



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Rodhain Kasuba Malu

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (Théologie)

GRADE / DEGREE

Faculté de théologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

L'Église et sa mission dans l'œuvre du Cardinal Joseph Albert Malula

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

John van den Hengel

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

C. Clifford

N. Provencher

W. MacGaffey

A. Peelman

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

L'ÉGLISE ET SA MISSION DANS L'ŒUVRE DU CARDINAL JOSEPH ALBERT MALULA.

Contribution à l'élaboration de l'ecclésiologie africaine et au processus de la contextualisation de la théologie

Par

Rodhain KASUBA MALU

**Thèse présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul en vue de l'obtention du
Doctorat de Philosophie en théologie et du Doctorat en Théologie.**

**UNIVERSITÉ SAINT-PAUL
OTTAWA, CANADA
2007**



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-32427-1

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-32427-1

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

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

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

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

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

© Rodhain Kasuba Malu, Ottawa, Canada, 2007

RÉSUMÉ DE LA THÈSE

L'Église et sa mission dans l'œuvre du cardinal Joseph Albert Malula.

Contribution à l'élaboration de l'ecclésiologie africaine et au processus de la contextualisation de la théologie.

Notre étude doctorale s'inscrit dans le cadre d'une réflexion théologique en générale et d'une recherche ecclésiologique africaine en particulier. Son enjeu porte sur l'Église et sur sa mission dans l'œuvre du cardinal Joseph Albert Malula, ceci en une période où se fait de plus en plus sentir la nécessité de repenser le discours de l'Église ainsi que les formes de vie ecclésiales, aussi bien en Afrique qu'ailleurs dans le monde. En d'autres termes, notre thèse cherche à comprendre sa vision de l'Église et de sa mission d'être témoin de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Certes, Malula n'a écrit de traité ni sur l'Église ni sur sa mission ; pourtant, il n'existe pas de théologien en Afrique qui ait parlé autant de l'Église dans ses sermons et dans ses écrits. En parcourant la totalité de son œuvre écrite, on constate sans peine l'importance des mots « Église » et « mission ». Pas un écrit d'envergure où il n'en soit pas fait mention.

Considéré aujourd'hui comme « l'un des fondateurs des Églises d'Afrique » et le « père de l'africanisation de l'Église », le cardinal Malula n'est cependant bien connu que par quelques-unes de ses actions l'ayant propulsé à son corps défendant sur la scène internationale. Ainsi l'intérêt de la plupart des recherches sur lui a-t-il souvent porté sur le rapprochement unanimement admis entre sa réflexion théologique et, d'une part, l'institution d'un ministère confié aux laïques, appelés les *bakambi*, et d'autre part, la promotion d'un rite liturgique dit communément « rite congolais » de l'Eucharistie. Il suffit de parcourir les recherches menées sur ces sujets pour se rendre compte qu'un tel rapprochement n'est pas dénué de tout fondement et de tout sens. Pourtant la plupart de ces recherches ne savent pas toujours préciser la nature exacte de ce rapprochement. Comme il arrive parfois, certaines publications sur Malula ont absorbé et étayé cette idée en imposant de la sorte un cadre trop étroit à une pensée qui ordinairement le déborde. Aussi ces recherches ont-elles porté avec insistance sur la dimension quasi exclusivement pastorale de son œuvre, la situant dans le cadre de la seule « organisation » matérielle d'une Église locale.

.. Nous avons supposé admis et connu le rôle de Malula dans la création des *bakambi* et dans la promotion du « rite congolais ». Cependant, nous estimons, au-delà de ses « réalisations pastorales », que tout est encore à éclairer à partir d'un travail plus exigeant sur les sources, les présupposés et les axes fondateurs de sa pensée. Notre thèse analyse ainsi les ressorts profonds qui commandent de haut le champ de sa réflexion sur l'Église et sur la mission de celle-ci. C'est donc autrement qu'il fallait l'aborder. Nous avons à cet effet opté pour la voie longue et patiente de la lecture et de l'écoute de ses écrits, car l'intérêt de la pensée de Malula s'accroît à mesure qu'on se déplace de l'homme, des idées reçues sur lui, vers ses écrits. Là seulement, il est possible de repérer la trace de ce qui est sans aucun doute le problème majeur de l'Église et de la théologie en Afrique, à savoir la nécessité de réconcilier l'annonce de l'Évangile et l'expérience historique contemporaine des hommes et des femmes situés dans leur contexte particulier. Or ce problème implique plus profondément la question du *langage* de la foi et de la *forme* que doit prendre l'Église dans sa mission d'annoncer la Bonne Nouvelle.

Notre thèse consiste ainsi à montrer que la réflexion de Malula est, tant dans sa forme que dans son contenu, l'un des rares projets qui, dans la mouvance du concile Vatican II, a abouti à des propositions théologiques et à des pratiques ecclésiales très concrètes de *refiguration* et de refondation de l'Église et de sa mission. Elle recèle à cet égard une grande fécondité métaphorique et analogique, et témoigne d'un immense travail herméneutique. Par ailleurs, sa réflexion est-elle essentiellement une œuvre théologique contextuelle. À ce titre, elle représente une contribution majeure à l'œuvre théologique contemporaine en générale et un bénéfice à l'élaboration de l'ecclésiologie africaine et au processus de la contextualisation de la théologie.

Plus concrètement, notre recherche s'articule en six chapitres. Dans le premier chapitre, nous avons exploré ses tout premiers écrits en vue de repérer ses conditionnements historiques, ecclésiaux, socio-culturels et politiques. Il a pu être démontré que sa réflexion est née dans un contexte double : congolais et belge. Dès lors, nous avons cherché à en éclairer les contours. Pour ce faire, il nous a fallu comprendre la situation générale de la société et de l'Église au Congo dans les années 1946-1959. Un tel détour s'est imposé à nous, nous amenant à considérer avec une attention particulière l'une des questions majeures de l'histoire du Congo, qui ne tolère guère l'indifférence : la question coloniale ainsi que la crise qu'elle a engendrée dans la société congolaise et dans l'Église.

Le deuxième chapitre analyse deux événements - l'indépendance du Congo et la tenue du concile Vatican II - qui s'entrecroisent souvent dans ses écrits, au point que cela donne à penser sur la nature et le sens des liens qu'ils entretiennent dans son oeuvre. L'annonce du concile Vatican II a précédé de quelques mois seulement celle de l'indépendance politique du Congo. La mise en oeuvre de ses deux événements, à priori éloignés l'un de l'autre, a traversé les cinq premières années de la décennie 1960 et a rencontré la réflexion théologique de Malula. C'est en effet au concile Vatican II que sa réflexion théologique, hésitante en ses débuts, a acquis une profondeur insoupçonnée et une compréhension renouvelée de l'Église et de sa mission. Aussi Malula a-t-il fait se rapprocher ces deux événements du point de vue de leur signification et surtout de leur sens pour le peuple congolais et pour l'Église au Congo.

À partir du concile Vatican II, le thème de l'africanisation de l'Église est apparu dans ses écrits comme un programme majeur pour sa pensée et pour son action. Le chapitre troisième a eu pour tâche d'en saisir la signification et le sens. Au terme d'une exploration herméneutique de ce thème fort discutable aujourd'hui, nous avons démontré qu'il recelait une grande fécondité métaphorique et suggérait l'urgence de *refigurer* l'Église en Afrique à partir de l'expérience religieuse et humaine des hommes et femmes. Ce thème comprend la thèse selon laquelle, lorsqu'une communauté historique (en Afrique bien entendu) accueille le message évangélique, cette rencontre doit inaugurer un nouvel espace de construction de son identité. En d'autres termes, une communauté chrétienne ne se comprend pleinement elle-même que lorsqu'elle se réapproprie la Parole de Dieu pour en faire une Parole de salut pour aujourd'hui, lorsqu'elle se raconte elle-même à la lumière de cette Parole et raconte ses propres récits en les confrontant à d'autres récits. Loin d'être un discours folklorique et de constituer un cercle vicieux, le thème de l'africanisation montre au contraire un cercle herméneutique dont l'objet est la *refiguration* de l'Église et de sa mission.

Dans les quatrième et cinquième chapitres, nous avons analysé quelques-unes des propositions concrètes auxquelles aboutit le projet de Malula de refigurer l'Église : la redéfinition de l'Église à partir de la réalité locale, l'organisation et la reconnaissance de nouveaux ministères, la *refondation* de la vie religieuse et l'engendrement d'une liturgie particulière africaine. Le quatrième chapitre montre comment, par sa redécouverte d'une nouvelle compréhension de la communion ecclésiale, de nouveaux horizons de la catholicité et de nouvelles étendues de la

mission à partir de la diversité des situations et des contextes, Malula a été conduit à déplacer le centre de gravité de la mission, passant d'une conception universaliste de la mission vers une conception locale et contextuelle. Le cinquième chapitre montre de son côté comment, après avoir relu les textes du concile Vatican II, particulièrement ceux concernant les ministères, la vie religieuse et la liturgie, et après avoir soumis à un nouvel examen certaines formes de vie ecclésiales, Malula s'est engagé, fidèle aux intuitions novatrices du concile, dans un vaste travail de mise en œuvre de nouvelles formes de vie ecclésiales. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la création et l'institution par lui du ministère des *bakambi*, l'imagination d'une nouvelle forme de vie religieuse dont le style se situe à l'intersection de l'appel évangélique, de l'impératif de la mission et du contexte historique de la communauté. Enfin, c'est dans cette optique qu'il convient de saisir le sens de la promotion par lui du rite congolais de l'Eucharistie.

Le cinquième chapitre a pour ambition de démontrer que toute l'entreprise théologique de Malula ne s'éclaire qu'une fois replacée dans l'enceinte d'une exigence théologique et ecclésiologique fondamentale : celle de la responsabilité ecclésiale. Avec le concept de responsabilité, sa réflexion théologique et son engagement ecclésial s'articulent autour de l'impératif d'inscrire le discours dans la sphère pratique de la vie de l'Église. L'enjeu est théologique et pastoral. Il consiste à revendiquer pour les Églises locales le besoin d'être reconnues comme des sujets de responsabilité dans la réalisation de leur mission.

Si, de nos jours, la pensée de Malula suscite un grand intérêt aussi bien parmi des théologiens africains qu'occidentaux, c'est sans aucun doute parce qu'il a soulevé des questions dont l'enjeu dépasse le cadre particulier de l'Église de Kinshasa. C'est son mérite d'avoir montré que l'Église ne peut annoncer la Bonne Nouvelle sans prendre le risque de décrypter le sens de la Révélation chrétienne à la lumière du contexte et de l'expérience historique des hommes et femmes situés dans un contexte déterminé, en l'occurrence le contexte africain. À cet égard, on peut dire qu'il a activement participé à l'effort de renouvellement du discours théologique en Afrique et au travail de *refiguration* de l'Église (de sa forme, de son langage et de sa mission) à partir des propositions très concrètes.

Étudier la pensée théologique de Malula dans le cadre d'une recherche doctorale, à partir de son œuvre écrite, répond donc essentiellement au besoin pour nous, non seulement de la faire connaître, mais aussi de dégager le bénéfice que la communauté théologique dans son ensemble peut en tirer en la revisitant.

ABRÉVIATIONS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ACEAC	<i>Association des Conférences Épiscopales de l'Afrique Centrale</i>
ACERAC	<i>Association des Conférences Épiscopales de la Région de l'Afrique Centrale</i>
ADAPES	<i>Association des Anciens Élèves des Pères de Scheut</i>
AMECEA	<i>Association of Member Episcopal Conference of Eastern Africa</i>
CERAO	<i>Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest francophone</i>
CIC	<i>Codex Juris Canonici</i>
CICM	<i>Missionnaires du Coeur Immaculé de Marie (appelés communément les Sheutistes)</i>
CERNA	<i>Conférence Épiscopale Régionale du Nord de l'Afrique</i>
DC	<i>La Documentation catholique</i>
EIC	<i>État Indépendant du Congo</i>
LG	<i>Lumen Gentium</i>
NRth	<i>Nouvelle Revue théologique</i>
OCCM	<i>Œuvres Complètes du cardinal Malula</i>
SCEAM	<i>Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar</i>

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE PREMIER : BIOGRAPHIQUE DE MALULA ET GENÈSE DE SA RÉFLEXION.....	23
1. ITINÉRAIRE BIOGRAPHIQUE DE MALULA : LE SENS DE SA VIE.....	25
1. 1. Années de formation.....	26
1. 1. 1. Milieu familial, études primaires et secondaires.....	26
1. 1. 2. Préparation au ministère presbytéral.....	29
1. 2. Les premières années de ministère: de 1946 à 1959.....	31
1. 3. Malula évêque : de l'indépendance du Congo.....	32
1. 4. De 1973 à 1989 : de l'après crise à sa mort.....	34
2. KINSHASA : UNE VILLE ET UNE ÉGLISE LOCALE.....	36
2. 1. Configuration géographique et du statut urbain de Kinshasa.....	38
2. 2. L'établissement missionnaire à Kinshasa.....	39
2. 3. Kinshasa : du vicariat apostolique au diocèse.....	40
3. GENÈSE DE LA RÉFLEXION DE MALULA.....	43
3. 1. La conférence de Bruxelles 1958 : réflexion inaugurale de Malula.....	46
3. 1. 1. Structure du texte.....	47
3. 1. 2. Cadre historique.....	50
3. 2. Manifestations sociales de la crise : disparité sociale et contradictions politiques.....	51
3. 3. Manifestations de la crise dans l'Église.....	55
3. 3. 1. Signes internes de la crise : désaffections massives.....	55
3. 3. 1. Manifestations externes de la crise.....	57
4. LES CAUSES DE LA CRISE.....	60
4. 1. L'immobilisme, le centralisme et les abus de l'administration coloniale belge.....	60
4. 1. 1. L'effort de Guerre (1940-1945) et son impact.....	61
4. 1. 2. Les abus du système colonial.....	64
4. 1. 3. La politique coloniale de l'assimilation culturelle.....	65
4. 2. La collusion entre l'Église et l'administration coloniale.....	66
4. 3. Les ambiguïtés de la pratique missionnaire.....	67
5. ÉTUDE CRITIQUE DE LA RÉFLEXION DE MALULA.....	70
5. 1. Analyse critique de la pensée de Malula.....	71
5. 2. L'amorce d'une réflexion critique sur l'Église et sur sa mission.....	73

5. 2. 1. La recherche d'une synthèse entre foi et engagement socio-politique.....	74
5. 2. 2. La nécessité de redéfinir l'identité propre de l'Eglise.....	75
5. 3. Une contradiction dans la pensée de Malula au sujet de la pratique missionnaire ?.....	76
Conclusion.....	81

CHAPITRE DEUXIÈME : MALULA FACE À L'INDÉPENDANCE DU CONGO ET AU CONCILE VATICAN II.....82

1. LA PARTICIPATION DE MALULA AU PROCESSUS DE L'INDÉPENDANCE DU CONGO.....84

1. 1. Un constat à partir des recherches récentes.....	84
1. 2. La marche du Congo vers l'indépendance: un processus complexe.....	87
1. 3. Van Bilsen ou le Plan de trente ans pour l'indépendance du Congo.....	89
1. 3. 1. Les réactions au plan van Bilsen.....	90
1. 3. 2. Réactions de l'administration coloniale et ses conséquences.....	91
1. 4. Deux convictions centrales de Malula.....	92
1. 4. 1. L'indépendance politique n'est pas une fin en soi.....	92
1. 4. 2. Son combat pour l'indépendance repose sur une vision anthropologique chrétienne.....	93
1. 5. L'apport de Malula dans le processus de l'indépendance.....	97
1. 5. 1. Ses prises de position au sujet de l'indépendance du Congo.....	97
1. 5. 2. Son engagement auprès de la famille et de l'élite congolaise.....	99
1. 5. 2. a. Le rôle et la place de la famille africaine chrétienne.....	99
1. 5. 2. b. La formation de l'élite congolaise.....	101
1. 5. 2. c. Malula, avait-il une conception élitiste.....	104
1. 5. 2. d. Sa participation au Manifeste de <i>Conscience Africaine</i>	106

2. LA PARTICIPATION DE MALULA AU CONCILE VATICAN II.....109

2.1. Contexte historique du Congo à la tenue du Concile Vatican II.....	110
2.1.1. L'indépendance, un rendez-vous historique manqué ?.....	111
2.1. 2. Les années de grandes crises politiques et sociales : 1960-1965.....	112
2.1.3. Lecture de la crise congolaise par Malula.....	114
2. 2. La participation de Malula au concile.....	116
2. 2. 1. « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile? »	117
2. 2. 2. Les attentes et les préoccupations de Malula face au concile.....	119
2. 2. 2. a. Une meilleure définition de l'Eglise.....	120
2. 2. 2. b. La reconnaissance par le Concile de la particularité africaine.....	121
2. 2. 2. c. La question de la dignité de la personne humaine.....	122
2.3. Malula : témoin du déroulement des travaux du concile.	123
2. 3. 1. Le concile : une épreuve de vérité et une école de formation.....	123
2. 3. 2. La contribution de Malula au concile Vatican II.	126
2. 4. La réception du concile Vatican II par Malula.....	132
2. 4. 1. Une compréhension renouvelée de l'Eglise.....	133

2. 4. 2. L'Esprit du dialogue.....	134
Conclusion.....	136
CHAPITRE TROISIÈME : ANALYSE HERMENEUTIQUE DU THÈME DE L'AFRICANISATION.....	138
1. GENÈSE ET SIGNIFICATIONS DU TERME « AFRICANISATION ».....	140
2. LE THÈME DE L'AFRICANISATION DE L'ÉGLISE CHEZ MALULA.....	144
2.1. L'africanisation comme « indigénisation » des cadres.....	144
2. 1. 1. L'africanisation comme «indigénisation » des cadres ecclésiaux.....	144
2. 1. 2. Africanisation et adaptation du message évangélique.....	147
2. 2. Africanisation de l'Église: développement sémantique à partir du concile.....	148
2. 2. 1. L'Africanisation dans les textes de Malula sur le concile.....	149
2. 2. 2. L'africanisation : repenser la présence de l'Église en Afrique.....	152
2. 2. 3. L'africanisation ou inculturation ?.....	155
3. LES SOURCES DU THÈME DE L'AFRICANISATION.....	159
4. AFRICANISATION : ACQUIS ET QUESTIONS DISPUTÉES.....	162
4. 1. Quelques acquis.....	162
4. 2. Les partisans de l'africanisation.....	164
4. 3. Africanisation de l'Église : questions disputées.....	166
4. 4. Récapitulation.....	169
5. ÉTUDE HERMÉNEUTIQUE DU THÈME DE L'AFRICANISATION DE L'ÉGLISE.....	170
5.1. La formulation philosophique de la question herméneutique.....	171
5. 1. 1. L'étape préfigurative du thème de l' <i>africanisation de l'Église</i>	180
5. 1. 2. L'étape de la configuration du thème de l'africanisation.....	182
5. 1. 3. L'Étape <i>refigurative</i> du thème de l'africanisation.....	184
5. 2. Africanisation de l'Église ou « authenticité africaine »?.....	190
Conclusion.....	195
CHAPITRE QUATRIÈME : L'ÉGLISE REPENSÉE À PARTIR DU RAPPORT DU LOCAL ET DE L'UNIVERSEL.....	197
1. LES REPÈRES ÉCCLÉSIOLOGIQUE DE MALULA.....	199
1. 1. Une ecclésiologie retracée dans un vocabulaire plurivoque.....	199
1. 2. La réflexion de Malula sur l'Église : une réception progressive de Vatican II.....	201

1. 3. Approche ecclésiologique de Vatican II : Églises locales et Église universelle.....	203
1. 4. L'Église locale selon Malula.....	205
1. 5. La difficile articulation entre Églises locales et Église universelle.....	207
1. 5. 1. Approche de la priorité de l'Église universelle sur les Églises locales.....	208
1. 5. 2. Deuxième approche : priorité des Églises locales	210
 2. RÉFLEXION THÉOLOGIQUE À PARTIR DES DÉBATS ECCLÉSIOLOGIQUES ACTUELS.....	212
2. 1. La tendance : priorité de l'Église universelle sur les Église locales.....	213
2. 2. L'Église locale : réalité première à l'intérieur de la communion catholique.....	215
2. 3. La thèse de la « mutuelle intériorité » entre les Églises locales et l'Église entière.....	219
 3. VERS LA FONDATION D'UNE ÉGLISE CONGOLAISE : RÉFLEXION SUR UNE EXPRESSION CONTROVERSÉE.....	221
3. 1. « Église congolaise » : signification.....	222
3. 2. « Église congolaise » : une Église nationaliste ?	224
3. 3. « Église congolaise » : vers un patriarcat au Congo ?.....	226
3. 4. Malula aurait-il voulu insérer l'Église dans le projet de l'authenticité zaïroise ?.....	234
3. 5. « Église congolaise » : sens théologique de l'expression	238
 4. POUR UNE ÉGLISE « AUTHENTIQUEMENT AFRICAINE » : UNE STRUCTURE ECCLÉSIALE À L'ÉCHELLE CONTINENTALE ?.....	241
4. 1. Repérage de l'expression « Église africaine » et son sens dans les écrits de Malula.....	241
4. 2. L'origine de l'expression « Église africaine ».....	244
4. 3. Statut théologique, ecclésiologique et juridique de l'expression.....	246
4. 4. L'Église africaine : une Église régionale ?.....	250
4. 5. « Afrique » et « Église africaine » : expressions heuristique.....	250
 Conclusion.....	261
 CHAPITRE CINQUIÈME : TROIS LIEUX DE LA RÉFIGURATION DE L'ÉGLISE.....	262
 I. LA RECONNAISSANCE DES LAÏQUES DANS LA MISSION DE L'ÉGLISE.....	264
1. 1. Contexte de l'émergence du ministère du <i>mokambi</i> et problème de départ.....	265
1. 2. L'apport du concile Vatican II sur la réciprocité entre laïques et pasteurs.....	267
1. 3. L'impact de Vatican II sur Malula : ministères ordonnés et ministères laïques.....	268
1. 4. Le ministère laïque du <i>mokambi</i>	270
1. 4. 1. La création du ministère du <i>mokambi</i>	271
1. 4. 2. Genèse du ministère du <i>mokambi</i>	272
1. 4. 3. Événements précurseurs de la création du ministère des <i>bakambi</i>	274
1. 4. 4. Qu'est-ce qu'un <i>Mokambi</i> ?.....	276

1. 4. 4. a. Définition canonique du ministère laïque du <i>mokambi</i>	277
1. 4. 4. b. Définition théologique du ministère du <i>mokambi</i>	281
1. 5 Le ministère du <i>mokambi</i> comme lieu d'articulation du local et de l'universel.....	283
1. 6. Quelques réflexions sur le ministère du <i>mokambi</i>	285
1. 7. La réception du ministère du <i>Mokambi</i>	289
 2. MALULA ET LE CHANTIER DE LA REFONDATION DE LA VIE RELIGIEUSE.....	294
2. 1. Contexte social, politique et ecclésial de Kinshasa.....	294
2. 1. 1. Problème de départ : Situation ecclésiale de crise institutionnelle.....	296
2. 1. 2. La solution : soumettre à un nouvel examen les formes de vie religieuse.....	300
2. 2. Différentes théologies de la vie religieuse dans les écrits de Malula.....	302
2. 2. 1. Approche canonique de la vie religieuse.....	303
2. 2. 2. L'approche historique, narrative et contextuelle.....	304
2. 2. 3. L'approche christologique, ecclésiale et eschatologique de la vie religieuse.....	307
2. 3. La médiation symbolique du pagne et la goutte de sang.....	310
2. 3. 1. Le pagne de la religieuse thérésienne : sens d'une symbolique.....	311
2. 3. 2. La goutte de sang : fait et sens.....	313
2. 4. Analyse critique des éléments de la réflexion de Malula sur la vie religieuse.....	315
 3. MALULA ET LA RÉFORME DE LA LITURGIE DE L'EUCARISTIE AU CONGO.....	322
3. 1. La question de la paternité et de l'origine de liturgie congolaise.....	323
3. 2. L'origine du Rite congolais de la messe.....	325
3. 3. L'arrière-plan conciliaire comme fondement ultime du « rite Congolais ».....	329
3. 4. Le rite congolais de l'Eucharistie : élément constitutif de l'Église locale de Kinshasa	335
3. 5. Réflexion théologique sur le Rite congolais de la Messe.....	338
3. 5. 1. Les acquis du Rite congolais de l'Eucharistie.....	338
3. 5. 2. Les limites du rite congolais de la messe.....	342
3. 5. 3. Les tâches du futur.....	345
 Conclusion.....	349
 CHAPITRE SIXIÈME : LA CONTRIBUTION DE MALULA À L'ŒUVRE THÉOLOGIQUE DE LA « FONDATION » DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE.....	350
 1. RESPONSABILITÉ ECCLÉSIALE : UNE PRÉOCCUPATION POUR LES ÉGLISES D'AFRIQUE.....	353
1. 1. Autonomie et émancipation : le vocabulaire des théologiens et évêques africains.....	353
1. 2. Le Synode pour l'Afrique: relecture critique.....	358
1. 2. 1. Le synode africain : un événement porteur d'espérance pour l'Afrique.....	359
1. 2. 2. Évaluation des résultats du Synode africain : un apport mitigé.....	360
1. 3. Récapitulation.....	368
 2. RESPONSABILITÉ : CONCEPT CENTRAL EN THÉOLOGIE ET EN PHILOSOPHIE.....	371

3. LA RESPONSABILITÉ COMPRISE CHEZ MALULA COMME UNE DOUBLE PASSION.....	373
2. 1. Malula perçu comme un homme de responsabilité.....	374
2. 2. Responsabilité comprise comme une responsabilité <i>passive</i>	380
4. QUELQUES CHAMPS DE L'EXERCICE DE LA RESPONSABILITÉ EN ÉGLISE.....	382
4. 1. L'évangélisation comme œuvre de responsabilité.....	383
4. 2. La finalité de l'évangélisation : faire accéder à l'humanité et ouvrir au Royaume de Dieu....	385
4. 2. 1. Humanisation ou salut ?.....	388
4. 2. 2. Une précision de Malula : le salut ne se réduit pas à une espérance séculière....	392
4. 2. 3. La consonance sociale, politique et éthique de la mission de l'Église.....	395
4. 3. La figure de l'évêque : premier responsable dans la refiguration de l'Église.....	401
4. 3. 1. La relation entre l'évêque diocésain et l'évêque de Rome.....	405
4. 3. 2. Solution proposée par Malula : pour des évêques responsables.....	407
4. 4. La responsabilité des théologiens dans la mission de l'Église.....	409
4. 4. 1. Malula et l'élaboration et la reconnaissance de la théologie africaine.....	410
4. 4. 2. Le ministère du théologien et le soutien des évêques.....	414
4. 4. 3. Pour une théologie qui naît de et dans la communauté.....	415
4. 4. 4. Vers une théologie contextuelle et plurielle.....	417
4. 5. La responsabilité des femmes dans la mission de l'Église : l'apport du cardinal Malula.....	419
5. 1. La situation des femmes dans l'Église et en Afrique contemporaine.....	422
4. 5. 2. Malula et la responsabilité des femmes dans la mission de l'Église.....	423
Conclusion.....	429
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	430
BIBLIOGRAPHIE.....	444
ANNEXES.....	480

INTRODUCTION GÉNÉRALE

En guise d'introduction à cette recherche, nous évoquerons successivement l'intérêt et l'actualité du thème choisi, le problème central qui la guide, la question principale, l'état de la recherche sur Malula, l'hypothèse de la recherche, la méthode et le plan de notre travail.

1. Intérêt et actualité du sujet

Qu'est-ce que le cardinal Joseph Albert Malula et sa réflexion peuvent bien dire aujourd'hui à la théologie africaine et à l'ensemble de l'oeuvre théologique chrétienne ? Notre thèse s'inscrit dans le cadre d'une réflexion théologique en générale et d'une recherche ecclésiologique africaine en particulier. Après près de quatre décennies de débats, la théologie africaine a finalement pris de l'envol. Revendiquée, argumentée et justifiée par des théologiens, soutenue par les déclarations des évêques africains et même par celles du Magistère romain, elle a progressivement acquis ses titres de noblesse. Plusieurs courants théologiques, dont trois principaux, se sont affirmés. Un premier courant, porté par une préoccupation d'ordre épistémologique, posait la question de principe sur les conditions de possibilité et sur la légitimité d'une telle théologie. Vient ensuite, le courant interprétatif. Celui-ci s'est développé comme une lecture interprétative de l'expérience religieuse et humaine africaine, avec en toile de fond trois approches : l'inculturation, la libération et la reconstruction. Leur principale préoccupation n'est plus le combat pour la reconnaissance du discours théologique africain autonome et différent, mais la nécessité de relire les textes fondateurs (c'est-à-dire les Écritures, la tradition, le concile Vatican II, mais aussi les données des traditions socio-culturelles africaines) en vue d'une compréhension historique, ecclésiale, éthique et anthropologique de l'expérience religieuse et humaine africaine. Enfin, un troisième courant, que nous

pourrions qualifier d'herméneutico-contextuel, s'interroge sur le présent et l'avenir du discours théologique en Afrique à partir d'une approche herméneutique permettant de comprendre l'expérience humaine africaine à partir du contexte et de ses enjeux sociaux, économiques, politiques, éthiques...

S'il est vrai que ces courants ainsi que les différentes approches qui les sous-tendent portent globalement sur la nécessité de réinterpréter l'expérience religieuse et humaine africaine, il reste que les questions de méthode sont loin d'être résolues, ceci en une période où se fait de plus en plus sentir la nécessité de repenser le discours théologique ainsi que les formes de vie ecclésiales, aussi bien en Afrique qu'ailleurs dans le monde¹. Ce qui rend la recherche d'une théorie interprétative d'autant plus opportune. Dans « ce conflit d'interprétations » de l'expérience religieuse et humaine africaine, le cardinal Joseph Albert Malula a introduit sa lecture théologique de l'Église et de sa mission comme clé herméneutique pour comprendre l'historicité africaine. C'est cette lecture que nous choisirons d'examiner spécialement car il semble offrir les meilleures chances de réconcilier les différents courants qui, à ce jour, s'attèlent à (re)dire au mieux à l'Afrique contemporaine le mystère révélé en Jésus de Nazareth.

Considéré aujourd'hui comme « l'un des fondateurs des Églises d'Afrique [...] et une de ces figures de la 'patristique' africaine »², l'« émule des saints Athanase, des Cyprien et des Augustin »³, « le père du rite zaïrois ou le pionnier par excellence de l'africanisation de l'Église sur le continent noir », l'admiration dont fait l'objet Malula est de plus en plus considérable à telle enseigne que, en 1989, Mgr Zoa du Cameroun le considérait comme « l'un des plus grands de ceux que ce siècle aura produit sur notre

¹ Citons simplement quelques titres qui font valoir aujourd'hui l'urgence de repenser le langage théologique et d'imaginer de nouvelles figures pour l'Église et sa mission : Jean Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2004 ; Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005 ; KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Paris, Karthala ; Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2000 ; Normand PROVENCHER, *Trop tard ? L'avenir de l'Église d'ici*, Montréal, Novalis, 2002 ; Pierre GOUDREAU, *L'Église de demain dans l'œuvre de Marcel Légault. Les communautés de foi*, Montréal, Fides, 1999.

² Léon de SAINT MOULIN, « Introduction générale », dans OCCM, vol. 1, p. 9.

³ Engelbert MVENG, « Message de l'Association des théologiens africains », dans Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, Éditions de l'Archevêché, 1990, p. 72.

continent africain »⁴ alors que Mgr Laurent Monsengwo du Congo estime pour sa part qu'il est « un géant de l'histoire du Zaïre et de l'Afrique »⁵.

Mais si l'on s'en tient uniquement à certains interprètes de sa pensée qui ont tendance à réduire son entreprise théologique à l'institution d'un ministère pour laïques (les *bakambi*), et à la promotion de ce qu'on appelle communément le « rite congolais » de l'Eucharistie⁶, Malula ne serait perçu dans ce cas que comme un penseur marginal. En effet, on a coutume de l'enfermer dans ces deux actions. Son portrait superpose ainsi invariablement deux impressions divergentes : une réalisation pastorale exceptionnellement féconde et une pensée peu connue, à la limite pauvre. Cette vue contrastée a de tout temps été conditionnée par une interprétation étroite. Il se pourrait bien que ces interprètes nous aient souvent éloigné de son œuvre bien plus qu'ils ne nous aient permis de découvrir ce qui, en réalité, nous murmure obstinément une interrogation vitale sur la question cruciale de la relation entre l'Évangile et les « dimensions des profondeurs »⁷ de la vie des hommes et femmes situés dans un univers donné.

L'intérêt collectif que suscite subitement l'œuvre de Malula et le flot intarissable d'interprétations, ne sont-ils pas à mettre précisément au compte d'un besoin de reprendre à nouveau frais la question fondamentale qui est au cœur des débats ouverts sur l'intelligence de la foi dans l'Église ? En effet, la publication en 1997 des *Œuvres complètes du cardinal Malula* permet désormais un accès sûr à ses écrits. Même si le Malula que nous rencontrons dans cette œuvre monumentale est celui dont le rôle historique

⁴ Jean ZOA (Mgr), « Témoignage de Monseigneur Zoa », dans Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 71.

⁵ Laurent MONSENGWO, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre lors de la messe des funérailles du cardinal Malula », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 59.

⁶ Mentionnons entre autres auteurs : GANTIN, Bernardin « Homélie à l'occasion de la messe célébrée en mémoire du cardinal Malula. Rome le 21 juin 1989 », dans Léon de Saint MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 37-41; Marcel ABANDI TULUBA, *Le rôle des laïcs dans l'Église du Congo (1645-1995). Bilan et perspectives. Recherches historico-critiques*, Rome, Université Pontificale salésienne, 1999; D. MUNTOLO-MUNDELE, *L'africanité dans la pensée du Cardinal Joseph Albert Malula*, Mémoire, inédite, Kinshasa, Institut des sciences sociales, économiques, philosophiques et des lettres, 1994; DELANOTE, Daniel et BOKA di MAPASI, L., « Ministères des bakambi à Kinshasa : dix ans après », dans *Telema*, 45 (janvier-mars 1986), p. 65-70.

⁷ L'expression est de Paul Tillich; elle renvoie à la dimension fondamentale et constitutive d'une personne, d'une collectivité; voir TILLICH, Paul, *La dimension oubliée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969. Préfaçant en 1977 *L'Anti-sorcier face à la science* de F. Lufulwabo, le cardinal Malula parle justement de « niveau de profondeur »; voir MALULA, « Préface », dans F. LUFULWABO MIZEKA, *L'Anti-sorcier face à la science*, Mbuji may, Éditions franciscaines, 1977, p. 6.

est liée à l'exercice de son ministère presbytéral et épiscopal à Kinshasa, nous y découvrons aussi un homme qui a exercé une influence décisive sur le cours de la pensée théologique au Congo et en Afrique. La richesse de ses écrits est si remarquable que l'on comprend la fascination croissante des chercheurs pour une œuvre aussi complexe. Ainsi se profile une lecture neuve avec en son centre le livre de François Luyeye, *Le cardinal J. A. Malula : un pasteur prophétique*⁸ et celui de Jean Mpisi, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*⁹. Dans certains cercles du monde universitaire, l'œuvre de Malula jouit d'ores et déjà d'un prestige indéniable¹⁰. Au regard de l'intérêt qu'elle suscite, il ne semble pas inopportun d'y consacrer une recherche doctorale qui fasse ressortir son apport à l'élaboration de l'ecclésiologie africaine et au processus de la contextualisation de la théologie.

L'originalité de notre recherche consiste précisément dans le fait qu'il porte sur un sujet que de récents travaux réalisés ces dernières années sur Malula n'ont pas abordé en tant que tel, celui de savoir comment l'Église peut remplir sa mission dans le contexte de mutations sociales et culturelles qui caractérisent l'Afrique. Cette originalité en fait aussi sa contribution en théologie. Aujourd'hui, en effet, plus que jamais la question de l'Église et de sa mission - ainsi que les défis qui lui sont connexes - intéresse la théologie, la missiologie, la sociologie et l'éthique, à telle enseigne que l'on parle de situation de crise multisectorielle pour l'Église¹¹. Il suffit de parcourir l'abondante littérature consacrée à ce sujet pour se rendre compte de l'ampleur et de l'étendue du problème.

⁸ François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula : un pasteur prophétique*, Kinshasa, Édition Jean XXIII, 1999.

⁹ Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église africaine et le Saint Siège*, Paris, L'harmattan, 2005.

¹⁰ Ainsi à l'institut *Saint Eugène de Mazenod* des pères oblats du Congo, a été créée la Chair cardinal Malula. Chaque année, l'Institut organise une série de sessions d'études et des conférences du niveau national et international animées par des spécialistes mondiaux sur des sujets d'actualité et recherche missionnaire. On peut retrouver les textes des ces conférences dans la *Revue Africaine des Sciences de la Mission*. En Belgique, à l'initiative du professeur Maurice Léon, on remarque une redécouverte de l'œuvre du cardinal Malula, particulièrement dans la Chair d'Études Africaines de l'université catholique de Louvain-La-Neuve.

¹¹ Voir par notamment Jean Marc Ela qui, dans ses livres, aborde la situation de crise de l'Église sous ses différents aspects ; Jean Marc ELA, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'harmattan, 1993 ; Jean Marc ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985 ; Jean Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

Parce qu'elle oblige à conjuguer plusieurs approches et à étudier toute l'œuvre de Malula, notre recherche rencontre mieux que le permettent des études orientées sur un aspect ou sur une période, la question de la genèse, du développement et de la cohérence de l'ensemble de sa pensée. Il nous a ainsi paru nécessaire, pour cette raison, d'amorcer cette recherche sur le thème de l'Église et de sa mission dans son œuvre.

2. Énoncé du problème

À l'origine de cette recherche est une idée-force : l'affirmation de plus en plus évidente de la crise que traverse l'Église est trop répétitive dans l'œuvre de Malula pour relever du hasard. Très tôt en effet la question de ce qu'est « l'Église et sa mission » dans le contexte particulier de l'Afrique a occupé une place importante dans sa réflexion. L'ensemble de ses écrits s'organise autour de ce problème qui traverse en filigrane son ministère, le conduisant à opérer continuellement un retour aux sources, précisément au témoignage du Nouveau Testament, à l'événement fondateur de l'Église et de sa mission.

À la faveur d'une lecture approfondie de ses écrits, nous entendons montrer que pour Malula le problème central auquel l'Église est constamment appelée à faire face est celui du langage de la foi. Ce problème implique naturellement la méthode (le comment), le contenu (le discours sur Dieu) de la mission de l'Église et la forme (la figure) que doit prendre l'Église dans une culture donnée. Voyons maintenant le déploiement de cette problématique dans sa pensée à travers une mise en perspective synthétique.

2. 1. Problème de méthode

Le premier problème stigmatisé par Malula concerne en effet la méthode de la pratique missionnaire de l'Église. Celle-ci a éveillé en lui un double soupçon : d'une part, il a souvent jugé

insuffisante la pratique missionnaire de l'Église avant et immédiatement après les indépendances et la tenue du concile Vatican II. En effet, l'une des situations à laquelle il a eu à faire face dès les premières années de son ministère a été le manque de distance entre le pouvoir colonial et l'Église, lequel a abouti, pour reprendre son expression, à « une confusion désastreuse »¹² dans la perception de leurs missions respectives. Par ailleurs, il a jugé insuffisante pour l'évangélisation en Afrique la pratique des « missions chrétiennes » de l'époque, la qualifiant de travail de « superposition ». Mais plus fondamentalement, après la période des indépendances et dans les années qui ont suivi la tenue du concile Vatican II, on découvre en lui un homme préoccupé par la crise du langage de la foi que traverse l'Église.

La question qui se pose à Malula consiste à savoir, en premier lieu, comment les peuples d'Afrique pourraient-ils confesser Jésus-Christ dans un contexte où l'Église, garante de l'annonce de l'Évangile, se trouvait, dans la plupart des cas, compromise avec le pouvoir colonial. Après le concile, il s'est surtout interrogé sur la pertinence d'une annonce de l'Évangile qui n'incarnerait pas la foi dans la culture des peuples, c'est-à-dire là où prennent forme leurs interrogations et aspirations les plus vitales.

2. 2. Problème du contenu

L'œuvre de Malula révèle aussi une préoccupation relative au *contenu* de la mission et du discours de l'Église. En effet, dans sa mission, l'Église annonce un salut et nomme un Dieu comme la source de ce salut. Bien plus, lorsqu'elle parle de Dieu, non seulement l'Église le nomme, mais encore va-t-elle jusqu'à dire que Jésus de Nazareth est Dieu. L'une des préoccupations de Malula concerne justement le sens que requièrent chez nos contemporains des termes aussi centraux que « Dieu » et « salut ». Une telle préoccupation s'impose d'un bout à l'autre de ses écrits, avec une urgence particulière. Il n'a cessé de

¹² MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », dans *Oeuvres Complètes du cardinal Malula*, vol. 3, Léon de SAINT MOULIN, éd., Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 25.

poser des questions à la Parole de Dieu en fonction des défis que provoquent à la foi le sens et le contenu des mots « Dieu », « salut », etc. La question est de savoir : quel type de discours sur le Dieu de Jésus-Christ et sur le salut, l'Église doit-elle tenir, qui soit porteur de sens et qui constitue une réponse pertinente aux questions et aspirations des hommes et femmes en Afrique?

2. 3. Problème de forme

Si l'Évangile doit être interprété en tenant compte de l'horizon des hommes et des femmes à l'épreuve de leur histoire et de leur situation dans le monde, quelle forme, quelle figure doit prendre l'Église dans sa mission d'annoncer l'Évangile dans un contexte donné ? Comme on peut le voir, pour Malula, l'enjeu concerne l'effort de renouvellement, non seulement du langage de foi, mais encore de la forme de l'Église et de sa mission, effort qui s'impose face aux mutations de l'histoire africaine.

3. La question de la recherche

En partant de la problématique indiquée dans l'oeuvre de Malula, la question fondamentale, autour de laquelle s'articule sa réflexion et qui organise cette recherche, est celle là même qu'il posait en 1967: « Comment l'Église doit-elle relire et exprimer l'Évangile en Afrique? En partant des données abstraites de la révélation chrétienne ou à partir de nouveaux défis qui émergent aujourd'hui en Afrique? »¹³. Cette question fondamentale en appelle d'autres qui lui sont connexes : si faire de la théologie c'est exprimer dans des mots humains le projet de Dieu, un tel discours sur Dieu ne doit-il pas rester à l'écoute des questions des hommes et de femmes dont on ne peut ignorer le contexte ? Avec quelle marge de manœuvre les Église locales doivent-elles exercer leur responsabilité dans leur mission d'annoncer la

¹³ MALULA, « L'Évêque à l'écoute », dans *OCCM*, vol.4, p. 65.

Bonne Nouvelle ? Quelle conception de l'Église et de sa mission se dégage de l'oeuvre de Malula? Nous considérerons d'autres questions subsidiaires telles que : quelles sont les sources de la pensée de Malula? Quels en sont les résultats ?

4. État de la recherche : sources principales et difficultés

La première difficulté que notre recherche a rencontrée concerne l'appréhension même d'une oeuvre aussi mouvante que celle du cardinal Malula. Notre première source a évidemment été l'édition critique des *Œuvres Complètes du cardinal Malula* publiée en 1997¹⁴. L'éditeur a procédé par un regroupement de ses écrits en six grands ensembles. Outre l'introduction générale, la table et l'index contenus dans le premier volume, on retrouve dans l'ordre : volume 2 : *Textes bibliographiques et généraux*; volume 3 : *Textes concernant l'inculturation et les abbés diocésains*; volume 4 : *Directives diocésaines*; volume 5 : *Textes concernant la vie religieuse*; volume 6 : *Textes concernant le laïcat et la société*; volume 7 : *Textes concernant la famille, Théâtre et chants*.

Chaque volume s'ouvre par un aperçu général des éléments fondamentaux permettant de mieux saisir l'articulation entre les différents textes qui le constituent. Quoi que conçus comme une introduction, ces aperçus contiennent maints développements détaillés. L'une des principales forces de cette oeuvre est sans conteste d'avoir tenté un premier regroupement de différents écrits de Malula. On obtient ainsi une vue synthétique et panoramique qui n'est pas sans intérêt. Mais pour éviter que les contrastes entre les textes de différentes périodes ne s'estompent, l'éditeur a adopté un mode de présentation des écrits, à l'intérieur de chaque volume, dans l'ordre chronologique. Cette approche a l'avantage de suivre la trame de sa pensée depuis sa genèse jusqu'à son développement.

¹⁴ *Œuvres complètes du cardinal Malula* (en 7 volumes), Léon de SAINT MOULIN, Kinshasa, éd., Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.

Pourtant, malgré cette audacieuse entreprise, il reste que la pensée de Malula déborde ce cadre. Aussi, s'aventurer dans cette oeuvre non très unifiée c'est, à notre avis, s'attendre à se demander, selon les pages qu'on ouvre, dans quel type d'écrit on se plonge : Malula peut passer des élévations les plus mystiques à une réflexion hautement théologique avec une argumentation bien articulée ou encore à un texte purement poétique. Fin orateur, il était aussi un grand auteur-compositeur et un dramaturge. Toutefois, son oeuvre est essentiellement marquée par ses conditions de production. Il faut le reconnaître, quelles que soient la beauté et la profondeur de certaines pages sur l'Église, ses écrits demeurent avant tout une oeuvre de circonstance. Ils n'ont pas été mûris dans le calme cabinet d'un théologien de métier, ni dans la retraite monastique d'un maître spirituel. Ainsi, sa pensée est profonde, mais parce qu'elle n'est pas unifiée, elle peut paraître à première vue sans cohérence. L'importance dans ce cas ne s'évalue pas seulement en la réalisation d'une « somme cohérente », mais elle prend du relief à cause de l'interaction qui s'est construite entre sa réflexion et son activité.

Cette difficulté nous amène à nous interroger sur l'état de la recherche sur la pensée du cardinal Malula. Depuis quelques années, s'est amorcé un travail de lecture et d'appropriation de l'oeuvre de celui qui occupe une place singulière dans l'histoire contemporaine de l'Église au Congo et en Afrique. Un tel travail d'appropriation se fait déjà avec brio par plusieurs théologiens¹⁵. En effet, quelques livres et articles de singulière qualité témoignent de l'intérêt que suscite son oeuvre. Inlassablement, chaque étude scrute le dessein de cette pensée complexe, son origine, son développement, sa méthode, ses priorités, etc. Depuis la publication de la première édition critique des *Œuvres complètes du cardinal Malula*, une lecture neuve se profile, qui tente de montrer l'articulation de sa pensée aussi bien au niveau chronologique,

¹⁵ Voir notamment Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, Kinshasa, Saint Paul, 1990 ; François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, Jean XXIII, 1998 ; Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église 'africaine' et le Saint Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; Jean Marc ELA, *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003 ; Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005 ; KÂ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2005 ; Jean PARÉ, *Défis à la mission du troisième millénaire*, Montréal, Missionnaires de la Consolata, 2002.

diachronique que thématique. Face à une pensée aussi mouvante que celle de Malula, face à une pensée qui manque de synthèse de parcours, la publication des ses oeuvres écrites constitue la principale source de notre recherche.

Bien avant cette publication, deux de meilleurs spécialistes de l'œuvre de Malula, le père Léon de Saint Moulin et l'abbé François Luyeye, avaient déjà publié en 1990 un livre intitulé : *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*¹⁶. Introduit par une présentation générale de l'œuvre pastorale et d'un parcours biographique de Malula, et clôturé par une première bibliographie, ce livre est en fait un recueil de discours et hommages prononcés à l'occasion de sa mort. Les différents textes qui le composent mettent fortement en évidence la signification de sa réflexion sur l'Église et sur sa mission. Ils apportent indéniablement une contribution substantielle à la recherche sur Malula, tant ils offrent plusieurs regards sur sa vie et sur son œuvre. Leur principale limite reste cependant le contexte de leur production : sa mort. À cet égard, marqués par l'émotion, la plupart des écrits manquent de distance critique suffisante.

À côté de ce recueil de témoignages, la première esquisse bibliographique sur Malula est à mettre au compte de Tharcisse Tshibangu. À l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de l'ordination épiscopale de Malula (1984), Tshibangu publiait l'*Esquisse du portrait du Cardinal Malula*¹⁷, une réflexion dans laquelle il retrace son itinéraire humain, intellectuel et spirituel. Dans la ligne de cette étude, il publia en 1992 un recueil de textes intitulé : *Le cardinal Malula, Pasteur et prophète*¹⁸, et en 2001 une brève réflexion biographique dans la revue *Mission*¹⁹. Les écrits de Tshibangu ont eu une influence manifeste sur le livre de François Luyeye : *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*²⁰. Il s'agit d'une première étude d'envergure sur la pensée du cardinal Malula, qui a directement su tirer profit de la base textuelle que fournissent ses écrits. Préfaçant ce livre, Tharcisse Tshibangu écrit justement que « c'est la première

¹⁶ Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux Hommes*, Kinshasa, éd. de l'Archidiocèse, 1990.

¹⁷ Voir Tharcisse TSHIBANGU, *Esquisse du portrait du Cardinal Malula*, Kinshasa, 1984.

¹⁸ Voir Tharcisse TSHIBANGU, *Le cardinal Malula, Pasteur et prophète*, Kinshasa, éd. de La Fondation Cardinal Malula, 1992.

¹⁹ Voir Tharcisse TSHIBANGU, « Cardinal Malula », *Mission de l'Église*, n° 126, Supplément (2000), p. 9-11.

²⁰ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, édition Jean XXIII, 1998.

biographie d'ensemble du cardinal Malula, qui décrit bien, les uns après les autres, les différents aspects essentiels de la vie et de l'œuvre de l'archevêque de Kinshasa [...] »²¹. Dans ce livre, François Luyeye propose une lecture de l'œuvre de Malula à partir de huit repères. Dès le premier chapitre, il montre que l'œuvre de Malula, de sa jeunesse à sa mort, se tient dans une trame biographique riche et variée. Il repère ensuite, dans les cinq chapitres suivants, les principales priorités et les grands défis pastoraux auxquels Malula a eu à faire face, à savoir : la promotion d'un clergé diocésain, la refondation de la vie religieuse, la promotion du laïcat et la dimension sociale et politique de la mission de l'Église. Enfin, les septième et huitième chapitres examinent les ressorts de la réussite de l'œuvre de Malula et sa contribution à l'édification d'une Église à la fois pastorale et prophétique. La conclusion de l'auteur est que la réussite de l'activité pastorale de Malula tient à sa spiritualité profonde et solide, à sa vision de l'être humain comme un être appelé à la sainteté et à sa conception de l'Église comme peuple de Dieu. Son engagement ecclésial diversifié lui confère le profil d'un pasteur prophétique.

En s'appuyant sur les écrits de Malula, ce livre a le grand mérite d'offrir un examen et une compréhension aussi vastes que possibles de sa pensée. Il permet de découvrir en lui un grand pasteur doté d'un sens aigu de responsabilité et d'une conscience éclairée de la foi. Aussi montre-t-il que l'activité pastorale de Malula repose sur sa vision prophétique de la mission et sur sa lecture actualisante de l'Écriture. Il fait, en outre, bien ressortir les principaux développements de sa pensée à travers ses propositions pastorales. Toutefois, l'auteur omet d'articuler le rapport fondamental entre la mission de l'Église et la question fondamentale de la responsabilité d'une Église locale dans cette mission. Sans cette articulation, insinue l'auteur, la contribution théologique (ecclésiologique) de Malula apparaîtrait plus faible que son apport pastoral.

Malgré son intérêt et son apport incontesté, cet ouvrage est loin d'offrir un exposé exhaustif et une évaluation critique de l'ecclésiologie du cardinal Malula.

²¹ Tharcisse TSHIBANGU, « Préface » à François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula...*, p. 3-17.

En 2005, alors que notre recherche était fort avancée, est apparu l'immense « pavé » de Jean Mpisi : *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église africaine et le Saint Siège*²². Grâce à une enquête approfondie de plus de 550 pages, l'auteur tente de montrer que Malula est l'un des initiateurs du concept et de la réalité de l'Église africaine. La thèse du livre établit que son projet d'africaniser l'Église, toléré sous le pape Paul VI, rencontrera une vive opposition de la part de Jean-Paul II. Il expose ainsi, selon un ordre chronologique, le combat de cet évêque hors commun, qui commença en fait au début de son ministère presbytéral. Il présente d'abord, mais très rapidement, la genèse de la pensée de Malula dans le contexte mouvementé du colonialisme. Puis, il évoque la tenue du concile Vatican II comme le lieu où sa réflexion a séjourné pour en ressortir renouvelée. Selon l'auteur, Malula considère le concile Vatican II comme une véritable « révolution copernicienne » et l'évoque toujours à l'appui de son projet d'inculturation. Dans le reste du livre, l'auteur considère trois thèmes théologiques dont Malula s'est particulièrement occupé et qui représentent selon lui son apport considérable à l'élaboration de la théologie africaine : la fondation d'une communauté religieuse africaine, la promotion du rite congolais de la messe et l'institution du ministère des personnes laïques, appelées les *bakamb*²³.

En essayant de montrer, au terme du parcours, que ces innovations de Malula sont devenues, sous Jean-Paul II, des points d'achoppement entre le Saint Siège et les Églises d'Afrique, Jean Mpisi développe une thèse forte. En effet, souligne-t-il, durant le règne de Jean-Paul II, les questions relatives à la réforme intérieure de l'Église - questions mises en évidence par le concile Vatican II - n'ont jamais constitué des priorités théologiques et ecclésiales. Par ailleurs son exposé a le grand mérite de s'appuyer abondamment et très largement sur les écrits de Malula. À ce titre, il est sans aucun doute la contribution la plus importante à l'étude de la pensée du cardinal Malula et désormais un chemin obligé pour toute

²² Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église africaine et le Saint Siège*, Paris, L'harmattan, 2005.

²³ Nous reviendrons longuement sur ce ministère et sur son sens au cinquième chapitre de cette recherche.

recherche sur lui. Aussi, ne tente-t-il pas d'édulcorer de quelque façon les contrastes à l'intérieur d'une pensée en mouvement.

Ce qui ne veut toutefois pas dire que son étude échappe à toute objection. En mettant en lumière l'opposition entre Malula et Jean-Paul II, il montre bien que ce point, qui n'est pas négligeable, a de tout le temps été sensible et le demeure. Toutefois, en accordant une trop grande attention à cette « opposition », il n'est pas surprenant que ses pages donnent aux écrits de Malula un accent fortement polémique. Ceci a pour effet d'altérer quelque peu le sens profond et fécond du projet ecclésial de Malula. En outre, en insistant sur le thème de l'inculturation comme thème central de l'œuvre de Malula - terme qui souffre par ailleurs de manque de rigueur sémantique et critique dans son ouvrage- Jean Mpisi ne souligne pas assez la place des facteurs sociaux, politiques et historiques au fondement de la réflexion théologique de Malula. Par ailleurs, même s'il indique le rôle fondateur du concile Vatican II sur la pensée théologique de Malula, l'auteur n'est pas parvenu à montrer l'importance accordée par Malula à la responsabilité de l'Église locale dans la mission.

Parmi les autres écrits sur l'œuvre de Malula, mentionnons en tout premier lieu : *Itinéraire et mémoire : souvenirs personnels*, de Eugène Moke (1994)²⁴. Dans ce livre, l'auteur fait se croiser son propre itinéraire biographique et celui de son ami, Joseph Albert Malula. Ce livre constitue une mine précieuse d'informations biographiques importantes sur la période de la jeunesse de Malula et sur ses années de formation. La même année, Muntolo-Mundele, étudiant à l'École des Sciences Sociales, Économiques et Philosophiques de Kinshasa, présentait un mémoire dont le titre est : *L'africanité dans la pensée du Cardinal Joseph Albert Malula*²⁵. Il expose comment le thème de l'africanité constitue le cœur de la pensée de Malula. Toutefois, il ne réussit pas à s'affranchir de cette affirmation pour tenter un

²⁴ Eugène MOKE, *Itinéraire et mémoires, souvenirs personnels*, Kinshasa, Fondation Cardinal Léon, 1993.

²⁵ D. MUNTULO-MUNDELE, *L'africanité dans la pensée du Cardinal Joseph Albert Malula*, Mémoire, inédite, Kinshasa, Institut des sciences sociales, économiques, philosophiques et des lettres, 1994.

approfondissement critique du thème de l'africanisation de l'Église sur son origine et sur son sens dans son œuvre. Donc, sur le plan proprement théologique, on n'en retire pas quelque chose de substantiel.

Deux récents articles sur la pensée de Malula portent sur la formation des prêtres²⁶ et sur le thème de la justice et du développement dans sa pensée²⁷. Il s'agit dans le premier cas d'une lecture de Ignace Ndongala, centrée sur la conception du ministère presbytéral par Malula et sur la place de la formation des prêtres dans son œuvre. Le deuxième article, de René de Haes, tente pour sa part de dégager la dimension socio-politique et éthique de la pensée de Malula. Comme on peut le voir, ces deux articles fournissent une vue suffisamment précise sur des thèmes plutôt circonscrits.

Plusieurs recherches ont porté leur regard sur la question du ministère laïc des *bakambi*, initié par Malula. C'est le cas de John Hallary dans *Les ministères laïcs dans la pensée du Cardinal Malula* (1991)²⁸. Auteur d'une thèse de doctorat sur ce sujet, Allary s'efforce de montrer que la question des ministères laïcs a toujours constitué une priorité pastorale et théologique pour Malula. Cinq ans auparavant, on retrouvait la même évaluation dans l'article de Daniel Delanote et Boka Di Mpasi, *Floraison des ministères des bakambi à Kinshasa* (1986)²⁹. En 1994, dans *L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisse (Bakambi) au Zaïre*, Matenkadi Finifini amorça pour la première fois l'étude du ministère des *bakambi* dans une perspective historique et canonique³⁰. Toutefois, Léonard Santedi est le premier à avoir entrepris une étude d'envergure sur les enjeux théologiques et pastoraux des ministères laïques des *bakambi* dans la vie des communautés chrétiennes de Kinshasa³¹.

²⁶ Ignace NDONGALA, « Le cardinal J. A. Malula et la formation des prêtres », dans *Telema*, n. 102-103 (Avril-Septembre 2000), p. 28-36.

²⁷ René de HAES, « Justice et développement communautaire dans la pensée et l'oeuvre du cardinal Malula », dans *Telema*, n. 97 (janvier-mars 1999), p. 41-52.

²⁸ John ALLARY, *Les ministères laïcs dans la pensée du Cardinal Malula*, Kinshasa, Éd Paulines, 1991.

²⁹ Daniel DELANOTE et BOKA di MPASI, « Floraison des ministères des bakambi à Kinshasa », *Telema* 45 (Janvier-mars 1986), p.65-70.

³⁰ Antoine MATENKADI FINIFINI, « L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisse (Bakambi) au Zaïre: Histoire et perspectives », *Studia Canonica*, n°.28 (1994), p. 155-166.

³¹ Léonard SANTEDI, « L'actualité des ministères laïcs dans l'Église. Hommage au cardinal J.A. Malula », *Telema* 98-99 (Avril-septembre 1999), p. 66-87.

Soulignons au passage un petit ouvrage de Césarine Masiala, *Le cardinal Malula : des secrets pour les jeunes*³². C'est une petite anthologie, un recueil de morceaux choisis et classés par thème pour l'usage des jeunes. Il est introduit par une brève et riche présentation de la pensée de Malula. Par ailleurs, fruit d'un examen attentif de l'ensemble de l'œuvre de Malula, le numéro spécial de la revue *Mission de l'Église*³³ a consacré ses pages à l'œuvre de Malula. Corroboré par plusieurs articles, ce dossier offre une évaluation critique de son œuvre et une vue d'ensemble sur ses différentes dimensions. Ces études ne s'attardent toutefois pas suffisamment sur le thème de l'Église et de sa mission chez Malula, sans doute parce que leur perspective est autre.

En 2001 et en 2002, nous avons, nous même, abordé la pensée de Malula à partir du thème de l'africanisation de l'Église, dans le cadre de deux mémoires de maîtrise en missiologie et en théologie³⁴. Tout d'abord en 2001, nous avons étudié ce thème à partir de trois écrits de Malula. Notre objectif était de comprendre la place qu'il occupe dans son œuvre. Ce faisant, nous l'avons analysé particulièrement dans une approche comparative avec le concept théologique de l'inculturation. Deuxièmement, en 2002, nous avons prolongé notre première recherche par une approche proprement herméneutique du thème de l'africanisation. Quoi qu'il en soit des résultats obtenus, notre recherche avait, dans l'un et l'autre cas, une ambition plus restreinte, car elle n'a pas pu s'appuyer sur l'ensemble des écrits de Malula. En outre, nous n'avons pas abordé en profondeur les questions des sources de ce thème.

Mentionnons pour terminer que, depuis quelques années, des théologiens commencent à revisiter certains aspects de la pensée de Malula ainsi que certaines questions théologiques soulevées par lui. C'est notamment le cas de Jean-Marc Ela. Dans *Repenser la théologie africaine*³⁵, le théologien

³² Césarine MASIALA, *Le cardinal Malula. Des secrets pour les jeunes*, Kinshasa, Éd. Le Sénevé, 2000.

³³ Voir la Revue *Mission de l'Église*, n° 126, Supplément (2000), dont le titre du dossier est *Le cardinal Malula*.

³⁴ Rodhain KASUBA MALU, *Le thème de l'africanisation de l'Église dans les écrits du cardinal Joseph Albert Malula*, Mémoire non publiée de maîtrise en Sciences de la mission, Ottawa, Université Saint Paul, 2001 ; Rodhain KASUBA MALU, *Le cardinal Joseph Albert Malula et la question de l'identité de l'Église en Afrique. Signification théologique du thème de l'africanisation de l'Église*, Mémoire inédite de maîtrise en théologie systématique, Université Saint Paul, Ottawa, 2002.

³⁵ Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2005.

camerounais revient abondamment sur les défis théologiques que constituent quelques questions théologiques mises en exergue par Malula au sujet des ministères laïques, de la réforme liturgique, du mariage et de la nécessaire responsabilité des Églises locales dans l'annonce de l'Évangile, dans l'organisation de leur vie et dans leur rapport avec le Saint Siège. De son côté, dans une étude sur le thème des Églises régionales, Ignace Ndongala accorde une attention particulière à la réflexion de Malula sur l'autonomie des Églises locales³⁶. Dans son récent livre, intitulé *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Léonard Santedi consacre plusieurs pages sur le modèle pastoral de Malula, particulièrement sur son projet pastoral auprès des jeunes³⁷. Il le propose comme une pratique novatrice pour la nouvelle évangélisation de l'Afrique. Dans une perspective nettement éthique, Kā Mana³⁸ suggère aux discours théologiques africains contemporains, pour mieux repenser et construire un christianisme qui soit l'antidote au christianisme de la catastrophe, de plonger dans les grands récits de leur fondation. Ainsi son livre confère-t-il à la pensée du cardinal Malula le titre d'une œuvre patristique. Aussi voit-il en lui une grande figure de la « patristique africaine ».

Dans un essai interdisciplinaire sur le renouveau dont la mission a encore besoin pour se comprendre et s'arrimer au profond changement humanitaire en cours, le théologien québécois Jean Paré analyse la question du mariage comme l'un des défis majeurs auquel l'Église doit faire face³⁹. Dans cette étude dont l'hypothèse de départ est constamment rappelée, à savoir que l'humanité est en train de vivre un changement de paradigme, l'auteur considère comme novatrice, courageuse et pertinente l'approche théologique de Malula sur la délicate question du mariage chrétien.

Comme nous avons pu nous en rendre compte, depuis plus d'une dizaine d'années, bien des analyses de la pensée de Malula se sont amorcées. Même si certains pensent qu'il est « encore très tôt de

³⁶ Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, p. 107-128.

³⁷ Léonard SANTEDI, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, p. 132-144.

³⁸ KĀ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 130-136

³⁹ Jean PARÉ, *Défis à la mission du troisième millénaire*, Montréal, Édition des Missionnaires de la Consolata, 2002.

faire avec les nuances voulues l'histoire de sa vie et l'évaluation ecclésiale de son œuvre »⁴⁰, on remarque cependant que quelques voies de recherches sont déchiffrées. À l'intérieur de ces recherches s'offrent non pas des études orientées vers un passé, mais un certain nombre d'avenues en vue de s'approprier sa pensée et son action au regard des défis actuels des Églises.

Mais, malgré ces études plus attrayantes les unes que les autres, il manque encore une recherche doctorale qui puisse jeter quelques lumières sur une pensée plus cohérente qu'elle n'apparaît à première vue et qui puisse rendre compte de manière rigoureuse de la pertinence de sa réflexion sur l'Église et sur sa mission. Comme nous l'avons mentionné plus haut, jusque là, dans l'opinion courante, lorsqu'on évoque le nom de Malula, on fait généralement allusion à la création du ministère pour laïques appelés *Bakambi* ainsi qu'à la promotion du « rite congolais » de l'Eucharistie. Cependant, beaucoup ne savent pas préciser la nature exacte de ce lien. Comme il arrive parfois, la plupart des publications sur lui ont absorbé ou étayé cette idée en imposant de la sorte un cadre trop étroit à une pensée qui ordinairement le déborde. Aussi ces recherches ont-elles porté avec insistance sur la dimension quasi exclusivement pastorale⁴¹ de son oeuvre, la situant dans le seul cadre de l'organisation d'une Église locale.

Certes l'impact du cardinal Malula dans la création des *bakambi*, dans la promotion du « rite congolais » et dans l'organisation de l'Église locale de Kinshasa est indéniable. Nous avons supposé admis et connu son rôle fondateur sur ce plan. Sans nier la pertinence et l'existence d'un tel lien, nous estimons cependant que tout est encore à éclairer à partir d'un travail plus exigeant sur les sources et les axes fondateurs de la pensée de celui qui écrivait en 1970: « La pastorale traditionnelle a trop souvent fait oublier à l'Église sa mission première qui détermine son être, celle d'être le signe du Royaume »⁴². Nous

⁴⁰ René de HAES, « Justice et développement communautaire dans la pensée et l'oeuvre du cardinal Malula », dans *Televa*, n° 97 (janvier-mars 1999), p. 41.

⁴¹ Telle est en substance la démarche du livre de Luyeye; voir François LUYEYE, *Le cardinal Malula : un pasteur prophétique*, Kinshasa, éd. Jean XXIII, 1999.

⁴² MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », dans *OCCM*, vol. 4, p.38.

voudrions donc saisir les ressorts profonds qui commandent de haut le champ de la réflexion de Malula sur l'Église. C'est donc autrement qu'il faut l'aborder. Aussi, avons-nous opté pour la voie patiente et longue de la lecture et de l'écoute de ses écrits. Là seulement, on peut être conduit à y repérer la trace de ce qui est peut-être le problème majeur de la théologie en Afrique, à savoir la nécessité de réconcilier le *comment* de la mission de l'Église avec son *contenu*.

Ce n'est donc pas faire un travail vain que de réexaminer à nouveaux frais la problématique posée par Malula sous toutes ses dimensions, de la situer dans les préoccupations théologiques et ecclésiologiques contextuelles d'aujourd'hui et de mesurer avec plus de sûreté l'influence de cette pensée sur la question contemporaine et brûlante de la relation de l'Évangile avec les cultures. Tel est l'enjeu qui rend urgent et nécessaire ce travail de réévaluation. Nous entendons montrer que la pensée de Malula n'est pas seulement précurseure, mais aussi, à tous égards, contemporaine de la situation actuelle de l'Église en Afrique et dans le monde.

5. Hypothèse de la recherche

À la faveur d'une relecture en profondeur des écrits et de l'action de Malula, nous mettons à l'épreuve l'hypothèse de base en deux volets :

1. En dépit du manque évident de synthèse caractérisant sa pensée, malgré le caractère circonstanciel de la plupart de ses écrits, la réflexion théologique de Malula sur l'Église et sur sa mission s'appréhende à tous égards comme un long et patient projet de refiguration de celle-ci dans le cadre déterminé de l'Afrique. Ainsi derrière ses appels répétés pour l'*africanisation de l'Église*, se trouve la question fondamentale du langage pour nommer Dieu et de la forme (figure) que doit prendre l'Église devant une expérience historique nouvelle. En conséquence, ce thème fort discutable, récurrent et central dans ses écrits, recèle une grande fécondité métaphorique et analogique, et témoigne d'un travail

herméneutique. À ce titre, sa réflexion théologique peut être considérée comme l'un des rares projets qui, dans la mouvance du concile Vatican II, a abouti à des propositions théologiques et des pratiques ecclésiales très concrètes de refiguration et de refondation de l'Église. Bien entendu, nous ne prétendons nullement soutenir que Malula ait développé de manière rigoureuse et professionnelle une réflexion herméneutique. Nous voudrions en revanche indiquer les éléments d'une réflexion théologique herméneutique dans l'itinéraire de sa pensée et de son action. D'un point de vue herméneutique, l'ensemble de sa réflexion est commandé par l'urgence de repérer le lieu de la validité et de la crédibilité du message de l'Église et de l'« effectuation » de son identité. Saisir l'ensemble de sa pensée théologique sous cet angle, c'est affirmer du même souffle que la création par lui du ministère des *bakambi*⁴³, la promotion de la liturgie congolaise, la refondation de la vie religieuse, son engagement en faveur des pauvres, ses prises de positions sur des questions socio-politiques...ne deviennent intelligibles qu'à partir de l'urgence de la définition contextuelle de la mission de l'Église.

2. À cet égard, sa réflexion se présente essentiellement comme une œuvre théologique contextuelle. En d'autres termes, pour lui, l'Église ne peut pas remplir sa mission d'annoncer la Bonne Nouvelle ni faire mémoire de l'événement de la mort et de la résurrection du Christ dans une communauté historique donnée sans prendre le risque d'interpréter le mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ à partir de l'histoire de cette communauté, à partir de ses questions, de ses aspirations, de ses projets et de leurs enjeux. Elle ne peut donc se comprendre et ne peut saisir le sens profond de sa mission en dehors de préoccupations et de quêtes de ceux et celles qui sont concernés par son activité missionnaire⁴⁴. On comprend dès lors cette grande urgence chez lui de forger de nouveaux paradigmes en vue de repenser les formes traditionnelles de vie ecclésiale.

⁴³ Au chapitre cinquième de cette recherche, nous reviendrons abondamment sur le sens et la signification de ce terme et de ce ministère créé et institué par Malula.

⁴⁴ Voir MALULA, « Jésus-Christ notre espérance », dans *OCCM*, vol. 3, p. 193.

6. Méthode et plan de la recherche

Évoquons maintenant le plan et la méthode de notre recherche. Indiquons de prime à bord que notre recherche concerne la dimension ecclésiologique de la pensée de Malula. À cet effet, nous n'aborderons pas pour elles-mêmes les questions strictement théologiques concernant par exemple sa christologie, sa pneumatologie ou encore sa théologie spirituelle. Il convient toutefois de préciser que, si nous les traitons, ce sera toujours en relation avec les préoccupations d'ordre ecclésiologique.

Pour présenter un exposé qui essaie de saisir chez Malula la réalité si mystérieuse de l'Église, nous avons divisé cette recherche en deux grandes parties. La première, formée de trois premiers chapitres, expose, en suivant une démarche synchronique, diachronique et thématique, la genèse et le développement de la réflexion de Malula sur l'Église et sur sa mission. Nous débiterons ainsi au premier chapitre la communication de notre recherche par une approche historique et critique qui comprendra la présentation de l'itinéraire biographique et intellectuel Malula, la brève situation de la ville de Kinshasa et les différentes données du diagnostic qu'il a posé sur la situation socio-politique de l'Église. Il s'agira d'identifier dans ses écrits les situations qui constituent des apories pour la mission de l'Église en Afrique. Nous le ferons à partir du contexte de la colonisation. Ensuite (chapitre 2), nous nous pencherons sur le mouvement de sa critique à partir deux événements : l'accession à l'indépendance du Congo et la tenue du concile Vatican II. Ces deux moments permettront, nous l'espérons, de mieux repérer les divers éléments constitutifs de la crise de l'Église en Afrique et de sa mission.

En prenant acte des éléments constitutifs de la crise de l'Église, nous présenterons au chapitre troisième, dans une approche systématique et thématique la solution proposée par Malula, à savoir la nécessité de la constitution d'une Église authentiquement africaine dont la mission rejoint les hommes et femmes dans leur quête de sens. Nous indiquerons alors les contours d'une l'Église imaginée par Malula, en nous attardant sur le thème de l'africanisation de l'Église. À partir de ce thème, récurrent dans ses

écrits, et en nous appuyant sur la théorie herméneutique du philosophe Paul Ricoeur⁴⁵ et théologique de Claude Geffré sur la constitution de l'identité du soi (il s'agit bien entendu du soi communautaire), nous dégagerons la dimension métaphorique qui sous-tend l'oeuvre de Malula.

Dans la deuxième partie, structurée thématiquement et systématiquement plutôt que chronologiquement, nous chercherons à comprendre les propositions concrètes auxquelles aboutit la réflexion théologique de Malula. Nous examinerons les différents aspects de son projet de refigurer l'Église. En fait, les éléments herméneutiques relevés au troisième chapitre nous seront utiles pour indiquer les implications concrètes de la pensée de Malula sur le besoin de refigurer l'Église et sa mission en Afrique (chapitre 4). Étant donné que sa réflexion représente une réorientation considérable de la vision de l'Église dans le contexte particulier de l'Afrique, nous serons conduits, à ce stade, à interroger le genre d'articulation qu'il établit entre l'Église entière/universelle et l'Église locale/particulière, entre le concept de l'« Église africaine » et la notion théologique de la communion ecclésiale. Le chapitre cinquième reprendra pour sa part trois propositions concrètes auxquelles aboutit sa réflexion. Ainsi l'organisation des ministères, la *refondation* de la vie religieuse et la création d'une liturgie africaine constituent-ils des points de passage, du discours (théologique) à l'action (ecclésiale) concrète. Ils sont des points de transition vers une nouvelle figure de l'Église. De ce point de vue, ils sont des lieux au sujet desquels la réflexion et l'action de Malula se révèlent les plus novatrices et fécondes.

Quant au sixième chapitre, il est une appréciation critique de l'oeuvre ecclésiologique de Malula. À la lumière du long parcours de notre recherche, nous nous efforcerons d'opérer, sur sa contribution, un discernement approfondi et une appréciation critique et sans complaisance par une analyse plus ample. Nous tenterons ainsi de démontrer l'originalité de notre recherche et son apport à la théologie par une vérification de la cohérence de la réflexion ecclésiologique de Malula. Nous engagerons un dialogue serré et rigoureux entre sa pensée et le propos de l'exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*. Aussi en la

⁴⁵ L'apport de Paul Ricoeur et du théologien français Claude Geffré nous sera d'un grand intérêt.

discutant avec d'autres grandes figures de la théologie contemporaine, nous montrerons que la réflexion de Malula apporte une contribution substantielle à l'avancement de la connaissance en théologie.

Nous achèverons notre recherche par une conclusion générale dans laquelle nous montrerons la validité de la réflexion et de l'agir de Malula en faisant ressortir quelques affirmations sous forme de thèses. Nous reprendrons par la suite, de façon très succincte, sa contribution à la réflexion théologique et à la pratique ecclésiale, et nous dégagerons enfin les limites de sa réflexion.

CHAPITRE PREMIER

ITINÉRAIRE BIOGRAPHIQUE DE MALULA ET LE CONTEXTE DE LA GENÈSE DE SA RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Dans les milieux ecclésiaux en Afrique et ailleurs dans le monde, il est fréquent que l'homme d'Église que fut le cardinal Malula fasse ombrage à la dimension réflexive de son oeuvre. On a surtout été rapidement fasciné par le grand artisan de l'africanisation l'Église¹, le « père du rite congolais »² et « l'initiateur du ministère des *bakambi* »³. Mais, le chantier de son écriture, particulièrement de sa genèse, n'a pas encore été déchiffré pour lui-même.

Le propos de ce chapitre est d'ambition limitée. L'un de ses objectifs n'en est pas moins de tenter de combler cette lacune en montrant que la réflexion de Malula n'émerge pas de nulle part : elle est née dans un contexte particulier et singulier dont il n'est pas inutile de rappeler les grandes lignes. Comprendre les conditions d'émergence ainsi que le contexte sociohistorique, culturel, politique et ecclésial du développement de sa réflexion théologique, tel est l'essentiel du propos de ce chapitre. Il s'agira en somme d'acquérir une information de base et un guide de lecture permettant de saisir la portée et la pertinence de sa pensée à partir de son questionnement initial. Nous formulerons par la suite des interrogations sur cette réflexion théologique naissante. C'est donc la recherche de ce contexte et de ses contours que nous prenons comme fil conducteur des lignes qui suivent.

¹ Le cardinal Bernardin Gantin considère Malula comme le « pionnier de l'africanisation »; voir Bernardin GANTIN, « Homélie à l'occasion de la messe célébrée en mémoire du cardinal Malula. Rome le 21 juin 1989 », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, Saint-Paul, 1990, p. 37. Voir aussi Henri TING, « La mort du cardinal Malula, archevêque de Kinshasa. Le père du rite zaïrois », dans *Le Monde*, 16 Juin 1989 ; « Le grand artisan de l'africanisation du christianisme », dans *La libre Belgique*, 14 juillet 1989.

² Henri Ting titrait sa chronique sur Malula dans le journal *Le Monde* comme suit : « Le père du rite zaïrois »; voir Henri TING, « Le père du rite zaïrois », dans *Le Monde*, 16 juin 1989.

³ MONSENGWO PASINYA, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre lors de la messe des funérailles », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée*, p. 55.

Or la réflexion de Malula est née dans le contexte d'un contentieux historique ayant des causes structurelles et doctrinales profondes. Il s'agit de l'époque où le Congo Belge vivait avec une particulière intensité la rencontre d'un christianisme fortement marqué par la culture occidentale et par celle des peuples congolais profondément attachés à leurs propres traditions religieuses. Il ne s'agit pas seulement d'un affrontement théologique entre deux religions concurrentes, le christianisme d'une part et les traditions religieuses africaines de l'autre, mais aussi de la confrontation entre deux univers socio-culturels, celui de la civilisation occidentale et celui des peuples congolais. Les écrits de Malula attestent abondamment que cette situation était le symbole d'une crise générale. Dans ce contexte, l'imaginaire collectif des peuples congolais assimilait sans peine le christianisme au modèle occidental impérialiste et dominant.

Ce premier chapitre comportera cinq axes d'entrée. Dans un premier temps, nous retracerons les grandes lignes de l'itinéraire biographique de Malula. Ensuite nous présenterons à grands traits l'histoire de la ville et de l'Église de Kinshasa. Cette présentation sera suivie de l'étude de la lecture que fait Malula de la situation de crise de l'Église durant les dernières années de l'ère coloniale, précisément entre 1946 et 1959. Il sera notamment question d'éclairer les enjeux de cette crise et d'en définir autant que possible l'étendue. Il va sans dire que nous n'avons pas l'intention de présenter une étude exhaustive sur une question aussi rebattue que le colonialisme, encore moins d'en simplifier les enjeux⁴. Nous souhaitons simplement reprendre quelques-unes des interrogations qui affleurent dans les écrits de Malula et dans les marges de ceux-ci afin de tenter de repérer la genèse de sa réflexion. Viendra alors, dans la quatrième partie, le temps de nous interroger avec lui sur les causes de cette crise. Enfin, dans une analyse évaluative et critique, nous considérerons ce qui, dans cette première phase de sa réflexion, apparaît comme l'amorce d'un projet d'ouverture de chemins nouveaux.

⁴ Sur le thème de la colonisation belge, plusieurs études ont été entreprises sous différents angles, notamment sous l'aspect politique, anthropologique, sociologique, théologique, historique, philosophique. Loin de servir du réchauffé, notre intention consiste simplement à vouloir comprendre les traits dominants de l'environnement social, politique et religieux dans lequel Malula a amorcé sa première réflexion.

1. ITINÉRAIRE BIOGRAPHIQUE DE MALULA : LE SENS DE SA VIE

Chercher à repérer le contexte de l'émergence de la réflexion de Malula suppose inévitablement la prise en considération et le suivi de l'itinéraire d'une vie depuis ses origines, dans la singularité de son existence et de ses engagements. Mais c'est aussi retrouver le prisme d'un homme présent dans la plupart des questions qui, en Afrique et particulièrement au Congo, ont été l'enjeu des débats socio-culturels, politiques et religieux au tournant de la seconde moitié du 20^{ème} siècle. L'objectif de cette section est de présenter le sens de la vie individuelle de Malula et son articulation dans l'histoire de l'Église au Congo et en Afrique. Prendre connaissance d'un tel itinéraire atteste, comme nous le montrerons, sa capacité d'intervention constante dans les grands enjeux qui traversent la société africaine contemporaine.

Notre relecture des écrits de Malula nous a conduit à situer son itinéraire dans quatre grandes périodes. La première période va de l'année 1917 (date de sa naissance) aux bouleversements entourant la seconde guerre mondiale (l'année 1945 correspond aussi à la fin de sa formation). Elle inclut la présentation de son milieu familial. Ensuite, la deuxième période, de 1946 à 1959, correspondant, en amont au début de son ministère comme prêtre et à l'après-guerre, en aval à son ordination épiscopale, à la veille de l'indépendance du Congo et à l'annonce du concile Vatican II⁵. Durant cette période, le Congo et, de manière générale, l'Afrique, longtemps chargés par l'épaisseur de l'histoire coloniale, voyaient sourdre de toutes parts des mouvements anticolonialistes. Dans ce contexte, le visage de la société et de l'Église s'en trouvait profondément modifié. La troisième période, de 1960 à 1972, correspond, d'une part à la date de l'indépendance du Congo et de la plupart des pays africains; d'autre part elle culmine vers le

⁵ Le choix de ces deux dates n'a rien d'arbitraire. Il obéit à une logique interne qui ressort de l'itinéraire même de la pensée de Malula. En amont 1946 et en aval 1959, constituent les deux bouts d'un premier arc de compréhension de sa pensée et de ses écrits. En effet, l'année 1946 marque le début de son ministère presbytéral et elle évoque le lendemain de la deuxième guerre mondiale. Cette date correspond aussi, dans le contexte de la politique coloniale belge, à un début de nouvelle configuration du paysage social et politique marqué par de profonds changements dans la vie de la colonie belge. À l'autre bout, l'année 1959 est celle de son ordination épiscopale et de l'érection des diocèses au Congo en remplacement des vicariats apostoliques. Sur le plan social et politique, elle correspond surtout aux émeutes particulièrement sanglantes de Kinshasa à la veille de l'indépendance du Congo. Dans l'Église, cette année est celle de l'annonce par le pape Jean XXIII du concile Vatican II.

grand conflit entre l'Église au Congo et le pouvoir dictatorial de Mobutu. Malula est l'un des rares évêques congolais à avoir eu de plus près une expérience directe de cette situation. La dernière période commence après les bouleversements relatifs au conflit susmentionné et s'achève avec sa mort en 1989. Voyons maintenant de façon chronologique les quatre moments marquants de sa vie.

1. 1. Années de formation

1. 1. 1. Milieu familial, études primaires et secondaires⁶

Les commencements ordinaires d'une vie passent toujours par l'enfance, l'école et la jeunesse. Joseph Albert Malula voit le jour le 17 décembre 1917 dans une famille catholique. Son père, originaire de la province du Kasai dans le centre du Congo, a reçu une solide formation de menuisier à la Colonie Scolaire de Boma, dans l'ouest du Congo, école tenue jadis par les Frères des Écoles Chrétiennes. Sa mère, Joanne Bolumbu, vient du nord du Congo, précisément de la province de l'Équateur⁷. Accueillie au pensionnat des Sœurs de la Charité de Moanda, elle apprend, à l'instar d'autres jeunes filles de l'époque, à lire, à écrire et à coudre. C'est là, dans la province du Bas-Congo, durant leurs années de formation, que Remacle et Joanne se rencontrent et célèbrent leur mariage pour le meilleur et pour le pire. À l'issue de leur union, le jeune couple quitte le Bas-Congo pour s'établir définitivement à Kinshasa, alors Léopoldville⁸.

⁶ À propos de premières années de la formation et du ministère de Malula, nous nous référons surtout à la première esquisse bibliographique de Eugène Moke. Voir Eugène MOKE, *Itinéraire et mémoires, souvenirs personnels*, Kinshasa, Fondation cardinal Malula, 1993 ; voir aussi Léon de SAINT MOULIN, éd., *Oeuvres complètes du cardinal Malula, vol 1. Introduction générale, table et index*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997 ; Césarine MASIALA, *Le cardinal Malula. Des secrets pour les jeunes*, Kinshasa, Le Sénevé, 2000 ; de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée*, Kinshasa, Saint-Paul, 1990 ; François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, Kinshasa, Jean XXIII, 1998.

⁷ Une étude sociologique de la période coloniale mettrait sûrement en évidence l'impact de la politique coloniale belge sur l'exode démographique rurale vers les centres urbains.

⁸ Voir Annexe 1. Cartographie de la ville de Kinshasa.

Malula naît donc dans une famille ordinaire de Kinshasa ; mais peut-être la simplicité de sa famille et de sa jeunesse nous invite-t-elle à chercher plus attentivement, sous les eaux tranquilles, le courant secret qui a animé une vie toute séduite par l'amour du Christ et des siens. Cinquième d'une famille de huit enfants, il fréquente, de 1924 à 1929, l'école primaire Sainte-Anne, dirigée à l'époque par le mythique père Raphaël de la Kéthulle, communément connu à Kinshasa sous le nom affectueux de *Tata Raphaël*⁹. Celui-ci exerce rapidement une influence décisive sur son avenir¹⁰. Repéré en effet par lui comme un élève particulièrement doué, Joseph est envoyé en 1930 au petit séminaire Mbata Kiela, dans le Bas-Congo, l'une des prestigieuses écoles de l'époque fondée et tenue par les Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie, mieux connus sous le nom des *Scheutistes*. Mais, comme le fait remarquer son ami Eugène Moke¹¹, Malula ne commencera les études secondaires qu'en 1931 après avoir achevé « pendant quelques mois la 7^e Préparatoire »¹². Moke signale singulièrement la précocité de Malula en indiquant par exemple que, lorsqu'il était envoyé au petit séminaire¹³, il n'avait pas encore achevé ses études primaires¹⁴. Là, il

⁹ Le père Raphaël de la Kéthulle, missionnaire belge appartenait à la congrégation des pères du Cœur Immaculé de Marie, appelés communément les *scheutistes*, du nom de la petite ville de Scheut en Belgique. Ces pères forment une congrégation exclusivement des missionnaires. Le fondateur, Théophile Verbist (né en 1823), devient après son ordination, aumônier d'une communauté de Sœurs de Notre-Dame de Namur. Celles-ci lui permettront d'entrer en contact avec l'univers des missions. C'est ainsi qu'il fonda en 1885 à Scheut, près de Bruxelles, la congrégation des Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie. Trois ans après la création par la Conférence de Berlin de l'État Indépendant du Congo (EIC) en 1885, les missionnaires Scheutistes seront parmi les premiers missionnaires à fouler le sol du Congo Belge, inaugurant ainsi ce que les historiens de l'Église au Congo appellent « la seconde évangélisation du Congo ». Le père Raphaël est connu à Kinshasa notamment parce que c'est lui qui fit construire le premier stadium sportif congolais de grande envergure, qui porte encore son nom.

¹⁰ C'est sans doute de cette époque que datent les premiers contacts de Malula avec les missionnaires du Cœur Immaculé de Marie. Même s'il ne devint pas *scheutiste*, l'influence sur lui de cette congrégation se devine, car on sait qu'il a gardé des liens très étroits, sa vie durant, avec elle.

¹¹ Malula cheminera, du petit au grand séminaire, en compagnie d'un de ses grands amis, Eugène Moke, lequel lui a consacré la première esquisse biographique; voir Eugène MOKE, *Itinéraire et mémoires, souvenirs personnels*, Kinshasa, Fondation cardinal Malula, 1993. Cet ouvrage est un texte bref, mais prestigieux, devenu rapidement un indispensable outil de recherche sur Malula.

¹² MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 25.

¹³ Au petit séminaire de Mbata-Kiela, Malula fit la connaissance d'un autre Joseph, Kasa Vubu, celui-là même qui deviendra en 1960 le premier président élu de la jeune République Démocratique du Congo. Il rencontrera aussi Paul Lomami, célèbre écrivain congolais des années 1970. Dans le conflit qui éclata en 1960 entre Kasa Vubu, Président, et Lumumba, Premier ministre, et qui fit basculer le Congo dans une période sombre, certains historiens accusent l'Église catholique d'avoir pris parti pour Kasa Vubu contre Lumumba. D'autres n'hésitent pas à reprocher à Malula d'avoir pris parti pour son ami Kasa Vubu (catholique) contre Lumumba (protestant).

¹⁴ Voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 25.

commença la sixième latine¹⁵ ainsi que son premier apprentissage à la vie spirituelle. Sa confiance en ses capacités intellectuelles et humaines s'affirmait sans nuances à travers son goût pour les études, la lecture et la musique. Très vite, il se révèle un élève extrêmement brillant, particulièrement en mathématique, en latin, en français et surtout en initiation philosophique¹⁶. Comme le souligne encore Moke, étant donné que, en philosophie, « il s'agit de développer l'intelligence par la logique, la critique, la réflexion profonde, la métaphysique...là, Joseph s'est senti à l'aise »¹⁷.

Mais le jeune Joseph ne terminera pas ses études secondaires à Mbata Kiela. En fait, à la suite de l'érection en 1934 par Rome du nouveau vicariat apostolique du Mayombe et, du même coup, de sa séparation du vicariat de Léopoldville, Malula est transféré du séminaire de Mbata Kiela à celui de Bolongo dans le nord du Congo. Dans un texte, qui est une relecture de son itinéraire durant cette période, il revient sur cet événement qu'il considère comme un tournant dans son cheminement :

[...] encore jeune, j'ai pris la dernière décision irrévocable et inconditionnelle de me consacrer à Dieu dans la prêtrise, pour le service de notre peuple. C'est à partir de Bolongo que j'ai mis la main à la charrue et je n'ai plus regardé en arrière. À Bolongo, Dieu a mis sur l'itinéraire de ma vie, des formateurs sûrs, généreux et dévoués [...]. Enfin, c'est à Bolongo que je suis allé améliorer un peu mon lingala de Kinshasa, langue que je devais utiliser plus tard dans la transmission de la Parole de Dieu à mon peuple¹⁸.

Quoi qu'il en soit des circonstances prématurées de cette décision, on peut supposer qu'il s'agit d'une première prise de conscience plus ou moins claire de son choix à devenir prêtre.

¹⁵ Malula a suivi à l'école secondaire ce qu'on appelait à l'époque les Humanités Gréco-latines; voir à ce sujet : MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 25. Il est à remarquer que la conception de l'enseignement secondaire de l'époque, largement inspirée du modèle belge, était axée sur la connaissance des auteurs classiques latins et, dans une moindre mesure, grecs. La visée en était l'accès à la langue de l'Église, celle dans laquelle sont traduits les textes sacrés et dans laquelle est célébrée la liturgie. Ainsi dans les institutions secondaires tenues par des missionnaires, particulièrement celles des pères Scheutistes, des jésuites et des Frères des Écoles chrétiennes, qui dominaient l'enseignement secondaire au Congo durant plusieurs décennies, la culture scolaire était conjointement latine et chrétienne. Elle intégrait l'humanisme occidental antique à la pensée chrétienne et l'on se préoccupait encore fort peu de l'étude des cultures africaines. La notion même de littérature renvoie à la connaissance des textes antiques et elle embrasse tous les domaines du savoir. On enseignait la rhétorique antique. L'organisation de l'enseignement demeurait proche du modèle humaniste. La finalité de cet enseignement n'était pas seulement humaniste. En fait, l'acquisition d'un savoir humanitaire et l'art du discours étaient au cœur de l'apprentissage. Aussi, les textes latins étaient-ils appréhendés comme modèles d'écriture ; mais la finalité de l'enseignement était aussi religieuse et morale. Dans la description que Eugène Moke fait de cette formation on voit ressortir toutes ces dimensions; voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 25-34.

¹⁶ Voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 25-28.

¹⁷ MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 28

¹⁸ MALULA, « Message à l'occasion des festivités marquant le cinquantenaire du petit séminaire N. D. Bolongo-Molongo, 1984 », dans OCCM, vol. 6, p. 75.

1.1.2. Préparation au ministère presbytéral

Après ses études secondaires, le jeune homme de vingt ans entame en 1937 les études post-secondaires au grand séminaire Christ Roi de Kabwe situé au centre du pays. Il y passera trois ans dans l'initiation à la philosophie et cinq à la théologie. Il en ressortira chez lui, écrit Moke, une grande passion pour ces deux disciplines :

Joseph s'y plaît énormément et développe son sens de recherche et de rigueur métaphysique. Jamais satisfait des exposés magistralement donnés par les pères professeurs, il voulait toujours aller au fond des questions. Il aimait les subtilités philosophiques et théologiques [...]. Son admiration pour certains de ses professeurs se double désormais d'un amour prolongé pour les deux disciplines¹⁹.

Son appréciation par ses enseignants et ses collègues étudiants ne laissent planer aucun doute quant à ses aptitudes intellectuelles : « Et puisque la philosophie l'amusait beaucoup, note Moke, Joseph fut chargé comme répétiteur de leçons à deux des nôtres, qui digéraient mal ces branches abstraites »²⁰. Les études philosophiques et théologiques ont indéniablement laissé une empreinte indélébile sur Malula. Riche de la culture philosophique et théologique, il n'aura de cesse, tout au long de ces années d'apprentissage, de se porter avec empressement et passion au-devant des défis qui venaient ébranler ses convictions²¹.

Évoquant le début du parcours théologique de Malula, Moke rapporte qu'une étape décisive était commencée pour lui:

Les études prennent une allure de prière humble devant la Parole de Dieu et celle de l'intériorisation de la vie. Le Christ-Roi, patron du séminaire devient peu à peu une réalité pour laquelle on peut donner sa vie

¹⁹ « La philosophie, écrit Eugène Moke parlant de Malula, lui apparaît comme un jeu d'une subtilité déconcertante. Le professeur devait bien préparer ses leçons. Et il le savait car, je me rappelle qu'une fois, Joseph l'avait presque acculé par une question concernant la convertibilité de cet adage métaphysique: *Onane ens est bonum. Bonum et ens convertuntur*. Le professeur s'est tiré d'affaire évidemment mais quasi *per ignem*, à travers le feu, comme nous le disions »; voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 43.

²⁰ MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 43.

²¹ Voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 44.

et sa jeunesse. Cinq années se passent ainsi dans la discipline, dans la connaissance de soi-même, dans la recherche de Dieu, dans la prière et dans l'amour croissant de Dieu²².

Il faut peut-être encore donner un éclairage sur la place de la formation philosophique et théologique dans la vie de Malula. En fait, elles ont été pour lui un objet de grande passion. Le séminaire figurait chez lui, non seulement comme une étape dans sa formation en vue du ministère presbytéral, mais encore comme un lieu de partage culturel, de relation fraternelle et comme un espace quasi récréatif. La formation, écrit Moke, représentait pour lui un moment de plaisir²³. En effet, durant ces années de formation, Malula fut un étudiant tiraillé entre, d'une part une propension à l'amusement, une joie d'être qu'il cultivait par son caractère d'élève chaleureux et, d'autre part un goût précoce pour la spéculation, qui le conduisit à formuler très tôt des questions pertinentes. C'est durant ces années qu'il a commencé à se poser des questions aussi fondamentales que celle du rapport entre l'Église et la vie d'un peuple, celle du rôle du prêtre dans la vie d'un peuple ou encore celle sur le fait colonial²⁴.

Durant sa formation, il développa rapidement un goût très prononcé pour la lecture. Ceux et celles qui l'ont côtoyé reconnaissent unanimement que ce fut un dévoreur de livres. Il y passait des journées entières. Il se plongeait dans les écrits des pères de l'Église, particulièrement d'Augustin, de Cyprien. Après Pascal, il découvre avec enthousiasme les grands philosophes modernes. Mais la rencontre décisive sera l'oeuvre de Saint Thomas dont il découvre la rigueur et l'esprit de méthode. Il s'appliquera plus tard à la même rigueur ; mais il saura réagir au côté systématique et doctrinal du thomisme. Car sa condition d'élève lui a très tôt appris à développer un sens élevé de l'analyse critique.

En 1944, Joseph achève ses études de théologie. Après une année de stage au petit séminaire de Bokoro, il est ordonné prêtre le 9 juin 1946 au stade Reine Astrid à Léopoldville en compagnie de son condisciple et ami, Eugène Moke. Son ministère presbytéral peut commencer.

²² MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 46.

²³ Voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, 43-46.

²⁴ Voir MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 43.

1.2. Les premières années de ministère : de 1946 à 1959

Après son ordination, Joseph est d'abord professeur dans un petit séminaire à Bokoro. Quelques mois seulement après cette première affectation, il devra acquiescer à la demande formulée par Monseigneur Scalais, vicaire apostolique de Kinshasa, le nommant vicaire à la paroisse Saint Pierre, puis l'invitant à prendre la charge de la paroisse Christ-Roi et, plus tard, celle de Saint Pierre : deux des plus anciennes et plus grandes paroisses de Léopoldville. Premier prêtre autochtone à exercer la charge de « curé » à Kinshasa, alors bastion belge de l'Église missionnaire et coloniale, la nouvelle de cette nomination se répand comme une traînée de poudre et fait une forte sensation à travers tout le Congo Belge. Témoin privilégié de ses premiers parcours, son ami Eugène Moke écrit à ce sujet : « À vélo, il rend visite à ses paroissiens qui s'attachent de plus en plus à lui »²⁵. En si peu de temps, le « petit curé noir » avait acquis une notoriété dépassant le cadre de son ministère et de sa paroisse. Surnommé par ses compatriotes et par la population belge du Congo de « prêtre noir à la soutane blanche », sa renommée est de plus en plus grandissante. Écoutons Moke à ce sujet :

L'abbé Joseph se montre très dynamique. Mais certains évêques missionnaires regardent avec un certain scepticisme sa vigueur dans la prédication, son éloquence, son zèle apostolique, sa capacité de gouverner sa grande paroisse, sa vision de l'Église et son sens de travail en équipe. Cependant, monseigneur Scalais, son évêque est demeuré confiant en son jeune curé. La réputation de Joseph provoqua une telle curiosité qu'un évêque, venu des Régions, Monseigneur De Hemptine du Katanga, vint à Kinshasa pour voir ce prêtre indigène à qui l'on avait confié une paroisse en pleine ville de Kinshasa. Il le vit... et il crut. Plus de préjugés... car l'esprit est à l'œuvre même chez les 'païens'²⁶.

Les qualités de pasteur du jeune prêtre, le regard qu'il porte sur la situation coloniale, sa vision de l'avenir de l'Église au Congo et la densité de ses enseignements lui assurent régulièrement un auditoire pléthorique dans l'église. Durant ces premières années, qui coïncident avec l'émergence de la vague de la décolonisation, Malula devient, à Léopoldville, l'une des chevilles pensantes de la société. Sa réflexion est

²⁵ MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 54.

²⁶ MOKE, *Itinéraire et mémoires*, p. 55.

placée sous le signe de deux considérations critiques : le déracinement culturel, produit de la situation coloniale, et la nécessité pour l'Église missionnaire de se distancer du pouvoir colonial. Perçu par les tout premiers jeunes intellectuels congolais comme un guide attachant, Malula est souvent sollicité pour l'animation de plusieurs mouvements chrétiens, parmi lesquels l'*Action Catholique*, et il est fondateur de la *Ligue des Évolués Catholiques du Congo*²⁷. En outre, il initie la création du *Mouvement Familial Chrétien*, un espace de rencontre et de réflexion, destiné particulièrement aux jeunes et aux jeunes couples. Partageant leurs aspirations, il se joint à ceux qui, durant cette période, commencent à s'interroger sur la situation coloniale et sur son impact sur l'Église et sur la société congolaise en générale. Dans cette conjoncture sociale et politique plutôt sulfureuse, sur fond de malaise populaire, Malula tente déjà à sa façon de réaliser la conjonction entre l'Église et l'expérience historique des peuples congolais.

1. 3. Malula évêque : de l'indépendance du Congo au grand conflit Église-État (1960 à 1972)

Nommé vicaire apostolique auxiliaire en 1959, tout juste avant l'érection de Léopoldville en diocèse et quelques mois avant l'indépendance du Congo, Malula devient archevêque de Kinshasa en 1964. Troisième évêque autochtone congolais²⁸, il interprète sa nomination comme un événement particulièrement significatif pour l'avenir de l'Église au Congo²⁹. La première grande décision dont il devra assumer la paternité et la responsabilité – à savoir la fondation d'une communauté religieuse - le propulse, à son corps défendant, sur le devant de la scène nationale et internationale. Considéré aujourd'hui comme

²⁷ Comme nous le montrerons au deuxième chapitre, la Ligue des Évolués du Congo, fondée par Malula, fut à l'origine d'un retentissant manifeste qui déclencha de façon décisive la marche vers l'indépendance du Congo.

²⁸ Le premier évêque congolais autochtone fut Pierre Kimbondo de Kisantu (en 1956) et le deuxième, Joseph Nkongolo (1959), d'abord évêque de Luebo, puis de Mbuji-Mayi.

²⁹ Dans l'allocution à l'occasion de son ordination, Malula comprend son ministère épiscopal comme un signe évident et comme la réalisation de son rêve d'« une Église congolaise dans un État congolais », voir MALULA, « Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 49.

« l'un des fondateurs des Églises d'Afrique, l'une des pères et une figure de la patristique africaine »³⁰, Malula était déjà dès cette époque un des hommes d'Église et intellectuels africains les plus en vue dont la pensée et l'activité ne peut se résumer en un mot ou en une étiquette, car il possédait une aptitude remarquable à se réinventer.

Après sa nomination comme premier évêque congolais de Kinshasa, Malula doit faire face à une série de défis dans plusieurs domaines : tout d'abord, il doit accompagner l'immense attente suscitée dans la plupart des pays africains par la vague des indépendances et par la tenue du Concile Vatican II. Par ailleurs, il doit faire face, non seulement au besoin ressenti d'une compréhension renouvelée de l'Église et de sa mission dans le contexte précis de l'Afrique, mais aussi au défi que pose la résurgence de nouvelles idéologies politiques africaines basées sur la revendication des identités culturelles traditionnelles. Il devra affronter l'étendue et la complexité des champs de la mission de l'Église suite à l'exode massif et croissant des populations rurales vers les nouvelles agglomérations urbaines, la naissance de la sanglante dictature de Mobutu, la croissance du phénomène de la pauvreté, etc. Ce flux de défis l'amène à amorcer une réflexion sur la nécessité de l'*africanisation de l'Église*³¹. Ce thème sera repris et raffiné en prenant comme perspective le rôle du véritable sujet historique dans la construction des Églises authentiquement africaines et la prise en compte des problèmes sociaux et politiques majeurs qui se posent aux peuples d'Afrique : le néo-colonialisme, l'injustice sociale, la pauvreté, etc.

Cette dimension socio-politique de la pensée et de l'action de Malula rencontrera la plus grande répression que l'Église au Congo ait jamais subie de la part du pouvoir dictatorial de Mobutu. Victime d'une campagne agressive d'intimidation et d'isolement orchestrée par Mobutu, Malula n'échappera que d'extrême justesse, quelques années plus tard, à une exécution programmée. Il fut ainsi envoyé en exil forcé à Rome. Exilé, il ne laissait pourtant aucune occasion pour exhorter et reconforter le peuple de Dieu

³⁰ SAINT MOULIN (de), « Introduction générale » dans *OCCM*, Vol. 1, p. 7.

³¹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », dans *OCCM*, vol. 3, p. 50.

formant l'Église locale de Kinshasa ainsi que toute l'Église au Congo. Six mois plus tard, à la faveur de l'intervention personnelle du pape Paul VI, il a pu retourner au Congo. Cette période sera consacrée au bilan qu'il fera de son activité. Il s'en dégagera avec diverses réflexions.

1. 4. De 1973 à 1989 : de l'après crise à sa mort

Cette dernière étape de la vie de Malula l'entraîne dans un vaste travail de mise en oeuvre de l'Église. Il avait déjà touché à cette question de diverses façons, en s'intéressant notamment aux éléments qui assurent la cohésion et l'identité d'une Église particulière et d'une communauté chrétienne. L'organisation des ministères dans son diocèse avec la création d'un ministère pour laïques, appelés *Bakambi*, l'urgence de redéfinir l'Église à partir de petites communautés chrétiennes, la promotion et la mise en oeuvre d'une liturgie chrétienne d'expression africaine, (appelée communément « rite zaïrois » ou « rite congolais » de la messe), l'implication de l'Église dans des questions touchant le développement et la justice sociale, feront rapidement le remarquable succès de son oeuvre. Penseur brillant, Malula ne se contente pas de décrire, mais s'engage tout entier dans ce qu'il fait.

En cette dernière période, sa réflexion était devenue une fascinante exploration du rôle de l'Évangile dans le développement d'une communauté humaine. En ce sens, il fut certainement animé par une éthique de la conviction, pour reprendre les mots du sociologue Max Weber³². Le feu révolutionnaire qui l'animait dans les années 1950-1960 était toujours là, mais il avait pris d'autres formes, qui faisaient davantage appel à la pratique et au dialogue qu'à l'écriture. Cette éthique de la conviction est

³² Voir Max WEBER, *Le savant et le politique*, traduit de l'allemand par Julien FREUND, 2^e édition, Paris, Union générale d'édition, 1963, p. 172-174.

accompagnée par une éthique de la responsabilité³³ : le cardinal Malula possède en effet un sens aigu de responsabilité attachée à l'exercice de la parole et de l'agir.

En tant qu'évêque, il a assumé les fonctions du vice-président de la Conférence nationale des évêques du Congo et du président du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM). Il a pris une part active au concile Vatican II (1962-1965) en contribuant grandement à la rédaction du fameux document *Sacrosanctum Concilium*, sur la liturgie. En plus d'avoir coprésidé le Synode des évêques de 1985, il a surtout participé comme membre dans plusieurs commissions de ces Synodes romains.

Mis à part les axes mentionnés, son activité pastorale est caractérisée, entre autre, par ses implications dans le processus de l'indépendance du Congo, sa participation au débat relatif à la reconnaissance de la théologie africaine, son souci pour la famille chrétienne, pour la formation des prêtres, la création d'une communauté religieuse féminine dont le style de vie est encore à ce jour le point de référence en Afrique, l'organisation pastorale de l'archidiocèse de Kinshasa, la création des lieux de formation pour prêtres et agents laïques de pastorale, la convocation d'un synode diocésain qui eut un retentissement sans précédent à travers toute l'Afrique, ses participations actives aux débats des Semaines théologiques et philosophiques de la Faculté catholique de Kinshasa, ses prises de positions en matière de justice sociale et en faveur des droits des femmes et des pauvres. Il meurt en 1989 alors que se précisait en lui le projet de la création d'un institut africain de missiologie³⁴.

Cet itinéraire biographique nous a permis de suivre le sens de la vie de Malula à travers ses grandes lignes. Mais, on ne peut pas comprendre la genèse de sa réflexion sans prendre en considération la ville de Kinshasa³⁵, ce milieu qui, comme rien au monde, l'a radicalement façonné.

³³ Voir Paul RICOEUR, « Le concept de responsabilité », dans *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

³⁴ Repris par les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, ce projet cher à Malula s'est concrétisé avec la création, au sein de l'institut Eugène de Mazenod de Kinshasa, d'une « Chaire de Missiologie cardinal Malula ».

³⁵ Voir annexe A sur la cartographie de la ville de Kinshasa.

2. KINSHASA : UNE VILLE ET UNE ÉGLISE LOCALE

Kinshasa, comme espace urbain et humain, occupe une place de choix dans la vie et la pensée du cardinal Malula. Nul autre n'a peut-être été aussi fier de ses origines et de son appartenance kinois que le fut Malula. Mais que sait-on exactement de l'origine et de l'histoire de cette ville si chère à lui ?

D'après l'historien jésuite Léon de Saint Moulin, « l'origine de Kinshasa remonte au moins au XVI^e siècle »³⁶. On doit toutefois la découverte de la ville de Léopoldville à un journaliste explorateur de l'Afrique équatoriale, nommé Henry Morton Stanley (de son vrai nom John Rowlands), originaire du Pays de Galles³⁷. Durant ses expéditions en Afrique équatoriale, à la recherche de la source du Nil, il s'installa au site exceptionnel de la baie de *Ngaliema*³⁸ située sur la rive gauche du fleuve Congo, au nord-ouest de l'actuelle ville de Kinshasa. C'est à cet endroit que, après avoir signé un pacte avec le chef coutumier, il établit en 1879 un comptoir qui lui aurait permis d'explorer l'ensemble du bassin du Congo. Il lui donna le nom de Léopoldville, en l'honneur du commanditaire principal de l'expédition, le Roi Léopold II de Belgique. Par la suite, la baie (Pool Malebo) servit de premier port, et ses rives accueillirent les premières implantations européennes³⁹.

³⁶ Léon de SAINT MOULIN, « Contribution à l'histoire de Kinshasa », dans *Zaire-Afrique*, 108 (octobre 1976), p. 461. Sur la préhistoire de Kinshasa, voir surtout les pages 461 à 464; voir aussi Léon de SAINT MOULIN, « Les anciens villages des environs de Kinshasa », dans *Études de l'histoire africaine*, 2 (1971), p. 83-119 ; Léon de SAINT MOULIN, « Paul Imbali et Marc Kimpe : deux informateurs importants concernant les anciens villages des environs de Kinshasa », dans *La nouvelle histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts à Frans Bontinck*, sous la direction de, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 21-34 ; François BONTINCK, « Mbanza Lemba et les origines de Kinshasa », dans *Zaire-Afrique*, 173 (1983), p. 169-183 et la deuxième partie de l'article : « Mbanza Lemba et les origines de Kinshasa », dans *Zaire-Afrique*, 174 (1983), p. 241-258.

³⁷ Pour une meilleure connaissance de la ville de Kinshasa, entre 1955 et 1965, nous suivrons Marc PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1984, p. 17-46 et Léon de SAINT MOULIN, « Contribution à l'histoire de Kinshasa », p. 461-473. Sur les récits du voyage de Stanley, voir H. M. STANLEY, *Cinq années au Congo, 1879-1884*, Paris, Hachette, 1885.

³⁸ Voir PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 17-20 ; BONTINCK, « Mbanza Lemba et les origines de Kinshasa », p. 241-258 ; de SAINT MOULIN, « Contribution à l'histoire de Kinshasa », p. 461-473.

³⁹ Voir KOLONGA MOLEI, *Kinshasa. Ce village d'hier*, Kinshasa, Éditions SODIMCA, 1979, p. 2-5.

Le hameau de Kinshasa, auquel la capitale doit son nom actuel - on avait recensé soixante-six villages antérieurs à Stanley sur le site occupé par la ville actuelle⁴⁰ -, se dressait là où aujourd'hui se trouve le centre ville et était chronologiquement le centre commercial le plus ancien et le plus important⁴¹. En 1920, Kinshasa et Léopoldville étaient réunies en une seule circonscription dont le nom sera Léopoldville⁴². À la naissance de Malula (1917), Léopoldville n'avait pas encore le statut de district urbain. Elle ne le sera en effet qu'en 1923⁴³. À cette même année, elle devint juridiquement la capitale de la colonie belge - rôle assumé jusque-là par la ville de Boma situés dans la Bas-Congo, jugée trop excentrique – tandis que le nom de Kinshasa sera réservé à l'une des cités destinées à la population noire de Léopoldville⁴⁴. Avec une superficie d'environ 45 km², la population du nouveau district urbain est alors estimée à près de 20.000 habitants. À la fin de la deuxième guerre mondiale, elle passera à 100.000 puis à 400.000 à l'indépendance du Congo (1960)⁴⁵. En 1966, sous Mobutu, Léopoldville devient Kinshasa. La loi du 5 janvier 1975 lui confère le statut particulier de province, avec la création des nouveaux organes administratifs.

Actuellement, la capitale congolaise compte vingt-quatre arrondissements et plus de cent quartiers. En raison de son statut administratif et politique particulier, et de sa démographie galopante, elle connaît une très forte concentration de l'activité économique ainsi que des services commerciaux et culturels. Aussi, a-t-elle crû géographiquement de manière tentaculaire (s'étendant de l'est à l'ouest sur plus de 60 kilomètres et du nord au sud sur 20 kilomètres) et démographiquement de façon exponentielle,

⁴⁰ Voir de SAINT MOULIN, « Les anciens villages des environs de Kinshasa », p. 83-119 ; de SAINT MOULIN, « Paul Imbali et Marc Kimpe : deux informateurs importants concernant les anciens villages des environs de Kinshasa », dans MABIALA NGOMA, p. 21-34.

⁴¹ Voir PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 5.

⁴² Voir PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 16.

⁴³ Voir de SAINT MOULIN, « Contribution à l'histoire de Kinshasa », p. 465 ; PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 16.

⁴⁴ Voir PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 16.

⁴⁵ Voir Léon de SAINT MOULIN, « Quelle est la population de Kinshasa? », dans *Congo-Afrique*, 10 (1970), p. 65-77 ; de SAINT MOULIN, « Contribution à l'histoire de Kinshasa », p. 468-469 ; PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 17-27 ; CONGO BELGE, *Enquêtes démographiques. Cités indigènes de Léopoldville*, Léopoldville, septembre 1957, p. 3-16 ; OFFICE NATIONAL DE LA RECHERCHE ET DU DÉVELOPPEMENT, INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE, *Étude socio-démographique de Kinshasa*, 1967, Kinshasa, 1967, p. 29-37.

passant de 20.000 habitants en ses débuts (1923) à 400.000 à l'époque de l'indépendance (1960) et à 8.000.000 aujourd'hui⁴⁶.

2. 1. Configuration géographique et statut urbain de Kinshasa

Avec sa savane herbeuse parsemée d'arbustes, une partie importante de la superficie de la ville arbore un air de cité rurale. De fait, à l'instar de la plupart des villes africaines, Kinshasa est une agglomération d'importants contrastes, avec des secteurs résidentiels et commerciaux riches, des taudis informels coexistant côte à côte, et de vastes zones « rurales » envahissant parfois la ville au point de retrouver maraîchers et élevages en ville⁴⁷.

Kinshasa impose d'abord une incroyable diversité culturelle. Avant l'indépendance, elle était divisée en deux grandes parties : la ville européenne occupait les quartiers situés au nord, tandis que la cité noire était située au sud. Le quartier des évolués⁴⁸ et des travailleurs noirs était à la lisière de deux zones. De nos jours, en raison de la diversité des origines linguistiques et culturelles de ses habitants – la population de Kinshasa est en effet constituée des gens venues de différentes régions du pays, de peuples étrangers d'origine africaine, asiatique, américaine, moyen et proche-orientale et européenne -, on y parle aussi bien le *Lingala*, le *Kikongo*, le *Tshiluba*, le *Swahili* que le français. Pourtant, malgré cette grande

⁴⁶ Ces dernières estimations relatives au recensement administratif de 2004 nous ont été fournies par le Service des statistiques de la ville de Kinshasa, dans lettre datée du 16 avril 2005.

⁴⁷ Voir PAIN, *Kinshasa. La ville et la cité*, p. 189-240.

⁴⁸ Le mot « évolué » est un terme utilisé par l'administration coloniale pour désigner les Africains ayant un mode de vie occidentalisé acquis soit par une éducation de type européen, soit par la richesse. Les « évolués » regroupaient une classe sociale diverse. Ils étaient vus par le reste de la population africaine comme les « créatures du blanc ». En fait, cette classe sociale est bien une création des Européens puisqu'il était question pour les administrateurs européens de palier au manque de personnel dans l'administration. L'existence d'une classe sociale intermédiaire entre Européens et autochtones, dans une période marquée par un processus de ségrégation, pose évidemment deux types de problèmes : d'une part celui de la définition de cette classe; d'autre part le problème de la place que prend ce groupe au sein des colonies et dans les villes vues comme les « vitrines de la colonisation ». Voir notamment Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, Karthala, 1993. Au deuxième chapitre, nous reviendrons sur le rôle joué par les évolués dans le processus de l'indépendance du Congo.

diversité, la langue qui unit les *kinois*⁴⁹ est le *Lingala*. Langue de l'armée, de la politique populaire et de la musique, elle est aussi la « langue liturgique » pour l'Église locale de Kinshasa. Le *lingala* est donc un facteur important de l'unité de la ville de Kinshasa et le point de liaison avec le reste du pays.

2. 2. L'établissement missionnaire à Kinshasa : histoire religieuse de la ville

La pénétration missionnaire catholique au royaume Kongo⁵⁰ remonte au XV^e siècle. Cette première évangélisation s'acheva, pense-t-on, sur un bilan d'échec suite notamment à la décimation des missionnaires capucins par les épidémies tropicales⁵¹. Pourtant dès cette époque, un indice permet de croire que la mission capucine avait déjà atteint ce qui est aujourd'hui Kinshasa. En effet, en février 1655 le père capucin Jérôme de Montesarchio y passa trois semaines sans toutefois s'établir⁵². Deux siècles plus tard, ce qu'on appelle communément la deuxième évangélisation du Congo débute en fait avec les missionnaires protestants. En 1881, W. H. Bentley et H. E. Crudgington avaient atteint Kinshasa sans réussir non plus à s'installer. La même année, un prêtre Spiritain français, le père Augourd, fut repoussé par les chefs locaux. Mais les premiers missionnaires à s'établir de façon permanente à Léopoldville à partir de 1881 sont les baptistes anglais T. J. Comber, W. H. Bentley et G. Grenfell⁵³. Ils seront suivis en

⁴⁹ Les habitants de Kinshasa s'appellent les *Kinois*.

⁵⁰ Rappelons simplement que le Royaume Congo s'étendait au nord-ouest de l'actuel Angola, à l'ouest de la République Démocratique du Congo et du Congo-Brazzaville.

⁵¹ Sur l'évangélisation du royaume Kongo, voir l'excellent livre de KABOLO IKO KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique*, Paris, Karthala, 2004.

⁵² Voir Léon de SAINT MOULIN, « Pastorale de Kinshasa, Hier et demain », dans *Telemat*, 31 (juillet-septembre 1982), 57. Lire aussi O. de BOUVEIGNES, « Jérôme de Montesarchio et la découverte du Stanley-Pool », dans *Zaire*, 2 (1948), p. 989-1013.

⁵³ Voir de SAINT MOULIN, « Pastorale de Kinshasa, Hier et demain », p. 58-59 ; Philippe KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, p. 14-15 ; H. E. CRUDGINGTON, « Notes of Journey to Stanley Pool », dans *The Missionary Herald*, August 1, 1881, p. 353-358 ; A. ROEYKENS, *Initiative africaine de Léopold II et l'opinion publique belge*, t. 1, 1964, p. 374-376 ; A. J. WAUTERS, *Histoire politique du Congo Belge*, Bruxelles, 1911.

1883 par d'autres missionnaires américains : le Dr Sims et le Révérend Bellington. Ces derniers bâtirent en 1891 la première et plus ancienne Église de Kinshasa⁵⁴.

Les premiers missionnaires catholiques installés à Kinshasa sont les Spiritains français en 1883. Après leur départ pour le Congo français, Léopold II qui, dans un premier temps avait rassuré l'opinion publique belge - majoritairement très méfiante face à son aventure coloniale - du caractère laïque de son entreprise, sollicita cependant, tout en subsidiant et facilitant, la collaboration des missions catholiques pour le Congo afin de contrer l'avancée des protestants⁵⁵. Il fit donc pression sur le Vatican. En 1888, le pape Léon XII créa le *Vicariat Apostolique de l'État Indépendant du Congo*, dont la partie occidentale était confiée aux missionnaires du Cœur immaculé de Marie (les *Scheutistes*)⁵⁶. Ceux-ci arrivèrent au Congo en 1888 et à Kinshasa en 1897. Les jésuites, qui étaient déjà non loin de Kinshasa, à Kimwenza depuis 1893, ne se s'y établirent qu'au début du 20^{ème} siècle. À partir de cette date, débarquèrent les pères rédemptoristes, les Sœurs de la Charité de Gant, les Sœurs de Notre-Dame de Namur, les Missionnaires de Notre Dame d'Afrique, les Franciscaines missionnaires de Marie, les Sœurs du Saint-Sang⁵⁷, etc.

2. 3. Kinshasa : du vicariat apostolique au diocèse

Le 22 novembre 1886, après la création par le roi Léopold II de l'État indépendant du Congo, Léopoldville pris le nom de la Mission du nouvel État, avant de devenir deux ans plus tard (le 1 mai 1888) le vicariat apostolique de Kinshasa jusqu'en 1959. Le 10 novembre 1959, en effet, fut créé le diocèse de

⁵⁴ Voir de SAINT MOULIN, « Pastorale de Kinshasa, Hier et demain », p. 59.

⁵⁵ Voir KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre*, p. 14-15.

⁵⁶ Voir KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre*, p. 14-15 ; D. F. De MEEUS et D. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo belge*, Anvers, Éditions du Zaïre, 1947.

⁵⁷ Voir Robert CONERVIN, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Bruxelles/Paris, Hayez/Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1989, p. 186 ; D. Fr. de MEEUS et D. R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo*, Anvers, Éditions Zaïre, 1947, p. 15-29.

Léopoldville⁵⁸. Le père scheutiste Camille Van Ronsle fut le premier vicaire apostolique de la Mission de l'État indépendant du Congo à partir de 1897 jusqu'en 1916. Il sera succédé par un autre scheutiste, Nathalis de Cleene de 1916 à 1934. Mgr Georges Six, scheutiste aussi, le remplace de 1934 à 1953. Mgr Félix Scalais (scheutiste) devint vicaire apostolique de 1953 à 1959. Avec la création du diocèse de Kinshasa en 1959, il en sera le premier évêque jusqu'en 1964, date à laquelle Malula lui succède. Ce dernier fut d'abord vicaire apostolique auxiliaire (1959) avant de devenir la même année évêque auxiliaire de Kinshasa. De 1964 à sa mort (1989), il en sera l'évêque. Il est le seul prêtre diocésain à avoir été évêque de Kinshasa, puisque son successeur, Frédérique Etsou (1930-2006), était un scheutiste.

À la nomination de Malula comme évêque (1964), la ville de Kinshasa comptait deux prêtres (lui-même et son ami Eugène Moke) et une vingtaine de paroisses pour une population totale estimée à 600.000 habitants dont les deux tiers étaient catholiques. À sa mort en 1989, la population de Kinshasa était d'environ quatre millions d'habitants. On comptait 88 paroisses et une trentaine de succursales paroissiales desservies par 99 prêtres diocésains et 31 laïques en ministères (appelés les *bakambi*)⁵⁹. Suite à son projet (1970) de remodelage du paysage ecclésial, né d'une réflexion en profondeur sur la situation de l'Église à Kinshasa, plus de 400 petites communautés chrétiennes virent le jour, permettant ainsi à l'Église locale de s'insérer plus profondément dans le tissu humain de la vie quotidienne des quartiers et d'être réellement locale dans cette immense ville aux multiples visages. Afin de favoriser l'émergence de l'esprit conciliaire de la synodalité et l'exercice de la communion ecclésiale, Malula organisa le diocèse de Kinshasa en trois régions apostoliques, constitua des conseils, des commissions et

⁵⁸ Lire à ce sujet la lettre que Malula et Mgr Scalais adressèrent aux catholiques de Léopoldville; voir MALULA et F. SCALAIS, «Lettre annonçant l'érection de la hiérarchie épiscopale au Congo Belge et au Ruanda-Urundi, du 28 novembre 1959 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 141-142.

⁵⁹ Voir *Annuario Pontificio per l'anno 1989*, Vaticano, 1989. Aujourd'hui, sur une population totale de près de 8.000.000 d'habitants, le diocèse de Kinshasa compte 4.600.000 catholiques, 125 paroisses et plus de 50 succursales paroissiales, 330 prêtres diocésains, 1.249 religieux et 1.813 religieuses oeuvrant, 41 *bakambi*; voir *Annuario Pontificio per l'anno 2006*, Vaticano, 2006.

des mouvements diocésains⁶⁰. Sur le plan matériel, grâce à sa vision d'une Église autonome sur le plan financier et à la faveur de ses nombreux efforts de se soustraire de la tutelle « des subsides romains », l'Église locale de Kinshasa était sans aucun doute, de son vivant, l'une des rares Église locales qui, au Congo et en Afrique, avait réussi une meilleure prise en charge au niveau local.

Pour mieux saisir l'importance que revêtait Kinshasa au fil des temps dans l'œuvre et la vie de Malula, et pour comprendre son influence sur l'Église locale de Kinshasa, il suffit de se référer à cette description qu'il en donne :

Certes Kinshasa n'est pas le Zaïre. Mais, par la force de son influence multiforme, Kinshasa est présente dans tous les coins du Zaïre. Toutes les Régions du Zaïre subissent son influence et se modèlent quasi à son image et à sa ressemblance. Cela ne fait que doubler devant Dieu et son peuple le poids de notre responsabilité de pasteur. Kinshasa, capitale d'un pays où tout un peuple jeune est en ébullition, à la fois agité par la soif de Dieu et tendu vers un progrès matériel. Kinshasa, carrefour où s'entrechoquent le passé et le présent, la tradition et la modernité ; Kinshasa, matrice où s'élaborent les directives de toute la politique et de l'avenir de notre pays ; Kinshasa, déversoir où se jettent en vrac les vagues successives des produits de la civilisation matérialiste de l'Occident. Kinshasa, point de départ de toutes les nouveautés artistiques et autres qui inondent le pays et façonnent la mentalité de notre peuple. Bref, Kinshasa, lampe allumée qu'on ne met pas sous le boisseau mais qu'on place sur le candélabre afin que tout le monde la regarde et qu'elle éclaire du dedans et du dehors [...]. Si Kinshasa est une vedette qui aime à se faire belle et à être contemplée, l'Église à Kinshasa n'échappera pas à être vue et contemplée de tous. L'agir des prêtres, des religieux, des religieuses, des laïcs chrétiens est filmé et projeté à travers toute la république. Notre grand souhait est que cette séance, toujours agréable à voir et à entendre, ne nous fasse pas rougir⁶¹.

L'Église de Kinshasa est donc, non seulement une Église située au centre de la vie du Congo, elle est aussi, en raison de sa situation sociale, politique, économique et culturelle, le point d'où partent les principaux courants et idées. Bénéficiant de la présence des Facultés catholiques de Kinshasa (berceau en Afrique de principales recherches théologiques, pastorales, missiologiques, philosophiques et anthropologiques), elle a souvent été à l'avant-garde dans plusieurs domaines. « Kinshasa, écrivait Malula,

⁶⁰ Voir Léon de SAINT MOULIN, « La place des laïcs dans la vie du cardinal Malula », dans *Zaïre-Afrique*, 237 (septembre 1989), p. 345.

⁶¹ MALULA, « Jésus-Christ embauche (1978) », dans *OCCM*, vol. 3, p. 267. Dans *L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*, on peut lire aussi : « Église essentiellement urbaine, placée au cœur de tous les grands événements qui marquent la révolution du pays, l'Église de Kinshasa subit tous les contrecoups de la vie de la capitale du Zaïre » ; MALULA, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle (1976) », dans *OCCM*, vol. 3, p. 62. Au sujet de l'influence de Kinshasa sur le reste du Congo, on peut lire Léon de SAINT MOULIN, « La place de Kinshasa dans l'évolution nationale », dans *Zaire-Afrique*, 57 (1971), p. 367-382.

a un rôle particulier au sein de l'Église du Zaïre et de l'Afrique : un rôle d'avant-garde, de point de départ, du dynamisme ecclésial. Les prêtres, les religieux, les religieuses et les laïcs chrétiens ont donc une lourde et grave responsabilité »⁶². Ces deux citations définissent l'Église locale de Kinshasa, non seulement sous l'angle de son ancrage géographique, historique, culturel, sociologique et politique, mais aussi par rapport à Dieu. Elle est certes l'ensemble des chrétiennes et chrétiens habitant cette mégapole, insérés dans son tissu et dans son épaisseur humaine : sa densité démographique, son terreau géographique concret, son histoire, sa diversité culturelle, sa pluralité linguistique, ses richesses, ses conflits, sa mémoire, ses mutations, ses projets politiques. Elle est également l'ensemble du peuple de Dieu en ce lieu précis, peuple « assoiffé de Dieu »⁶³ et tendu vers lui.

3. GENÈSE DE LA RÉFLEXION DE MALULA : RÉACTION FACE A LA CRISE DANS LA SOCIÉTÉ ET DANS L'ÉGLISE AU CONGO ENTRE 1946 ET 1959

Après ce rapide tour d'horizon historique sur Kinshasa, il nous faut maintenant embrasser une première question fondamentale, celle de la genèse de la réflexion de Malula sur l'Église. Dans son livre, *Le cardinal J. A. Malula*, François Luyeye fait une affirmation centrale : « L'œuvre écrite du cardinal Malula constitue, tant par son ampleur que par la profondeur et l'originalité de ses idées, un héritage exceptionnel et une mine à grand prix à la disposition de toute l'Église »⁶⁴. Cette affirmation trouve un écho dans cette déclaration de Jean Mpisi pour qui « Le mouvement de l'africanisation du christianisme et le projet d'une Église africaine - c'est-à-dire d'une Église confiée à la direction des Africains et incarnée dans le substrat culturel africain - semblent puiser leurs racines au Congo-Kinshasa. Un homme, Joseph Albert Malula, en

⁶² MALULA, « Jésus-Christ embauche, 1978 », p. 267.

⁶³ MALULA, « Jésus-Christ embauche, 1978 », p. 267.

⁶⁴ François LUYEYE LUBOLOKO, *Le cardinal J. A. MALULA. Un pasteur prophétique*, p. 21.

est l'inspirateur et le guide »⁶⁵. Toutefois, ni l'un ni l'autre de ces deux auteurs n'ont entrepris de répondre à la question de savoir : quelle est la genèse de la réflexion de Malula? Or cette question nous paraît fondamentale pour toute recherche approfondie sur son œuvre.

Le propos de cette section a pour préoccupation première de combler cette lacune en montrant que la réflexion de Malula est née dans un contexte de crise. À cet égard, elle se présente comme une lecture de ce contexte en même temps qu'une tentative de réponse aux questions en présence. Concrètement, nous nous attacherons à répondre à quelques questions : Quelle fut la situation de la société congolaise et de l'Église au Congo entre 1946 et 1959 ? Quelle lecture Malula fait-il de ce contexte historique ? Cette question mérite une étude attentive, car elle n'a pas encore été faite jusqu'ici. Pour tenter d'y répondre, nous avons préconisé la démarche consistant à explorer et à interroger ses écrits.

Comme l'a relevé Léon de Saint Moulin, durant la première partie de sa vie, « Malula a écrit plusieurs textes [qui] évoquent ses réactions à la domination coloniale »⁶⁶. Seulement, quantitativement, il ne nous a laissé que très peu d'écrits ou d'interventions se rapportant directement à la situation coloniale. Il s'est pourtant engagé dans des débats et réflexions où il a témoigné de l'urgence de comprendre la crise que traversait l'Église dans un contexte social et politique particulièrement éclaté et tumultueux⁶⁷. À la faveur d'une exploration plus poussée à l'intérieur de ses écrits, nous avons repéré un texte fondamental datant de 1958, intitulé *L'âme de l'Afrique noire*⁶⁸. Cet écrit est d'une importance capitale et mérite un examen particulier dans le cadre de cette recherche. C'est donc essentiellement – quoique non

⁶⁵ Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint Siège*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 39.

⁶⁶ de SAINT MOULIN, « Introduction générale », p. 11.

⁶⁷ La critique émergente sur l'œuvre de Malula souligne unanimement son engagement social et politique dans un espace d'expérience particulièrement difficile. Voir à ce sujet de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée*, p. 19 ; voir aussi LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 28.

⁶⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », dans *OCCM*, vol. 3, p. 19-34.

exclusivement – à partir de cet écrit, que nous avons eu accès à sa lecture des manifestations de la crise dans la société congolaise coloniale et dans l'Église durant cette période⁶⁹.

En effet, dans cette conférence, Malula esquisse une analyse profonde de la situation coloniale, de l'Église de cette époque-là ainsi et de ses incertitudes. Il dévoile le contexte de l'émergence de sa réflexion théologique. Ce contexte est double : il est congolais et belge. Congolais parce que Malula est resté dans sa réflexion profondément attaché à ses origines congolaises. Pourtant, c'est dans le contexte de la colonisation belge qu'il a reçu sa formation intellectuelle et spirituelle. Sa réflexion est née et s'est développée dans un monde que l'esprit et l'organisation belge avaient profondément marqué. Dans cette conférence, il développe une réflexion originale sur le changement qui affectait la condition historique des hommes et des femmes vivant dans la colonie belge.

La colonisation du Congo, on le sait, s'est déroulée dans un espace de temps que certains considèrent comme relativement court (1880-1960)⁷⁰. Pourtant si l'on prend en considération la radicale rupture historique qu'elle entraîna, on peut affirmer qu'elle a représenté un déphasage redoutable et sans précédent dans l'histoire du Congo, car elle l'a marquée de façon irréversible aussi bien sur le plan politique, social, économique, culturel que religieux. Elle a surtout placé le peuple congolais « à la croisée

⁶⁹ Nous nous référons sans doute à ses autres écrits, qui nous seront directement utiles sur cette question. Tout d'abord, à une conférence donnée en 1954 dont le titre est *Aspect éducatif et psychologique des mutualités*; voir MALULA, « Aspect éducatif et psychologique des mutualités », dans *OCCM*, vol. 6, p. 294-298 ; Ensuite, à deux écrits qui sont des messages donnés à l'occasion de la fête de Noël, le premier en 1954 (« Message de Noël 1954: Un enfant nous est né, un Fils nous est donné », dans *OCCM*, vol. 3, p. 172-174) et le second en 1959 (« Message de Noël 1959 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 174-175). Enfin, à une allocution à l'occasion de l'inauguration d'une école, voir : MALULA, « Allocution à l'occasion de l'inauguration de l'École Sociale Populaire », dans *OCCM*, vol. 6, p. 16-18. À ces textes, nous joindrons un écrit dont aucune recherche sur l'histoire du Congo Belge ne saurait faire l'économie, le fameux *Manifeste de conscience africaine*. En effet, Le 30 juin 1956, des jeunes intellectuels congolais, membres de la Ligue des Évolués catholiques fondée par Malula, publient le « Manifeste de conscience africaine ». Ils y exigent l'émancipation totale du Congo. Ce message est reçu par l'autorité coloniale comme une véritable bombe politique. On ne s'étonne donc pas de voir son nom figurer parmi les signataires du texte. Il faut peut-être rappeler que, entre 1946 et 1959, contrairement aux colonies françaises et anglaises, le Congo Belge ne comptait qu'une poignée d'universitaires civiles. La plupart d'intellectuels congolais étaient des clercs ou des anciens séminaristes. C'est seulement en 1956 que fut érigée la première université au Congo. La veille de l'indépendance, on estime à moins de cent le nombre de diplômés en maîtrise. En ce sens, Malula a joué un rôle de premier plan auprès de ces jeunes intellectuels congolais. Voir à ce sujet CORNERVIN, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, p.327-333 ; voir aussi Donatien KABAMBA, *L'enseignement en République du Zaïre avant et après l'indépendance*, Thèse, Université de Paris I, 1972, p. 27-59; MASAMBI KITA KYANKENGÉ, *Colonisation et enseignement : cas du Zaïre avant 1960*, Bukavu, Ceruki, 1982, p. 19-58.

⁷⁰ Tel est notamment l'avis de Samuel H. Nelson ; voir Samuel H. NELSON, *Colonialism in the Congo Basin 1880-1940*, Athens : Center for International Studies, 1994, p. 25.

des chemins », le portant pour ainsi dire à assumer bon gré malgré un « double héritage ambigu » dont l'articulation n'est ni facile ni heureuse : d'un côté la tentation de se camper dans la sacralisation de la « vraie » tradition africaine, de l'autre côté l'attrait exercé par la civilisation occidentale. Une telle ambiguïté, que recèle l'héritage colonial, se trouve exprimée dans ces paroles d'un Congolais, devenues célèbres : «Le colonialisme a fait bien pour me faire du mal. Il a fait du mal pour me faire du bien. »⁷¹ La conférence de Bruxelles fait donc écho à ce destin ambigu du peuple congolais.

Après une brève présentation, nous situerons cette conférence dans son contexte historique et tenterons par la suite d'en cerner les contours. Nous dégagerons enfin l'impact et les traits caractéristiques de cette crise au niveau de l'Église.

3. 1. La conférence de Bruxelles 1958 : réflexion inaugurale de Malula

Invité au Congrès de l'*Humanisme chrétien universel*, dans le cadre de l'Exposition internationale de Bruxelles, Malula donne une conférence retentissante au titre évocateur pour l'époque, *L'âme de l'Afrique noire*⁷². Situé dans les décennies au tournant de la première et de la deuxième moitié du vingtième siècle, marqué par la question du colonialisme, il n'y a peut-être pas de meilleure introduction à sa pensée que ce texte. Mais, sous-jacents à la problématique du colonialisme, figurent un diagnostic

⁷¹ Monga ISIOKO, *Témoignage au colonialisme*, dans Samuel H. NELSON, *Colonialism in the Congo Basin 1880-1940*, Athens : Center for International Studies, 1994, p. 194.

⁷² L'*Encyclopaedia Universalis* définit l'Humanisme comme « le système de pensées ou d'actions qui attache l'importance primordiale à l'homme et à ses facultés, ses affaires, ses aspirations et son bien-être temporels ». Voir Jean-Claude MARGOLIN, « Humanisme », dans L'*Encyclopaedia Universalis*, Nouvelle édition, dirigée par Claude GRÉGORY, Paris, 1984-1985, p. 601. Si historiquement, l'humanisme est un courant intellectuel de la Renaissance, le mot était encore à la mode au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Avec Jean-Paul Sartre, il ne prétend à aucun absolu, à aucune religion, à aucune transcendance. Par contre chez Jacques Maritain et Henri de Lubac notamment, l'humanisme devient intégral, retrouve des valeurs chrétiennes pour répondre aux menaces mortelles du totalitarisme et de déréliction. Voir aussi « humanisme », dans *Dictionnaire de philosophie*, sous la direction de Christian GODIN, Paris, Fayard, 2004, p. 588 ; « Humanisme », dans *Dictionnaire de philosophie*, sous la direction de Noëlla BARRAQUIN et autres, 3^e édition revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 2005, p. 166-167 ; « Humanisme », dans *Dictionnaire de philosophie*, sous la direction de André COMPTE-SPONVILLE, Paris, PUF, 2001, p. 280-281. Pour plus de détails sur l'Exposition internationale de Bruxelles, lire Robert CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 363.

implacable sur la situation de l'Église et la question de la recherche d'une clé pouvant permettre une interprétation adéquate et une meilleure intelligence de l'historicité du peuple *bantu*⁷³. En effet, dès les débuts, Malula prend soin de circonscrire son propos dans l'aire culturelle *bantu*. Il introduit ensuite l'expression de « l'âme africaine noire » ou « l'âme noire » ou encore « l'âme *bantu* » comme cadre épistémologique et comme condition *sine qua non* d'interprétation de l'expérience humaine et religieuse du peuple *bantu*. Partant de cette clé de compréhension, il organise son discours en quatre axes reliés les uns aux autres : 1) l'âme noire face au Créateur ; 2) l'âme noire face à l'Évangile et au Christ ; 3) l'âme noire face à l'Occident ; 4) les aspirations politiques de l'âme noire.

3. 1. 1. Structure du texte

La première partie, *L'âme noire face au Créateur*, est une interprétation anthropologique religieuse de l'expérience humaine du peuple *bantu*⁷⁴. Pour saisir la condition du peuple *bantu*, Malula suggère de comprendre son langage dans sa forme, dans sa structure fondamentale et dans ses références⁷⁵. Tout en soulignant leur complexité, il montre comment les traditions culturelles et religieuses africaines, en

⁷³ Les langues dénommées *bantu* couvrent un vaste espace en Afrique sub-saharienne, essentiellement au sud de l'Équateur. Quoique très nombreuses (les chiffres approximatifs varient de 400 à 600) et réparties sur une très vaste superficie, elles sont connues pour leur homogénéité lexicale et grammaticale. Connues aussi bien pour leur système de classes nominales et leur morphologie verbale de type agglutinant, elles offrent par ailleurs un terrain de choix au linguiste s'intéressant à la « tonologie », car elles permettent, par la comparaison de systèmes tonaux apparemment très divergents, de mettre à l'épreuve une conception dynamique de la phonologie, où les données d'une langue servent souvent à éclairer les processus à l'œuvre dans une langue voisine. Lire à ce sujet Théophile OBENGA, *Les peuples Bantu : migrations, expansion et identité culturelle*, t.1 et 2, Paris, L'Harmattan, 2000.

⁷⁴ En fait, il n'est pas facile de classer le discours de cette conférence dans une discipline. Serait-il un discours philosophique, théologique, politique ou anthropologique ? La réponse tient en quelques mots : il n'est ni une réflexion exclusivement théologique, philosophique, politique et anthropologique. Sa méthode d'analyse de la crise de l'Église emprunte aux quatre disciplines une démarche qu'il essaie de mettre ensemble. L'impression qui en résulte est de prime abord celle d'une juxtaposition malheureuse des disciplines sans rigueur ni cohérence apparente. Pourtant, en relisant ce texte à partir de la conjoncture de l'époque (tensions et affrontements sociaux et politiques), le recours aux quatre disciplines apparaissent moins comme une juxtaposition aventureuse que comme une tentative raisonnée d'argumenter sa réflexion sur une situation donnée.

⁷⁵ Voir à ce sujet MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

générale, et *bantu*, en particulier, se laissent mieux appréhender au travers du langage qui les exprime⁷⁶. Ce langage n'est à son tour intelligible qu'à partir de la vision de Dieu (théologique), de la vision du monde (cosmologique) et de la vision de l'humain (anthropologique) qui l'informe⁷⁷. Sa thèse est que l'expérience religieuse des peuples *bantu* est une dimension intrinsèque de leur expérience humaine et que celle-ci se rend communicable à travers un langage à la fois singulier – quant à son signifié – et pluriel – dans ses expressions (orales, écrites, symboliques, gestuelles...)⁷⁸. Malula termine cette partie en soulignant, néanmoins, ce qui lui apparaît comme des « déviations »⁷⁹, c'est-à-dire les limites, à l'intérieur de l'expérience humaine et religieuse *bantu*, à savoir le fétichisme, la superstition et la magie⁸⁰.

Dans la deuxième partie, intitulée *L'âme noire face à l'Évangile et au Christ*, Malula défend l'idée selon laquelle, pour ne pas tomber dans l'impasse, la quête d'une expression authentiquement africaine de la foi chrétienne ne saurait faire l'économie de l'expérience de vie d'un peuple. Pour lui, l'expérience humaine *bantu*, particulièrement dans la richesse de sa dimension religieuse, aurait dû servir de « pierres d'attente » au langage évangélique dont les missionnaires étaient porteurs⁸¹. Or constate-t-il, ce « travail

⁷⁶ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

⁷⁷ Malula parle plus exactement de la « connaissance de l'Être suprême », de la « conception du monde » et de la « relation entre les hommes » ; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 20-23.

⁷⁸ Depuis Ferdinand de Saussure et Barthes, avec notamment l'éclosion de la philosophie du langage et de la phénoménologie, l'étude du langage humain a pris plusieurs détours, s'enrichissant et se complexifiant davantage. Pour une étude approfondie sur ce sujet, voir : Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972; Roland BARTHES, *Le système de la mode*, Paris, Seuil, 1967; L. BLOOMFIELD, *Le langage*, trad. par Janick GAZIO, Paris, Payot, 1992 ; Maurice NÉDONCELLE, *Réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1941; Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 37-92; Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, 1960, p. 45-53; Émile BENVENISTE, « Le langage et l'expérience humaine », dans *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966, p. 4-10.

⁷⁹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 21.

⁸⁰ Cette croyance des *bantu*, observe-t-il, « n'a pas échappé à certaines déviations et à des multiples erreurs, à savoir le fétichisme, les superstitions et la magie ». Il convient de noter que vingt ans plus tard, Malula aura un autre regard sur cette réalité. En effet, préfaçant « L'Anti-sorcier face à la science » de Lufulwabo, Malula reconnaîtra que la sorcellerie, le fétichisme, la divination...sont des phénomènes qui structurent durablement la vie des hommes et femmes, et qui ne méritent pas d'être traitées « à la légère », parce que « c'est jusqu'à ce niveau de profondeur des forces vitales, qui déterminent le comportement réel de nos populations, que doit pénétrer le levain de l'évangile, pour une rencontre authentique du Christ et de l'âme africaine noire »; voir MALULA, « Préface », dans LUFULWABO MIZEKA, *L'Anti-sorcier face à la science*, Mubujimay, 1997, p. 5-6. Par ailleurs, même s'il considère le fétichisme, les superstitions et la magie comme des déviations, Malula souligne cependant que loin de constituer des lieux de l'asservissement de l'esprit du *mntu*, ils sont avant tout un langage et « un moyen de protection » ; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 21-22.

⁸¹ Écoutons-le à ce sujet : « En arrivant chez nous, les missionnaires n'avaient pas trouvé une *tabula rasa*. Toutes les aspirations religieuses de l'âme noire étaient comme autant de pierres d'attente prêtes à recevoir l'Évangile du salut » ; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24. La réflexion de Malula s'inscrit dans la perspective de la théologie dite de

dé la première heure a été partout forcément superficiel »⁸², car, « là où il fallait la compénétration, il n'y a eu que superposition; au lieu de l'incarnation, on a fait la juxtaposition »⁸³.

Le titre de la troisième partie, *L'âme noire face à l'Occident*, informe d'emblée sur la nature de la problématique en jeu. Dans cette partie Malula fait une analyse critique du fait colonial. Tout en soulignant comment la politique coloniale a profondément marqué et modifié l'équilibre des structures sociales et culturelles des peuples colonisés, il stigmatise le colonialisme comme étant un des lieux de déshumanisation. Le ton du discours est par ailleurs investi d'un questionnement d'ordre éthique. En effet, souligne-t-il, la politique administrative coloniale a fini peu à peu par produire des effets inverses de la prétendue « oeuvre de civilisation et de l'humanisation »⁸⁴. La conférence s'achève dans la quatrième partie, *Les aspirations politiques de l'âme noire*, par un constat sur la désagrégation du colonialisme. Devant ce qu'il lit comme étant des signes avant-coureurs de l'« agonie lente mais sûre du colonialisme »⁸⁵, Malula se livre à un vibrant plaidoyer en faveur de la liberté du peuple congolais et de l'indépendance politique du Congo.

l'adaptation dont l'objectif était de revêtir à l'Église une couleur et un visage local, en l'occurrence africain. Tel est en effet le titre d'un ouvrage, parfaitement expressif et significatif de cette tendance, écrit par le théologien congolais Vincent Mulago, l'un de grands inspirateurs et promoteurs de la théologie de l'adaptation. Lire à ce sujet Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965. Selon Mukuna Mutanda, la théologie de l'« adaptation » résulte de la théorie dite des « pierres d'attente » et cherche à découvrir chez le destinataire de l'Évangile, en particulier dans sa tradition culturelle et religieuse, des éléments « positifs » et « bons », compatibles au message chrétien. Assumés par le christianisme moyennant « purification » et « transfiguration », ces éléments peuvent contribuer à l'enrichissement de l'Église; voir MUKUNA MUTANDA, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 27-56.

⁸² MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

⁸³ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27.

⁸⁴ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 28.

⁸⁵ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 30.

3. 1. 2. Cadre historique

Afin de bien saisir les implications du problème dont il est question dans ce texte, peut-être faut-il le replacer dans son cadre historique. Tributaire d'un genre littéraire qui reflète un contexte, ce discours reste forcément marqué par les préoccupations de cette époque. En son cœur, se trouve formulé un triple diagnostic du fait colonial, de la forme de l'Église et de la pratique missionnaire - encore que la problématique ne fut pas neuve, car déjà au sortir de la deuxième guerre mondiale, une partie d'intellectuels africains avait commencé à la poser⁸⁶. Cette lecture de Malula prend donc appui sur une réalité historique et socio-politique qu'il importe d'évoquer succinctement si l'on veut comprendre les enjeux à l'arrière-fond de sa pensée.

Au fait, l'accession au trône de Belgique en 1865 de Léopold II, jeune roi doué pour les affaires et épris de passion pour l'exotisme et l'exploration, et la signature en 1885 du traité de Berlin consacrant le principe du partage de l'Afrique et créant l'État Indépendant du Congo, ces deux événements marquent l'intégration politique, au royaume de Belgique⁸⁷, de près de deux cents peuples, vivant dans un large bassin drainé par le fleuve Congo et ses affluents. Dès lors, l'histoire de ces peuples sera entièrement dominée, directement ou indirectement, par la politique coloniale belge⁸⁸. Ils vivront durant près d'un siècle en régime d'occupation de la Belgique. Certes, depuis les débuts de la colonisation, l'occupation belge a toujours engendré des tensions et l'exacerbation de plusieurs mouvements indépendantistes à saveur plus ou moins politique et religieuse, mais à partir de 1946, ces tensions ont pris une telle ampleur qu'elles ont conduit peu à peu à ruiner le prestige de l'administration coloniale, à embraser le tissu social et à remettre

⁸⁶ Nous y reviendrons au troisième chapitre.

⁸⁷ Au sujet de Léopold II et du traité de Berlin, nous suggérons la lecture de trois livres de Auguste Roeykens. Voir Auguste ROEYKENS, *Le dessein africain de Léopold II*, Bruxelles, 1956; *La période initiale de l'œuvre africaine de Léopold II*, Bruxelles, 1956; *Les débuts de l'œuvre congolaise de Léopold II*, Bruxelles, 1962. Voir aussi Arthur VERMEERSCH, *La question congolaise*, Bruxelles, 1906 ; Michel MERLIER, *Le Congo. De la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, Maspero, 1962, p. 4-15.

⁸⁸ Voir Henry BRUNSCWIG, *Le partage de l'Afrique*, Paris, 1971, p. 67-104 ; *L'avènement de l'Afrique noire du XIX^e siècle à nos jours*, Paris 1963 ; Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1974.

en cause l'Église et sa pratique missionnaire. Le propos de cette conférence s'inscrit donc dans ce contexte de grande effervescence, caractéristique du paysage socio-politique congolais et africain⁸⁹.

Après cette présentation du discours de Bruxelles, nous allons maintenant nous pencher sur les manifestations de la crise telles que décrites par Malula.

3. 2. Manifestations sociales de la crise : disparité sociale et contradictions politiques

Nous empruntons à Paul Ricoeur la définition du terme crise. Selon le philosophe français, la crise est une réalité qui a « son nœud dans la temporalité humaine »⁹⁰. Par temporalité humaine, il entend « la conscience historique », laquelle se laisse appréhender à partir du rapport entre deux transcendants : d'un côté, l'« horizon d'attente » ; de l'autre l'« espace d'expérience ». Toujours selon lui, la crise s'observe dans la rupture, la variation ou la dissolution du rapport entre l'horizon d'attente et l'espace d'expérience⁹¹. Dans cette optique, il y a crise lorsqu'il y a prise de conscience vive que « l'espace d'expérience se rétrécit par un déni général de toute tradition, de tout héritage, et que l'horizon d'attente tend à reculer dans un avenir toujours vague et plus indistinct, seulement peuplé d'utopies ou plutôt d'« uchronies » sans prise sur le corps effectif de l'histoire, alors la tension entre horizon d'attente et espace d'expérience devient rupture, schisme »⁹². L'idée de crise met donc en jeu « une rupture d'équilibre »⁹³ du fait social – d'où le terme

⁸⁹ Située dans cette conjoncture particulièrement éclairante, on comprend, au fil de la lecture, pourquoi cette conférence revêt le caractère d'un combat et d'un engagement social et politique. Pour une compréhension approfondie des résistances indigènes face au fait colonial, nous référons à Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris l'Harmattan, 1985, p. 221-261. Dans ses ouvrages sur l'Afrique coloniale, cette auteure développe la thèse selon laquelle il existe un faisceau de facteurs dont la conjonction permet d'éclairer le problème actuel de l'Afrique : les facteurs internes et les facteurs externes au continent et aux sociétés d'Afrique. Elle classe la colonisation parmi les facteurs externes prégnants, dont le principal caractéristique fut sans conteste une histoire longue et renouvelée de domination qui fit tomber successivement une partie ou tout du continent dans la dépendance de forces économiques et politiques internationales dominantes et contraignantes.

⁹⁰ Paul RICOEUR, « La crise : un phénomène spécifiquement moderne? », dans *Revue de Théologie et de philosophie*, 120 (1988), p.16.

⁹¹ Voir RICOEUR, « La crise », p.15.

⁹² RICOEUR, « La crise », p.15.

⁹³ RICOEUR, « La crise », p. 7.

« crise de société »⁹⁴ - dont l'incidence peut être aussi bien politique, sociale que religieuse. Ricoeur va plus loin, car pour lui, « le noyau le plus important de l'idée de crise [est son] caractère non seulement transitoire mais bénéfique »⁹⁵. Donc, refusant d'attribuer à la crise la force d'un inéluctable destin, Ricoeur y voit au contraire un effet bénéfique sur l'avenir.

En appliquant cette définition à l'analyse que fait Malula de la société de cette époque-là, il s'en dégage incontestablement, comme nous le montrerons, une situation de crise dont la première manifestation était une série de ruptures sociales, politiques, culturelles et religieuses. Il s'est rendu attentif aux malaises qui agitaient la société et l'Église. La situation était sérieuse de sorte que l'on peut parler de « moment critique ». Pour traduire cette situation critique, Malula utilise des expressions telles que « agonie lente mais sûre du colonialisme », « éloge funèbre » du paternalisme colonial, « le paroxysme des ressentiments accumulés », « l'Afrique bondit de sa léthargie », « l'ébranlement des structures familiales africaines », l'« injustice dans la société », etc. Comparant la situation coloniale des pays africains à celle des pays indépendants d'Occident, il observe que « partout en Afrique, c'est le même cri, c'est la même aspiration à l'autonomie. Tous les africains, debout, les yeux ouverts, mesurent la distance qui les sépare d'avec les grandes nations indépendantes; résolument ils veulent s'engager dans la voie qui les mènera progressivement à leur autonomie interne »⁹⁶. Cette aspiration à l'autonomie et à l'émancipation, il l'avait déjà souligné en 1949 au cours d'une entrevue⁹⁷ et en 1954 dans une conférence sur les Mutualités Africaines⁹⁸. Dans cette dernière, il déclarait:

Le Congo bouge...politiquement, économiquement et socialement. Ce n'est pas ici qu'il faut le démontrer, mais il y a un autre ébranlement; celui-ci est beaucoup plus profond, un ébranlement psychologique [...]. Le Congo bouge et le congolais prend conscience de sa dignité humaine... il veut s'affirmer comme personne

⁹⁴ RICOEUR, « La crise », p. 11.

⁹⁵ RICOEUR, « La crise », p. 5.

⁹⁶ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 31.

⁹⁷ Voir « Attitude de l'Abbé Malula en 1949 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 293.

⁹⁸ MALULA, « Aspect éducatif et psychologique des mutualités », dans *OCCM*, vol. 6, p. 296. On peut y lire : « Le Congo déraile, nous disent les uns ou bifurque, nous disent les autres [...]. Autant d'impressions qui indiquent bien que le Congo est au tournant tragique de son histoire. »

humaine à l'égal des autres. Il sent en lui le bouillonnement des éléments impondérables qui constituent toute personnalité humaine. Il a soif de la liberté, de l'émancipation⁹⁹.

Au plus vif de la crise, dans un message à l'occasion de Noël 1954, il attirait clairement l'attention sur ce qu'il qualifiait de « faux pacifisme »¹⁰⁰ : « Le Congo, disait-il, connaît assez bien de ces messages de paix et de tolérance. Mais quelle paix nous apportent-ils ? Des discours... oui des discours enivrants... des promesses fallacieuses qui s'évanouissent avec l'ombre de leurs auteurs. En réalité ils laissent derrière eux une guerre chaude ou froide... »¹⁰¹. Dans la conférence de Bruxelles, s'appuyant sur les discours de quelques responsables influents de la politique coloniale belge, Malula revient en ces termes sur la situation de crise congolaise : « En Afrique Belge, les hautes personnalités de la colonie ont prononcé des discours que nous pouvons considérer comme l'éloge funèbre de ce paternalisme suranné »¹⁰². Conscient de l'ampleur de cette crise et percevant déjà ses enjeux sur l'Église, il n'hésite pas à sommer l'autorité coloniale belge à rassurer « les congolais sur ses intentions concernant l'autonomie du Congo, non par des discours mirobolants et déclamatoires, mais par l'élaboration d'un plan d'émancipation bien défini, comprenant les différentes étapes à suivre »¹⁰³.

Plus nettement, cette période était caractérisée par une levée de mouvements politiques protestataires. En vagues successives, des émeutes se sont dressées contre l'administration coloniale. Face à cette effervescence populaire, la répression de l'administration coloniale fut dans bien des cas démesurée et impitoyable. Donc, cette situation sulfureuse, qui remontait pourtant de très loin, révélait une crise attisée principalement par la présence et l'influence politique et socio-culturelle de l'occupant belge.

⁹⁹ MALULA, « Aspect éducatif », p. 296.

¹⁰⁰ MALULA, « Message de Noël 1954. Un enfant nous est né, un Fils nous est donné », dans *OCCM*, vol. 3, p. 173.

¹⁰¹ MALULA, « Message de Noël 1954 », p. 173.

¹⁰² MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 30-31.

¹⁰³ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 32.

Disons quelques mots pour conclure cette analyse sur les manifestations sociales de la crise coloniale au Congo. Tandis que la vague anticolonialiste gagnait peu à peu l'Afrique entière¹⁰⁴, au Congo, la politique coloniale belge s'inscrivait résolument à contre-courant, créant les conditions d'un immobilisme de plus en plus tenace¹⁰⁵. À ce sujet, les spécialistes de la période coloniale africaine s'accordent pour dire qu'aucune autre colonie – celles du Portugal mises à part - ne connut de rupture sociale aussi violente et, dans aucune, l'absence de responsabilité donnée aux peuples colonisés ne fut à ce point criante¹⁰⁶. Le changement fut non seulement induit ou imposé de l'extérieur, mais dirigé et contrôlé à tous les niveaux et à toutes les étapes par l'administration coloniale. Une telle situation ne pouvait qu'engendrer le type de crise que Paul Ricoeur appelle « crise de légitimité liée au phénomène de domination »¹⁰⁷. Car écrit le philosophe, « ce qui est ici en question, c'est le besoin de légitimation que suscite le fait politique. En créant dans le fait social une différence entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, l'institution politique [...] engendre une problématique inéluctable, celle du pouvoir ou de la domination »¹⁰⁸. Cette situation, précise-t-il, « est une crise de la société dans son ensemble »¹⁰⁹. Ainsi, dans le cas du Congo, très vite, cette situation constitua un achoppement à partir duquel naquit chez Malula une première prise de conscience réflexive critique. Sa préoccupation principale devint dès lors l'urgence d'interpréter le sens de ces bouleversements sociaux et de comprendre, au-delà de la dimension politique, leur incidence dans l'Église.

¹⁰⁴ Déjà le 24 août 1958, face à la vague de colonisation, dans un discours donné au Congo-Brazzaville voisin, le général De Gaulle ne pouvait faire autrement que se déclarer favorable à l'indépendance : « l'indépendance quiconque la voudra pourra la prendre aussitôt, la métropole ne s'y opposera pas. » Ces mots eurent un retentissement particulier au Congo-Belge.

¹⁰⁵ Voir KRONACKER, *Souvenir de paix et de guerre*, p. 92-123.

¹⁰⁶ Voir Jules GÉRARD-LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, « Zaïre. II. Problèmes de la décolonisation », dans *Encyclopédia universalis*, 18, dir. par Claude GRÉGORY, Paris, 1984-1985, p. 1195 ; de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre », p. 91-104.

¹⁰⁷ RICOEUR, « La crise », p. 13.

¹⁰⁸ RICOEUR, « La crise », p. 11.

¹⁰⁹ RICOEUR, « La crise », p. 11.

3.3. Manifestations de la crise dans l'Église

Comment cette crise sociale et politique se répercuta-t-elle dans l'Église? En quels termes Malula décrit-il cette situation ? À une époque où l'Église était de plus en plus perçue comme une réalité proche du pouvoir colonial et comme une institution à la solidité inébranlable, Malula y décela pourtant très tôt les premiers signes de fissure. Il traduit cette situation de malaise dans l'Église par des expressions aussi percutantes que : « opposition systématique à l'égard de l'Église », « lassitude dans l'attitude des chrétiens », « désaffection », « carrefour dangereux », « confusion désastreuse », « prolifération inquiétante » des messianismes prophétiques africains, « ralentissement de mouvement de conversion massive », etc. Ces expressions montrent la perspicacité de son constat. Examinons de plus près le contenu de ses expressions dans la conférence de Bruxelles.

3. 3. 1. Signes internes de la crise : désaffections massives vis-à-vis de l'Église

Conscient de secousses qui traversaient l'Église et du profond changement dans la perception que le peuple congolais avait de celle-ci, Malula s'interrogeait et constatait :

Que voyons-nous ? Les mouvements de conversions massives ralentissent... l'enthousiasme du début diminue... une lassitude se manifeste dans l'attitude des chrétiens... le christianisme qu'on nous apporte, ce n'est pas le christianisme pur, mais c'est le christianisme avec toutes les scories du matérialisme occidental. Certains intellectuels noirs manifestent une désaffection, voire une opposition systématique à l'égard de l'Église¹¹⁰.

Soulignons au passage que Malula a été formé selon la conception de la mission où l'accent est mis sur « les conversions massives » et sur l'urgence du salut des âmes. Mais très vite, s'est développé chez lui le désir de comprendre l'Église et sa mission au-delà de la comptabilité statistique du nombre des

¹¹⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

baptêmes et des conversions de masses. Ainsi lorsqu'il attire l'attention sur le ralentissement des « mouvement de conversions de masses », comment ne pas y voir l'indice d'une crise beaucoup plus profonde qu'une simple inquiétude d'ordre comptable? D'ailleurs, à l'occasion d'une journée de réflexion qu'il organisa sur la situation préoccupante au Congo, revenant sur une rumeur populaire tenace qui courrait, selon laquelle « après l'indépendance l'Église catholique n'existerait plus »¹¹¹, Malula ne cache pas son appréhension quant au destin de l'Église au Congo¹¹². Il devenait de plus en plus clair à ses yeux que l'Église traversait une crise suffisamment grave pour appeler d'urgence une solution plus ou moins radicale. Cette crise se manifestait dans les interrogations des chrétiens : « Quelques africains, écrit-il, se demandent s'il ne faut pas, dans le christianisme tel qu'il est présenté, laisser de côté ce qui est purement occidental et garder ce qui est divin du Christ »¹¹³. Ce constat sur la situation de crise de l'Église emprunte parfois chez lui les détours d'une déclaration d'échec de la pratique missionnaire :

Nous avons en Afrique une masse de baptisés; ils ont accepté le christianisme de la même façon qu'ils ont accepté les autres valeurs occidentales apportées par les européens. Par-ci par-là quelques réalisations que nous devons considérer comme relevant du miracles de la grâce; le travail de la première heure a été forcément superficiel; le christianisme n'a pas encore poussé des racines profondes dans l'âme des individus; dans la masse de nos baptisés, il est encore du contreplaqué¹¹⁴.

Cette citation, globalement critique vis-à-vis de la pratique missionnaire, est révélatrice de la crise et d'une recherche d'équilibre que Malula voudrait voir s'établir entre la pratique de l'Église coloniale et les aspirations fondamentales de « l'âme africaine ». On le perçoit, le travail de première heure des missionnaires le hante. Indignation et insatisfaction traversent le propos de cette conférence à une époque où l'identité de l'Église s'essouffait sous les coups des multiples critiques de la population congolaise.

¹¹¹ MALULA, « Assimilation », p. 36.

¹¹² MALULA, « Assimilation », p. 37.

¹¹³ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

¹¹⁴ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

3. 3. 2. Manifestations externes de la crise : naissance des mouvements afro-messianiques

Malula voit dans la floraison et l'expansion des mouvements messianiques congolais, une autre manifestation de la crise dans l'Église. En effet, à la frontière des traditions religieuses africaines proprement dites et de grandes confessions chrétiennes introduites par les missionnaires, l'un des phénomènes les plus caractéristiques de changements survenus au Congo Belge, au cours de cette période-là, a été la rapide expansion des mouvements messianiques donnant naissance aux contestations du colonialisme¹¹⁵. Le cas du *kimbanguisme*¹¹⁶, mouvement religieux fondé en 1921 par Simon Kimbangu, et celui du *Kintwadisme*, en 1925 par Bushiri¹¹⁷, illustrent cet état de crise profonde. Il s'agit de groupements religieux constitués par sécession à partir des missions chrétiennes et souvent édifiés à leur imitation, dont l'élément central est une personnalité charismatique ayant élaboré un enseignement prophétique, souvent à partir de la contestation et annonçant une sorte d'âge d'or. Le *Kimbanguisme* et le *Kintwadisme* ont eu un grand pouvoir d'attraction auprès des congolais, même s'ils paraissaient instables

¹¹⁵ Lire à ce sujet Vittorio LANTERNARI, « Syncrétisme, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique noire », *Archive de sociologie des Religions*, 19, (1965), p. 12-28.

¹¹⁶ En 1921, Simon Kimbangu, catéchiste formé par les missionnaires protestants, commence à prêcher l'Évangile et à guérir les malades, à la suite d'une révélation. Il se dit investi d'une mission de libération du peuple congolais. Sa renommée s'étend rapidement et on l'appelle « Messie noir ». Accusé de troubler l'ordre public et d'appeler à l'insurrection populaire, il est arrêté la même année par l'administration coloniale belge et est condamné à la peine de mort. Mais celle-ci fut commuée à la prison à perpétuité par le Roi Albert I. Déporté à l'est du pays, il restera en prison jusqu'à sa mort (1951), tandis que son mouvement connaît un essor considérable. Il compte aujourd'hui près de 15.000.000 d'adeptes dans le monde et fait partie du Conseil Œcuménique des Églises. Structuré entre 1945 et 1960 par ses disciples, le mouvement *kimbanguiste* se diffusera largement à travers tout le Congo et dans les pays voisins. Contestation directe de l'ordre colonial, exploitant particulièrement les mécontentements populaires, le *kimbanguisme* pose le principe d'une Église noire face aux « Églises d'importation ». Pour une étude complète sur le *Kimbanguisme*, voir Marie Louise MARTIN, *Simon Kimbangu. Un prophète et son Église*, Éditions du Soc, Lausanne, 1981; Susan ASCH, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Éditions Karthala, Paris, 1983; Georges BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique*, Paris, 1962, p. 478; Paul CHASSARD, « Essai de bibliographie sur le kimbanguisme », dans *Archives de sociologie des Religions*, 3 (1971), p. 43-48.

¹¹⁷ Appelé aussi *Kitawala*, le *kintwadisme* est l'avatar africain du mouvement adventiste Watch Tower. Fondé par un dénommé Bushiri en 1925, il gagne tout le Congo. D'abord mouvement clandestin solidement organisé, il se repère surtout aux revendications anticolonialistes qu'il anime. Ensuite, comme le *Kimbanguisme*, il connaît un essor considérable après la deuxième guerre mondiale prenant davantage un aspect de révolte active contre la situation coloniale. Il prospère finalement dans les milieux aussi bien urbains que ruraux, particulièrement dans les zones ouvrières où ses concordances avec des croyances traditionnelles le rendent apte à formuler les refus des misères sociales. Voir à ce sujet Jean Baptiste PAULUS, « Le kitawala au Congo Belge », *Revue de l'Institut de sociologie*, II, 3, (1956), p. 4-17; J.-E. GÉRARD, *Les fondements syncrétiques du kitawala*, Bruxelles, Crisp, 1969; M. SPLINDER, « Le mouvement kitawala en Afrique centrale », dans *Le monde chrétien*, n° 87 (juillet 1968), p. 30-41.

en tant que mouvements organisés. Ils étaient durables quant à leur capacité à rejoindre les interrogations et aspirations de la population.

À cet égard, Malula faisait remarquer en 1959 que le *Kimbanguisme* et *Kintwadisme* « attirent surtout par leur proximité avec les traditions culturelles et religieuses africaines, tandis que l'Église catholique au Congo est très attachée aux coutumes et, dans sa liturgie, aux mélodies européennes »¹¹⁸. Il ajoutait en outre que ces mouvements religieux se montrent plus attentifs que l'Église catholique aux situations de souffrance et sont plus en sympathie avec la culture du peuple¹¹⁹. Il observait enfin que le jugement critique du peuple congolais à l'endroit de l'Église catholique tient partie au fait que « l'Église catholique est trop étrangère »¹²⁰ à leur expérience de vie et qu'elle est par conséquent perçue comme une institution « venue ébranler les structures traditionnelles »¹²¹ en imposant les coutumes occidentales¹²².

Cette analyse nécessairement incomplète fait néanmoins transparaître les tentatives amorcées par Malula pour exprimer la situation de crise que traversait l'Église missionnaire au Congo. À une époque de profondes mutations sociales et politiques, où beaucoup de congolais ne se reconnaissaient plus de l'Église¹²³, un *Kimbangu* ou encore un *Bushiri* apparaissaient comme porteurs d'une espérance nouvelle. Exploitant les lieux de souffrance, les espaces de frustration et d'interrogations du peuple, ils en ont fait la toile de fond de leur message. En effet, dans leur enseignement, la plupart de ces mouvements messianiques ne lançaient pas d'appel pour l'abandon des traditions ancestrales. C'est précisément pour cette raison que, se référant à la pratique de la mission chrétienne et en comparaison aux pratiques des

¹¹⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 15.

¹¹⁹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 15.

¹²⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 15.

¹²¹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27.

¹²² Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26. C'est avec une inquiétude palpable que Malula décrit cette situation pour le moins déconcertante : « Et nous voyons déjà que les extrémistes vont jusqu'à l'idée d'un Christ noir, c'est-à-dire un prophète, un messie de leur race. Ainsi nous assistons actuellement à une prolifération inquiétante de sectes religieuses et de prophètes : le Néo-kimbanguisme, le kintwadisme, le Mpadisme, le Dieudonnisme, les témoins de Jéhovah et autres prophètes guérisseurs. Un de ces prophètes ne prêche-t-il pas déjà le messianisme racial : si le Christ est le prophète envoyé pour sauver les blancs, Kimbangu est prophète envoyé pour sauver les noirs. »

¹²³ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26 : De plus en plus de congolais s'interrogent au sujet de l'Église catholique qui « a toujours paru à leurs yeux comme l'Église des blancs; elle n'a pas pris en terre africaine le visage africain ».

mouvements messianiques africains, Malula s'écriait : « Certaines coutumes [africaines] n'ont pas été comprises et ont encouru le holà des occidentaux. L'âme noire n'a pas été touchée. La vie de l'homme noir nous offre une dualité: l'Évangile d'un côté et la vie même de l'autre »¹²⁴. Et c'est sans doute, après comparaison, qu'il a également dû reconnaître : « [...] certes, à en juger aux résultats d'un demi-siècle d'évangélisation, on doit constater que l'évangile a été accepté avec enthousiasme par les Noirs. »¹²⁵. Mais ce constat l'a conduit à conclure avec dépit que « l'Église catholique n'a pas encore pris une figure africaine en terre africaine pour devenir vraiment catholique, c'est-à-dire l'Église de tous les peuples »¹²⁶.

Témoin privilégié d'une scène historique où il est intervenu en acteur, Malula avait un regard très pénétrant sur les événements et sur les changements qui s'amorçaient dans la société avec une incidence non négligeable sur l'Église. Conscient de la profondeur de ces changements et de la gravité de leur impact, il les décrit comme des symptômes d'une situation de crise préparant une mutation profonde. Pour lui, cette crise était profonde dans la mesure où elle atteignait avec égale radicalité aussi bien toutes les sphères de la vie sociale et politique du Congo Belge que l'Église. En ce sens, il incarnait la conscience prophétique de changements sociaux, politiques et religieux qui se produisaient au Congo. Aussi, mieux que quiconque, il a perçu la crise de la société et de l'Église comme étant une même « profonde crise » dans la mesure où leurs effets étaient reliés les uns aux autres.

Il serait toutefois faux de s'imaginer que ce qui provoquait le sentiment d'ébranlement profond dans la société et dans l'Église se soit abattu tout d'un coup. Ce qui arrivait n'étonnait guère Malula tant il en a été attentif aux signes précurseurs. Ainsi pour mieux saisir le sens de cette crise et pour en proposer des solutions durables, il lui était urgent de remonter dans les causes.

¹²⁴ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27.

¹²⁵ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27.

¹²⁶ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

4. LES CAUSES DE LA CRISE DANS LA SOCIÉTÉ ET DANS L'ÉGLISE

Le fond de méfiance d'une grande partie de la population congolaise, qui n'ont jamais supporté les méthodes du colonialisme, ne saurait tout expliquer. De même l'insatisfaction des peuples ne rend que partiellement compte des causes de la crise. Le malaise était plus profond. Malula identifie plusieurs causes expliquant la crise dans la société congolaise et dans l'Église entre 1946 et 1959. Mais nous n'en retiendrons que les trois principales. Premièrement, l'immobilisme de l'administration belge surtout à partir de la Seconde Guerre¹²⁷. En deuxième lieu, il identifie la collusion de l'Église avec l'administration coloniale, particulièrement la contiguïté entre la mission de l'Église et le projet de mission civilisatrice coloniale. Enfin, il stigmatise l'insuffisance et les ambiguïtés de la pratique missionnaire de l'époque¹²⁸.

4. 1. L'immobilisme, le centralisme et les abus de l'administration coloniale belge

Les historiens sont unanimes que l'expansion économique du Congo, à partir de la Seconde Guerre mondiale, catalysa un plus grand centralisme des structures administratives coloniales¹²⁹. Au centralisme de l'administration coloniale, s'ajoute son immobilisme. Dans la conférence de Bruxelles, Malula exprime cette situation d'immobilisme en citant les mots devenus célèbres de M. Jungers, un ancien Gouverneur général du Congo belge (1946-1952) : « La main tendue trop tard risque d'être refusée »¹³⁰. La « main tendue trop tard » évoque le durcissement de l'administration coloniale qui restait sourde aux

¹²⁷ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 32-33.

¹²⁸ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25-27.

¹²⁹ Voir par exemple CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 275-388 ; MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25-27 ; M. MERLIER, *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, 1962. Voir aussi « Les transformations internes dans les colonies africaines pendant la seconde guerre mondiale. Problèmes sociaux zaïrois », dans *Centre d'études de la pensée et des systèmes économiques*, 114-115 (1976) 5-109 ; COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, p. 222-228 ; Christian WONDJI, « Résistances africaines noires à la colonisation », dans *Recherche, Culture et pédagogie*, 29 (1979), p. 27-45 ; Isidore NDAYWEL É NZIEM, *Histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Louvain-La-Neuve, Afrique Éditions, 1997.

¹³⁰ Cité par MALULA dans « L'âme de l'Afrique », p. 31.

aspirations populaires à la liberté et à l'émancipation. Cette situation résulte en partie de l'effort de Guerre (1940-1945) imposé au peuple congolais, de l'abus du pouvoir de la part de l'administration coloniale et de sa controversée politique de l'assimilation culturelle.

4. 1. 1. L'effort de Guerre (1940-1945) et son impact

Rappelons quelques faits. Entre 1940 et 1950, le Congo connut un mouvement puissant et soutenu d'expansion économique, dans lequel la deuxième guerre mondiale joua un rôle accélérateur. Sans nous attarder sur les détails, notons simplement que cette croissance était suivie d'une relative stabilité sur le plan politique et d'une apparente cohésion sociale. Comme le confirme la plupart des historiens de la période coloniale congolaise¹³¹, des ambitieux programmes de développement entrepris par l'administration coloniale firent du Congo « un cas particulier »¹³² et « la seule colonie africaine, à cette époque, à connaître un taux démographique élevé et une balance commerciale largement favorable »¹³³. L'expansion économique permit, provoqua ou favorisa un mouvement de transformation générale de la société, qui affecta particulièrement la démographie et entraîna le développement des agglomérations urbaines. Paradoxalement, cette situation d'accélération des migrations urbaines engendra l'épuisement rapide des milieux ruraux et les bouleversements des systèmes traditionnels¹³⁴.

En fait, d'après Léon de Saint Moulin, « la période de la guerre 1940-1945 est une charnière dans l'histoire du Congo »¹³⁵. Après l'entrée du Japon dans la deuxième guerre (1941) et l'envahissement de par

¹³¹ Voir à ce sujet GÉRARD-LIBOIS et VERHAEGEN, « Zaïre », p. 1193-1194 ; Léon de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre 1940-1945 au Zaïre », dans *Zaire-Afrique*, 192 (1985), p. 91-104 ; Robert CORNEVIN, *Le Zaïre*, Paris, PUF, 1972, p. 76-77 ; Michel MERLIER, *Le Congo. De la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, Maspéro, 1962, p. 102-215.

¹³² CORNEVIN, *Le Zaïre*, p. 76.

¹³³ CORNEVIN, *Le Zaïre*, p. 76.

¹³⁴ Voir CORNEVIN, *Le Zaïre*, p. 76 ; de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre », p. 91-104. Au début du siècle dernier, un prêtre jésuite, Van Wing, avait vigoureusement dénoncé l'exploitation et l'épuisement de la main d'œuvre indigène par l'administration belge ; voir Van WING, *Études bakongo*, Bruxelles, 1920, p. 17-23.

¹³⁵ de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre », p. 91.

lui de la Malaisie, de Singapour, de l'Indonésie et de la Birmanie, « les Alliés se trouvèrent privés de leurs ressources principales d'approvisionnement en caoutchouc, en étain et en huile de palme. Le Congo Belge devint alors un enjeu économique important et il s'employa avec une énergie exceptionnelle à assurer aux Alliés le maximum possible de produits stratégiques miniers et tropicaux »¹³⁶. Sur le plan militaire, plus de 40.000 congolais durent participer aux campagnes de la Force Publique congolaise aux côtés des Alliés en Éthiopie (contre l'Italie), en Égypte et au Kenya¹³⁷. Au niveau civil, la mobilisation en vue d'un accroissement de la production minière se fit durement ressentir dans la société. Ainsi le nombre de jours de travaux agricoles imposés par l'administration coloniale passa de 60 au double¹³⁸. L'effort de guerre engendra par ailleurs une pression sans précédent sur la production des métaux stratégiques (or, cuivre, uranium, étain, zinc...) et sur les produits agricoles particulièrement le caoutchouc de lianes, le copal, le coton et l'huile de palme¹³⁹.

Donc, la colonie belge entrevoyait l'avenir avec optimisme. Or cette prospérité de façade masquait un univers opaque et tumultueux. Comme Malula l'avait si bien perçu, ce « n'est en fait qu'un trompe-l'œil qui cache et crée des luttes dans les consciences, la guerre dans les familles, l'injustice dans la société »¹⁴⁰. Dans une entrevue accordée en 1946 au journal congolais *L'Étoile du Congo*, le jeune prêtre revient sur l'impact de l'effort de guerre et affirme : « Si la guerre a contribué à l'accroissement de notre productivité, elle aussi a donné un coup de fouet à tous les secteurs de la vie »¹⁴¹. En écho à cette affirmation, J. Gérard-Libois et B. Verhaegen diront qu'« aucune autre société coloniale ne fut sans doute

¹³⁶ de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre », p. 91.

¹³⁷ Voir de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre », p. 94-95.

¹³⁸ Voir de SAINT MOULIN, « L'Effort de guerre », p. 96-99.

¹³⁹ Pour cette partie, on lira avec intérêt Arnold MAX, *La fin des illusions*, Bruxelles, 1970 ; Léo PÉTILLON, *Témoignage et réflexions*, Bruxelles, La renaissance du Livre, 1967 ; R. BOURGEOIS, *Témoignages*, Tervuren, Musée royal d'Afrique centrale, 1982 ; Jean KESTERGAT, *Quand le Zaïre s'appelait Congo : l'aventure coloniale belge*, Bruxelles, Legrain, 1985 ; Paul KRONECKER, *Souvenir de paix et de guerre*, Paris, Fayard, 1973 ; MUYLYA MULAMBA, *Le régime des cultures obligatoires et le radicalisme rural au Zaïre (1917-1950)*, Thèse, Bruxelles, ULB, 1974 ; Henri DESROCHES, *L'administration et le sacré, discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale (1912-1957)*, Bruxelles, A.R.S.O.M., 1983.

¹⁴⁰ MALULA, « Message de Noël 1954 », p. 173.

¹⁴¹ « Entrevue avec l'abbé Malula », dans *Le Soir*, 25 mars 1946, p. 2.

soumise à la même époque à un processus de transformation et de mobilité aussi brutal et aussi général »¹⁴². Bien plus ajoute Malula : « Ces changements n'ont malheureusement été accompagnés d'aucune politique durable »¹⁴³. En fait, l'effervescence de la vie économique était en contradiction avec la léthargie politique et l'exacerbation sociale. Cette situation allait irréversiblement exploser en grave crise sociale, politique et religieuse.

La pression économique reliée à la guerre a eu donc un impact considérable sur la main d'œuvre et, de manière générale, sur la population. Dans ces circonstances, les réactions n'ont pas tardé à venir. Les contestations anticoloniales se sont manifestées de façon plus organisée principalement dans les milieux urbains des ouvriers par des revendications d'ordre professionnel et social. D'abord, les « évolués » - dont la fidélité aux colonisateurs était pourtant sans faille. Ensuite différentes classes ouvrières commencèrent à réclamer, sinon l'égalité, du moins un statut social amélioré¹⁴⁴. Entre temps, plusieurs mesures furent prises pour donner l'illusion à une partie de l'élite que le pouvoir colonial était ouvert aux aspirations et prêt à satisfaire les revendications sociales. Dans la réalité, parallèlement à ces mesures, l'appareil colonial se renforça¹⁴⁵. Face à cet immobilisme, Malula prévenait, évoquant la possibilité d'une émancipation : « Trop tôt, elle permettrait une coexistence pacifique entre Blancs et Noirs ainsi qu'une saine collaboration. Trop tard, ce sont alors les événements les plus malheureux qui pourraient dicter les plus catastrophiques des solutions »¹⁴⁶.

¹⁴² GÉRARD-LIBOIS et VERHAEGEN, « Zaïre », p. 1194.

¹⁴³ « Entrevue avec l'abbé Malula », p. 2.

¹⁴⁴ La troisième partie du discours de Malula fait largement écho à ces revendications sociales; voir MALULA, « Âme de l'Afrique », p. 28-30 et p. 32.

¹⁴⁵ Malula perçoit et exprime la radicalisation de l'administration belge en ces termes : « Laisser (le peuple congolais) dans l'expectative et l'incertitude signifie à leurs yeux que la Belgique veut les garder le plus longtemps possible dans le régime paternaliste, fut-il camouflé »; voir Malula, « L'âme de l'Afrique », p. 32.

¹⁴⁶ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 33. Déjà en 1948, Malula faisait partie de ceux qui avaient fourni un exposé critique de l'administration coloniale belge. Évoquant la souffrance des populations congolaises, il estimait, dans une entrevue accordée à l'*Étoile du Congo*, qu'elle « résulte des méthodes draconiennes et inhumaines de l'administration coloniale »; voir « Entrevue avec l'abbé Malula sur la situation du pays », dans *Étoile du Congo*, 1947, p.5. Selon lui « les nombreuses réactions ont pour fonds commun le refus contre l'immobilisme et contre les pratiques inhumaines, le refus de la condition d'infériorité imposée, de la dépossession et des abus de l'administration centrale »; voir « Entrevue avec l'abbé Malula », p. 5. Quatre ans plus tard, en 1952, il faisait remarquer que « l'attitude du gouvernement colonial se durcit, exaspérant la population, créant des

4.1.2. Les abus du système colonial

Le centralisme excessif et l'immobilisme de l'administration engendrèrent des conflits que Malula désigne sous le terme de « problèmes des relations humaines »¹⁴⁷. « Dans le monde entier, observait-il, le désir raisonnable de l'émancipation est considéré comme quelque chose de légitime. Pourquoi pas au Congo ? »¹⁴⁸ Selon lui, l'immobilisme de l'administration belge a surtout eu pour effet d'accroître une situation de déshumanisation dans les rapports entre colonisateur et colonisé, en plus d'engendrer et de faire accroître des inégalités sociales ainsi que la discrimination raciale¹⁴⁹. Il y a, faisait-il remarquer, « un préjugé que l'Occidental possède quand il débarque en terre africaine : c'est sa croyance à la différence fondamentale entre Blanc et Noir. Cela trouve sa source dans le discours que l'on tient du Noir »¹⁵⁰. C'est ainsi, continue-t-il, que :

Le Noir paraît être 'une bête curieuse'. [...] Mais à force de trop caricaturer le Noir, on a fini par croire à une différence fondamentale. Ainsi, le Blanc devient celui qui a inventé la roue, et le Noir, celui qui n'a pas pu l'inventer. La supériorité technique de l'Occidental est indiscutable. Mais cela a fini par créer en lui une regrettable confusion entre ce qui fait la valeur objective de l'homme et les produits de son intelligence. Il n'y a pas deux humanités, l'une qui serait occidentale et l'autre africaine, il n'y a pas deux humanités, l'une qui serait civilisée et l'autre primitive; il n'y a pas deux groupes humains, celui des cultivés, qui serait logique, et celui des non cultivés, qui serait prélogique. Il n'y a qu'une seule humanité, celle qui fait tous les hommes égaux devant Dieu et frères dans la nature humaine¹⁵¹.

Domination imposée, le centralisme et l'immobilisme du pouvoir colonial belge ont sécrété une relation déshumanisante entre les deux sociétés en présence, occasionnant tensions et conflits, ouverts ou larvés. En outre, la sujétion subie, extensible, selon Malula, à tous les domaines de la réalité sociale,

tensions, fragilisant les structures indigènes » ; voir « Entrevue avec l'abbé Malula », p. 5. Ces citations montrent amplement à quel point l'immobilisme de l'administration belge constituait, à ses yeux, l'une des sources principales de la crise au Congo-Belge. En entraînant la disparition des plusieurs structures traditionnelles des peuples du Congo, il a conduit à la fragmentation des ethnies, à la brisure des unités socio-politiques traditionnelles et à la constitution des regroupements artificiels ; voir « Entrevue avec l'abbé Malula », p. 2. Cette situation a engendré une crise dont les signes apparaissaient à Malula comme de plus en plus évidents et profonds.

¹⁴⁷ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 28.

¹⁴⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 31.

¹⁴⁹ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 29.

¹⁵⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 29.

¹⁵¹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 29.

constituait une pression sociale globale qui a engendré une situation à l'intérieur de laquelle se sont dessinées des fixations¹⁵² (fixation des frontières entre le civilisé et le non civilisé, entre le cultivé et sauvage), se sont manifestés des déplacements (déplacements de la main d'œuvre et exode rurale, déplacements des systèmes traditionnels) et se sont observées des dépossessions (dépossessions de droits, notamment des droits fonciers des indigènes).

4. 1. 3. La politique coloniale de l'assimilation culturelle

Dans la politique coloniale belge des années 1945-1959, la théorie de l'assimilation culturelle commençait à prendre forme. Ainsi le 17 mai 1952, un décret établit le statut d' «immatriculé » dont les titulaires jouissaient (en principe) de tous les droits civils reconnus aux Belges par la législation. Le principal objectif d'une telle politique était d'amener le peuple colonisé au même niveau que le colonisateur. Le problème, c'est que, assimiler c'était aussi affirmer la supériorité de la culture des uns et, par conséquent, la non reconnaissance de celle des autres¹⁵³. Dans son principe, la politique d'assimilation impliquait l'idéologie de la disparition de la culture des peuples colonisés au bénéfice de celle des colonisateurs. Ce à quoi Malula s'opposait vigoureusement, privilégiant clairement la reconnaissance de l'égalité fondamentale des races:

Permettez-moi, de dire un mot sur quelques principes clefs sur lesquels repose la solution du problème des relations humaines. Le principe de l'égalité fondamentale des races et des individus est admis par tous, ici comme partout en Afrique. C'est en effet parce que vous avez cru que l'Africain est un homme perfectible que vous avez entrepris l'oeuvre de civilisation et d'humanisation du peuple bantou. Tous les Africains

¹⁵² Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 29 : « Le noir, rappelle-t-il, est un homme et rien de ce tout ce qui est humain ne lui est étranger. »

¹⁵³ L'assimilation est, pour reprendre les termes des sociologues français Stéphane Beaud et Gérard Noirel, le processus par lequel s'opère la fusion entre l'individu ou le groupe et la société dominante. C'est, écrivent-ils, le processus par lequel « des individus et des groupes acquièrent les souvenirs, les sentiments et les attitudes d'autres individus et d'autres groupes dominants et, en partageant leur expérience et leur histoire, sont associés à eux dans une vie culturelle commune ». L'assimilation implique en long terme la disparition de la culture d'origine, qui accepte intégralement les valeurs de la culture dominante; voir Stéphane BEAUD et Gérard NOIREL, *L'assimilation, un concept en panne*, dans *Les cahiers de la recherche sur le travail social*, n°18/90, 1990, p.9-33. Achille MBEMBE, « À propos des écritures africaines de soi », dans *Politique africaine*, 77 (mars 2000), p. 23.

souhaitent vivement que les Blancs puissent couronner de succès leur oeuvre d'humanisation en commençant par établir de plus en plus avec eux des rapports quotidiens qui soient humains et cordiaux. Il faut que les Occidentaux apprennent à voir dans le Noir d'abord un homme, ensuite la couleur de son épiderme. Toute l'Afrique entière n'a qu'un voeu; ce voeu est, je l'espère, le vôtre aussi, vous tous humanistes chrétiens; c'est celui de voir le monde entier plus fraternel que jamais¹⁵⁴.

Comme la définit le philosophe et politologue camerounais Achille Mbembe, « l'idée de l'assimilation repose sur la possibilité d'une expérience du monde qui serait commune à tous les êtres humains ou, mieux sur l'expérience d'une universelle humanité fondée sur une essentielle similitude entre les êtres humains. Ce monde commun à tous les êtres humains, cette similitude ne seraient cependant pas donnés d'emblée, notamment à l'indigène »¹⁵⁵. D'abord pensée en termes juridiques et politiques, la notion de l'assimilation s'est vite chargée de signification culturelle, évoquant l'idée de l'imposition d'une culture dominante sur une autre. À cet effet, le peuple dominé abandonne les traits de sa culture propre au profit de ceux du peuple qui le domine. Il se produit ainsi un phénomène de *subjugaison* culturelle.

4. 2. La collusion entre l'Église et l'administration coloniale

Venons-en maintenant à une deuxième cause. Tout en reconnaissant, dans le cas du Congo, que c'est de la collaboration de l'Église et du pouvoir colonial qu'« est sortie cette abondante moisson, le Congo d'aujourd'hui dont nous nous enorgueillons tous »¹⁵⁶, Malula n'était cependant pas moins conscient que cette collaboration constituait l'une des causes de la crise dans l'Église. Selon lui, cette collaboration

a eu un grand désavantage de créer dans la mentalité des Africains une confusion désastreuse entre l'Église et l'État. Pour eux, l'Église c'est l'État, et l'État c'est l'Église. Ainsi ils considèrent la religion comme l'affaire des Blancs: *Makambo ya mindele wana*: des histoires des Blancs. Les deux pouvoirs sont accusés indistinctement de colonialisme et de vouloir perpétuer leur paternalisme pour maintenir les Noirs dans l'esclavage du Blanc¹⁵⁷.

¹⁵⁴ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 28-29.

¹⁵⁵ MBEMBE, « À propos des écritures africaines de soi », p. 23.

¹⁵⁶ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

¹⁵⁷ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

L'étroite collaboration entre le pouvoir colonial et l'Église se révéla en fin de compte périlleuse pour l'Église et sa mission¹⁵⁸. Elle était même devenue, avec le temps, gênante pour l'Église, dans la mesure où le pouvoir colonial était de plus en plus ouvertement remis en question. Ce qui rendait la situation de l'Église plus ardue est « l'appui que se sont prêté »¹⁵⁹ mutuellement l'expansion politique et l'évangélisation missionnaire. Le pouvoir colonial était très heureux de trouver dans les missionnaires des agents d'influence d'autant plus efficaces qu'ils paraissaient désintéressés¹⁶⁰. Les missionnaires, de leur côté, voyaient dans la présence de l'administration coloniale un appui moral et logistique utile¹⁶¹. Suite à l'étendue de collaboration de l'Église catholique au projet d'un pouvoir considéré comme « déshumanisant », beaucoup ont fini par s'opposer à elle comme à tout ce qui avait l'apparence de domination politique et sociale. En raison de cette collusion, il n'était pas facile pour les gens de dissocier la mission de l'Église de celle de l'administration coloniale¹⁶².

4. 3. Les ambiguïtés de la pratique missionnaire

Enfin, les ambiguïtés de la pratique missionnaire constituent la troisième cause de la crise. Mais voyons tout d'abord très brièvement en quoi consistait cette pratique missionnaire contre laquelle s'élève la

¹⁵⁸ Claude Prud'homme écrit à ce sujet : « La connivence qui a réuni mission et colonisation n'est pas contestable et a marqué durablement l'histoire de l'Afrique noire » ; voir Claude PRUD'HOMME, *Missions chrétiennes et colonisation*. XVI^e - XX^e siècle, Paris, Cerf, 2004, p. 95.

¹⁵⁹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

¹⁶⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26. Voir aussi Laenec HURBON, « Les Missions chrétiennes comme problème politique », dans *La pertinence du Christianisme en Afrique. Actes de la VI^e Semaine Théologique organisée par la Faculté de Théologie de l'Université Nationale du Zaïre. Campus de Kinshasa du 19-23 juillet 1971*, Mayidi, Revue du Clergé africain, 1971, 415-428.

¹⁶¹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

¹⁶² Au sujet de relations entre l'Église et le pouvoir colonial, Pétillon, l'avant dernier Gouverneur Général du Congo Belge, dans les notes personnelles qu'il rédigeait pendant cette période de grande effervescence, posait une série de questions qui, à notre avis, éclairent l'ampleur de la problématique soulevée par Malula sur la complexité des relations entre l'Église et l'État colonial : « Se rend-on compte, se demandait-il, de l'influence que peuvent avoir de tels écrits surtout sur les chrétiens ? Bien que ses oeuvres et ses institutions jusqu'alors sans rivales soient l'objet tantôt d'attaque de front, tantôt d'un travail de sape, l'Église n'a-t-elle pas tendance à vouloir trop vite faire volte-face ? Ne s'aperçoit-elle pas qu'en se désolidarisant de l'ordre établi, qui l'a soutenue et sous lequel elle a prospéré, elle l'affaiblirait et risque de s'affaiblir ? » ; voir Léo PÉTILLON, *Témoignage et réflexion*, Bruxelles, Éditions La Renaissance du Livre, 1967, p. 73-74.

critique de Malula. Quel problème posait-elle et quels en étaient les enjeux? Dans *L'âme de l'Afrique noire*, Malula écrit : « Le travail de la première heure a été forcément superficiel, le christianisme n'a pas encore poussé des racines profondes dans l'âme des individus; dans la masse de nos baptisés, il est encore du 'contreplaqué »¹⁶³. Cette remarque de Malula se présente comme le fruit d'une observation profonde. Ainsi que l'ont souligné la plupart des critiques de cette période de l'histoire de l'Église en Afrique¹⁶⁴, la pratique missionnaire durant l'époque coloniale s'accompagnait souvent pour le missionnaire de l'idée que la culture occidentale était implicitement chrétienne¹⁶⁵. Il allait donc de soi que le missionnaire apportait non seulement l'Évangile, mais aussi « sa civilisation »¹⁶⁶. Le sentiment de supériorité culturelle du missionnaire (occidental) ne souffrait en théorie d'aucun doute alors que dans la réalité cela allait s'avérer néfaste pour la mission de l'Église. En effet, dans la pratique, l'annonce de l'Évangile, puisque s'accompagnant de l'idéologie de la mission civilisatrice, n'hésitait pas parfois à faire table rase des cultures en présence. L'une des conséquences d'une telle vision de la mission a été la méconnaissance de la culture des peuples évangélisés au profit de la culture occidentale donnée pour authentiquement chrétienne et civilisée¹⁶⁷. Dans un extrait de cette conférence, on peut lire :

Il faut bien reconnaître que les missionnaires ont fait un grand effort d'adaptation en étudiant et en parlant les langues indigènes. Malgré tout cela, aux yeux des africains, ils sont et restent des étrangers. Rien d'étonnant. Ainsi certaines coutumes n'ont pas été comprises à fond et ont encouru le 'holà' des occidentaux. L'âme noire n'a pas été touchée. La vie de l'homme noir nous offre une dualité : l'évangile d'un côté et la vie même de l'autre côté. Là où il fallait la « compénétration », il n'y a eu que la superposition, au lieu de l'incarnation, on a la juxtaposition¹⁶⁸.

¹⁶³ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

¹⁶⁴ Sur cette question, on lira avec intérêt Jean-Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'harmattan, 1993, p. 18-38. Voir aussi : *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan (12-17 septembre 1970)*, Paris, Présence Africaine, 1956; Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche, révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981; Meinrad HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle: essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976 ; KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

¹⁶⁵ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 29.

¹⁶⁶ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 30.

¹⁶⁷ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26.

¹⁶⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27.

Qualifiée de « contreplaquée », de « juxtaposition », de « superposition » ou encore de « travail superficiel »¹⁶⁹, la pratique missionnaire est ignominieusement condamnée par Malula comme l'une de principales causes de la crise de l'Église¹⁷⁰. Elle lui apparaît globalement comme un travail peu profond et superficiel. Il l'assimile d'ailleurs à une entreprise qui n'a pas su, selon sa propre expression, « rejoindre l'âme africaine ». Elle est à cet effet peu apte à rejoindre le vrai sujet historique, réduit à un rôle de « consommateur », et à susciter en lui son sens de responsabilité ecclésiale et missionnaire. En méusant le véritable sujet historique (autochtones), la pratique missionnaire de l'époque coloniale a péché, selon Malula, par son refus d'accorder une quelconque valeur positive à sa capacité et à sa responsabilité dans l'annonce de l'Évangile.

Malula stigmatise aussi le silence de l'Église institutionnelle face à l'expérience de souffrance du peuple congolais, face à leurs inquiétudes et angoisses, face aux situations d'injustice, d'oppression et de discrimination raciale dont il était victime. Pour ne l'avoir pas rejoint dans ses impasses et dans ses heurts, la pratique missionnaire perdait de sa légitimité et occasionnait le déni généralisé du peuple vis-à-vis de l'Église. Dès lors que le peuple congolais s'est rendu compte que le statut de l'Église évoluait de celui de témoin de l'Évangile vers celui de complice du projet colonial, dès qu'elle est apparue de plus en plus comme une institution au service de l'ordre existant (l'ordre colonial, en l'occurrence), sa légitimité s'est volatilisée. L'Église a été ainsi perçue comme une réalité étrangère à la vie et aux préoccupations du peuple congolais.

¹⁶⁹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27.

¹⁷⁰ À la fin du parcours nous reviendrons sur cette critique de Malula et nous tenterons de montrer que l'on ne peut pas bien comprendre ni rendre justice à la profondeur de sa critique si on ne la considère que comme un simple rejet en bloc du labeur missionnaire. Loin de s'élancer dans une telle perspective, tout en reconnaissant au contraire « le grand effort » produit par les missionnaires, sa critique se dresse en revanche contre une vision de l'Église fortement imprégnée à cette époque-là de la culture des missionnaires occidentaux, considérée comme universellement valable et transposable dans le contexte africain. Ainsi, ce que les missionnaires emmenaient en Afrique est, selon lui, un christianisme confectionné par un ailleurs indispensable (pôle actif) et appelé à être consommé par un autre pôle (récepteur) dépendant du premier. Malula exprime cette réalité en désignant les missionnaires de l'époque coloniale comme étant ceux qui donnaient, alors que les autochtones sont ceux qui recevaient et consommaient ; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 28.

5. ÉVALUATION CRITIQUE DE LA RÉFLEXION DE MALULA DANS SA PREMIÈRE PHASE

Au terme de ce parcours à l'intérieur des premiers écrits de Malula, quelques questions demeurent. Y a-t-il en ébauche des traits dominants et caractéristiques d'un projet de réflexion sur l'Église? Comment Malula entend-il faire place au devenir de l'Église dans le contexte particulier du Congo et de l'Afrique ? S'est-il jamais intéressé à une réflexion de fond sur l'Église ? Autrement, comment comprendre le silence que semble lui avoir imposé la quasi totalité des études sur les sources de la réflexion théologique africaine? Pour mieux répondre à ces questions, nous estimons qu'il faudrait d'abord les reformuler et les ramener à la question fondamentale qui serait la suivante : peut-on extraire une théologie des premiers écrits de Malula ?

À première vue, il est tentant d'y répondre par la négation. De fait, comme nous l'avons indiqué au tout début, durant les premières années de son ministère, Malula ne nous a laissé que très peu d'écrits se rapportant directement à l'Église. En outre, en raison de leur nature, on ne trouve pas une étude systématique sur l'Église. On peut donc comprendre que la critique ne lui ait laissé aucune place dans les débats relatifs à l'émergence d'une réflexion théologique africaine. Par contre, lorsque l'on parvient à repérer une unité thématique au cœur de ces « miettes de réflexion », on se découvre subitement en présence d'une réflexion théologique dont l'essentiel réside dans une quête et dont l'objet est une interrogation radicale sur ce qu'est l'Église et sur le sens de sa mission dans le contexte particulier de l'Afrique.

Pour démontrer cette affirmation, nous proposons dans un premier moment de discuter cette réflexion naissante de Malula à travers une étude critique en en soulignant les limites. Puis nous considérons ce qui semble être le meilleur de son apport en cette première phase de sa formulation initiale. Ceci nous amènera, en manière de transition, à entrer dans le deuxième chapitre de notre recherche.

5. 1. Analyse critique de la pensée de Malula

Le propos du discours de Bruxelles visait à rendre l'Église et la pratique missionnaire contemporaines de l'expérience humaine des hommes et femmes du Congo. Dans un contexte historique marqué par des tensions d'ordre social et politique, où la parole de l'Église commençait à tomber en désuétude, Malula a voulu montrer que le vrai lieu de la théologie n'était pas ailleurs que dans le vécu et dans les aspirations les plus profondes des hommes et des femmes concernés par l'annonce de l'Évangile. Il a compris très tôt que, lorsque le prestige de l'État colonial et de l'Église se désagrégeait, la foi des peuples tendait à s'investir dans les périphéries de l'Église. Ainsi par un triple diagnostic, sur la situation socio-politique de l'époque, sur l'Église et sur sa pratique missionnaire, il s'est proposé de revisiter la question fondamentale de l'identité propre de l'Église et de la spécificité de sa mission.

Avouons cependant que ces premiers écrits de Malula, par leur forme et par leur contenu, accusent quelques lacunes. Ainsi par exemple, on ne peut pas ne pas souligner la généralisation aux confins de l'abstraction qu'il fait dans l'usage de certaines expressions stéréotypées telles que « l'âme noire », « l'âme africaine » ou encore « l'âme bantoue ». Qu'entend-il exactement par ces expressions et que peut bien vouloir dire « toucher l'âme africaine » ou « rejoindre l'âme bantoue »?¹⁷¹ Même s'il est vrai que Malula prend généralement soin de circonscrire son discours dans l'aire culturelle *bantu*, il reste cependant que tout au long de ses premiers écrits, ces expressions donnent quelques fois lieu à un manque de précision sémantique. Aussi, quand on relit particulièrement le discours de Bruxelles d'un point de vue anthropologique ou théologique, est-on en droit de se demander sur quelle théorie anthropologique ou encore sur quelle théologie il adosse son propos sur l'« âme africaine ». Cette expression laisse parfois planer une certaine ambiguïté. En effet, tout porte à croire que le lieu de la reconstruction de l'identité

¹⁷¹ L'expression « âme bantoue » était à la mode dans le langage missionnaire. On devrait y retrouver l'influence néoplatonicienne et scolastique avec la distinction entre l'âme et le corps. Pour une recherche approfondie sur l'expression « âme africaine », nous suggérons : Pierre CARDINAL, « Âme nègre », dans *Le Musée vivant*, 36-37 (1948), p. 44-53.

collective du peuple congolais semble s'indiquer davantage vers un passé imaginaire, considéré comme un idéal et un absolu, que vers le présent.

Dans le prolongement de cette critique de généralisation, nous pouvons aussi relever une simplification des données sociologiques et anthropologiques. La description et l'affirmation de l'unification de « l'âme bantoue » ou « africaine » n'est-elle pas plus apparente que réelle? Ne faudrait-il pas lui substituer le pluriel eu égard à la complexité et à la diversité de la réalité africaine et congolaise? Y aurait-il une réalité - « une âme »- constituante de l'identité proprement africaine, qui existerait comme une substance ? On peut se demander si l'idée d'une âme « unifiante » pour l'Afrique ne livre pas la réflexion de Malula à l'enfermement dans un imaginaire abstrait.

Au regard des remarques qui précèdent, il convient de dire que dans cette première phase de la réflexion de Malula, la question de la diversité africaine n'a pas été déployée dans toute son ampleur. Sa réflexion se situe encore dans les limites de ce que Eloi Messi Metogo appelle une réflexion ethnophilosophique¹⁷². Par ce terme, cet auteur désigne l'ensemble des travaux qui ont procédé au transfert sans grande vigilance de motifs et de figures propres à l'ethnologie vers le discours philosophique ou théologique.

Reconnaître des limites à la réflexion de Malula contraint-il de ce fait à minimiser l'importance des résultats que nous avons atteints? En d'autres termes, faut-il pour autant en conclure à l'impertinence de ses analyses dans cette première phase de son développement ? Nous ne le croyons pas. Car au-delà des limites évidentes, relatives à la nature et à la quantité des textes, l'essentiel de sa réflexion se trouve ailleurs. En marge de la théologie professionnelle et systématique, son discours sur l'Église coloniale forme une sorte de « bribes » et de « miettes » de réflexions dont l'objectif est avant tout de rendre significative l'Église et pertinente sa mission dans un contexte donné.

¹⁷² Voir Eloi MESSI METOGO, *La théologie africaine et l'ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 41-72.

Il convient peut-être de rappeler ici la réflexion du philosophe Paul Ricoeur sur le texte. Un texte est, écrit-il, « tout discours fixé par l'écrit qui, en s'adressant à un autre locuteur, dit quelque chose sur quelque chose »¹⁷³. Le texte, renchérit-il, « est tout discours relié ainsi à un monde. Car si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on? »¹⁷⁴ Mais Ricoeur ajoute un élément très important : « Le texte n'est pas sans référence ; ce sera précisément la tâche de la lecture, en tant qu'interprétation, d'effectuer la référence »¹⁷⁵. Compris sous cet angle, les « miettes » que représentent les premiers écrits de Malula jouent, en tant que textes, une fonction de référence. Ils disent « quelque chose » du contexte dans lequel se situe Malula. Il nous appartient d'en effectuer la référence et le sens pour aujourd'hui. On y perçoit en effet les indices de son diagnostic sur les dysfonctionnements et le dilemme d'une Église prise en tenaille entre une idéologie tenace (le colonialisme) et son contraire (l'aspiration populaire à l'autonomie). Face à ce dilemme, sa question était : comment dans ce contexte faire place à une Église dont la signification s'érodait peu à peu au creuset des affrontements entre, d'un côté l'idéologie de la mission civilisatrice et, de l'autre les vagues des courants anti-colonialistes?

5. 2. L'amorce d'une réflexion critique sur l'Église et sur sa mission

Il est maintenant temps de considérer ce qui donne une pertinence à cette réflexion émergente de Malula et constitue, à notre sens, son apport. Deux dimensions de sa réflexion se dégagent et se conjuguent pour éclairer les principales intuitions qui traversent son oeuvre d'un bout à l'autre. Tout d'abord, la recherche d'une synthèse entre la foi et l'engagement social et politique. Ensuite, la nécessité de repenser l'identité propre de l'Église ainsi que l'urgence de redéfinir sa mission dans un contexte déterminé.

¹⁷³ Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 156.

¹⁷⁴ RICOEUR, *Du texte à l'action*, p. 157.

¹⁷⁵ RICOEUR, *Du texte à l'action*, p. 157.

5.2. 1. La recherche d'une synthèse entre foi et engagement social et politique

Une première caractéristique essentielle de la réflexion de Malula, durant cette période, est qu'elle a su faire de la situation coloniale un lieu théologique. Très tôt en effet il a perçu une dimension sociale et politique à tout acte de croire. Les premiers écrits de Malula nous mettent en effet en présence d'une réflexion qui cherche à esquisser une synthèse entre la foi et ses implications sociales et politiques. Malula se révèle ainsi un penseur contemporain de son peuple et un homme en phase avec les questions et les aspirations les plus profondes de celui-ci. La situation de grave crise dans laquelle se trouvait le Congo s'est rapidement imposée à son attention comme l'une des situations problématiques majeures au sujet de laquelle il devait se prononcer. Les réactions induites par la vague des mouvements anti-colonialistes ont donné une acuité et une actualité à ce problème complexe qui ne tolérait guère l'indifférence. C'est en s'efforçant d'approfondir l'analyse de cette situation, en repérant ses caractéristiques et en examinant les mouvements qui tendaient à sa négation qu'il devenait possible à Malula d'en saisir les enjeux.

Sans être une étude sociologique ou politique proprement dite, la teneur des ces écrits met en évidence la capacité de Malula à inscrire sa pratique dans un lieu, dans un contexte, en une époque marquée par une conjoncture particulière. Il cherchait à comprendre, mieux comprendre, afin de rendre compte des apories dans lesquelles l'Église s'était enfermée. Mais il voulait surtout ouvrir une brèche de sens à partir des ruines de l'« Église coloniale ». On comprend dès lors sa présence active à la vie quotidienne de son peuple, son attention à ses préoccupations, son ouverture à ses aspirations les plus profondes, car il était de plus en plus convaincu que cette crise recélait un effet bénéfique pour l'Église.

Nous vient ici à l'esprit cette citation de Paul Ricoeur : « Suivre une histoire, c'est l'actualiser en lecture »¹⁷⁶. C'est encore à Paul Ricoeur que nous nous référons : « Toute l'histoire de la souffrance, écrit-

¹⁷⁶ Paul RICOEUR, *Temps et Récit*, t. 1, Paris, Seuil, 1983, p. 116.

il, [...] appelle récit »¹⁷⁷. Comment ne pas voir une familiarité entre la démarche de Malula et l'approche herméneutique que décrivent les paroles du philosophe français? L'entreprise de Malula a consisté en effet à suivre l'histoire du peuple congolais avec l'enchevêtrement passif de son destin qui se perdait dans l'horizon brumeux du colonialisme. Il s'agissait pour lui d'un impérieux devoir de sauver les histoires non dites des vaincus, des perdants – les histoires des peuples du Congo que le fait colonial semblait parfois défigurer – et de les configurer en leur conférant une pertinence, un sens, une résonance nouvelle.

5. 2. 2. La nécessité de redéfinir l'identité propre de l'Église et la spécificité de sa mission

Nous en arrivons au deuxième apport de la réflexion naissante de Malula. Tout d'abord, il a perçu avec lucidité que la collusion entre l'Église et l'administration coloniale, au prétexte de la mission civilisatrice, avait des conséquences néfastes pour la perception de l'Église. D'où son effort de comprendre à nouveau frais la nature et la mission de cette dernière. Après un retour à la source évangélique, il a découvert que l'Église a pour mission, d'une part « d'annoncer la bonne nouvelle partout »¹⁷⁸ et de « rassembler les hommes »¹⁷⁹ par cette annonce. Fort d'une compréhension satisfaisante de la mission de l'Église, il s'écria : « Une nouvelle ère » s'ouvre pour l'Église d'Afrique, « celle de l'incarnation du christianisme » dans la vie des hommes et femmes. C'est précisément afin de quitter les rivages d'une pratique missionnaire jugée peu satisfaisante qu'il lui paraissait important et urgent de renouveler son regard sur l'Église à partir de ce qui est l'essentiel du christianisme : l'incarnation. Mais le plus grand mérite de Malula consiste, croyons-nous, à avoir judicieusement perçu et stigmatisé en son temps l'ambiguïté que

¹⁷⁷ RICOEUR, *Temps et Récit*, t. 1, p. 115.

¹⁷⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 23.

¹⁷⁹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24.

recelait la participation de l'Église au « projet civilisateur » et d'avoir indiqué ses conséquences néfastes sur l'Église à l'aube des indépendances des pays africains¹⁸⁰.

D'autre part, la seconde direction qu'a prise la critique de Malula concerne la méthode du travail missionnaire. Elle lui apparaît dans son ensemble comme un travail peu profond et superficiel, pour avoir globalement procédé à exclusion du vrai sujet historique, le réduisant à un rôle de « consommateur », et pour n'avoir pas pu susciter le sens de responsabilité ecclésiale et missionnaire de la part de ce sujet. Par conséquent, ce refus de considérer le vrai sujet historique constitue un facteur préjudiciable pour l'Église, car en utilisant un langage sans prise sur les destinataires, elle court le risque de paraître insignifiante. Les méfaits de la colonisation et le scandale de la collusion Église-Pouvoir colonial ont conduit Malula à inviter l'Église à des révisions déchirantes qui remettent en question sa forme et le contenu de l'annonce de l'Évangile.

En ce sens, Malula avait un regard perspicace sur les choses car, par des mots tout en nuances, il a su analyser le bouleversement social et culturel de cette époque comme une crise qui touchait l'existence chrétienne même.

5. 3. Une contradiction dans la pensée de Malula au sujet de la pratique missionnaire ?

Avant de conclure ce chapitre, il nous faut revisiter un problème que les premiers écrits de Malula ne manquent pas de susciter. En fait, quand bien même il a développé une critique parfois cinglante vis-à-vis de la pratique missionnaire de l'Église à l'époque coloniale, il n'hésite pas, dans le même souffle, à saluer le travail des missionnaires et même à le considérer comme « une réussite totale »¹⁸¹. Ce qui se dit

¹⁸⁰ Voir LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 83.

¹⁸¹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26. Dans l'allocution à l'occasion de son ordination épiscopale, Malula a été plus clair encore : « Personne de nous n'ignore, en effet, que le degré de l'évolution actuelle du Congo, son essor matériel étonnant et prodigieux, l'épanouissement des valeurs morales et spirituelles de ses habitants, tout cela est dû à la collaboration

de la pratique missionnaire s'applique également à sa lecture du colonialisme. D'une part il considère globalement la colonisation comme le lieu de l'institution du « rapport entre dominateur et dominé »¹⁸², c'est-à-dire celui du déni de l'humanité, de la dignité et de la liberté. D'autre part, il ne manque pas d'en reconnaître les bienfaits en attribuant à l'Occident le mérite d'avoir « fait de l'Afrique ce qu'elle est »¹⁸³. La question posée à Malula est la suivante : comment dès lors expliquer ces contradictions à l'intérieur d'une pensée qui s'est pourtant voulu résolument « déconstructive » de la pratique missionnaire jugée superficielle et de l'idéologie coloniale de la mission civilisatrice considérée comme déshumanisante ?

Pour mieux aborder ce problème, il nous faut revisiter très brièvement cette autre question plus large qui court depuis quelques décennies : évangélisation et colonisation visaient-elles un même objectif ? Il existe sur la relation des Missions chrétiennes au pouvoir colonial une abondante littérature qui laisse parfois perplexe celui qui s'y plonge¹⁸⁴. On se perdrait à vouloir rendre compte des multiples et, parfois, contradictoires théories qui ont été énoncées à ce propos. Mentionnons simplement que, sur ce débat, deux grandes thèses s'opposent l'une à l'autre. Il y a ceux qui, soutenant la première thèse, voient dans les missionnaires des agents ou encore des auxiliaires à tout le moins des complices objectifs de la colonisation. La mission chrétienne aurait été, dans ce cas, « un moyen » pour faciliter l'œuvre coloniale.

de l'Église : l'Église pacificatrice de cœurs et des esprits, facilitant l'œuvre civilisatrice de l'État; l'État, civilisateur, secondant l'œuvre évangélisatrice de l'Église. Et de cette collaboration franche et sincère, est sorti ce Congo d'aujourd'hui, ce Congo admirable, ce Congo promoteur dans ses valeurs matérielles, morales et spirituelles, ce Congo dont l'État et l'Église sont fiers, ce Congo qui déclenche l'étonnement et l'admiration des pays étrangers » ; voir MALULA, « Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959 », p. 49.

¹⁸² MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 28.

¹⁸³ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 31. Parlant de la relation entre l'Église et le pouvoir colonial, Malula reconnaît que de « cette étroite collaboration est sortie cette abondante moisson, ce Congo d'aujourd'hui dont nous nous enorgueillons tous » ; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

¹⁸⁴ Sans prétendre présenter une recension exhaustive de la bibliographie sur l'« implantation » de l'Église en Afrique, nous suggérons cependant : Claude PRUD'HOMME, *Missions chrétiennes et colonisation. XVI^e - XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2004 ; M. OHM, *Les principaux faits de l'histoire des missions*, Tournai, Casterman, 1961. Voir aussi surtout Kange EWANE, *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 18815 à 1960*, Paris, 1976. L'auteur propose une bibliographie intéressante sur cette question. Sur le débat qu'a suscité la collaboration entre l'Église et le pouvoir colonial, lire R. DELAVIGNETTE, *Christianisme et colonialisme*, Paris, Fayard, 1960, 15-46. Voir aussi Jean MARC ELA, « Les ambiguïtés de la mission chrétienne », dans *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'harmattan, 1993, p. 18-39.

Cette thèse a été avancée dès l'année 1960 par Robert Delavignette dans *Christianisme et colonialisme*¹⁸⁵. Pour lui, il faut situer l'activité missionnaire chrétienne, catholique et protestante (du 19^e siècle), dans l'optique de la mission civilisatrice inaugurée par l'Occident. Dans son livre : *Le Congo. De la colonisation belge à l'indépendance*, la critique de Michel Merlier est plus virulente encore à l'endroit de l'Église qu'il accuse de trois maux : expropriations foncières, recrutement forcé de la main d'œuvre parfois au service de l'administration coloniale et le paternalisme¹⁸⁶. Cette thèse a reçu un large écho particulièrement en Afrique où elle a été abondamment reprise par un grand nombre d'auteurs parmi lesquels le philosophe Eboussi Boulaga¹⁸⁷, les théologiens Jean-Marc Ela¹⁸⁸ et Louis Ngongo¹⁸⁹.

Ainsi selon Jean Marc Ela, la mission chrétienne s'est inscrite dans une expansion multiforme dont les objectifs étaient économiques, politiques et culturels (entreprise civilisatrice)¹⁹⁰. Dans une thèse soutenue en 1977, Kapinga montre comment, dans le cas du Congo, la collaboration entre les missions chrétiennes et le pouvoir colonial trouve sa source dans la volonté même du roi Léopold II d'impliquer les missionnaires belges dans son entreprise coloniale¹⁹¹. D'après les tenants de cette thèse, l'« implantation » de l'Église en Afrique alla souvent de pair avec la pénétration politique de l'Occident. En conséquence, dans bien de cas, l'action missionnaire était financée principalement par les États métropolitains en jeu et soutenue par l'administration coloniale.

¹⁸⁵ Cette thèse est soutenue notamment par Delavignette : voir R. DELAVIGNETTE, *Christianisme et colonialisme*, Paris, Fayard, 1960. Voir aussi J. SURET-CANALE, *Afrique noire. L'ère coloniale (1900-1945)*, Éd. Sociales, Paris, 1977, p. 443-459.

¹⁸⁶ Voir Michel MERLIER, *Le Congo. De la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, Maspero, 1962, p. 215-225.

¹⁸⁷ Voir en particulier Fabien EBOUSSI BOULAGA, « La démission », dans *Spiritus*, 56 (1974), p. 276-287.

¹⁸⁸ Voir Jean-Marc ELA, « Les ambiguïtés de la mission. Le cas africain », p. 18-39.

¹⁸⁹ Voir Louis NGONGO¹⁸⁹, « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Église en Afrique », dans *Civilisation noire et Église catholique*. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977, Paris, Présence africaine 1978, p. 44.

¹⁹⁰ ELA, « Les ambiguïtés de la mission. Le cas africain », p. 25. On lira aussi Meinrad HEBGA, *Émancipation des Églises sous tutelle. Essai sur le christianisme post-colonial*, Présence Africaine, 1977.

¹⁹¹ Voir Nicolas KAPINGA, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques actuelles du bassin conventionnel du Congo, de 1885 à 1965. Cas du Congo Belge*. Thèse de III^e Cycle, Strasbourg, 26 novembre 1977. Voir aussi Nestor MPIMPA FIAMBA, *L'émergence d'une Église locale au diocèse d'Idioka au Congo-Zaïre*, t. 1. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'université Laval pour l'obtention du grade de Docteur en Philosophie, Québec, Université Laval, Faculté de théologie et des sciences religieuses, 2000, p. 40-47.

La deuxième thèse, au contraire, s'évertue à désinculper les missionnaires en en voyant, non pas des partisans qui frayaient la route à l'idéologie coloniale civilisatrice, mais plutôt les agents de l'Évangile. Parmi les tenants de cette thèse, on peut mentionner M. Ohm¹⁹² et Patrick Cabanel¹⁹³. Ohm soutient que dans bien des cas l'arrivée des missionnaires précédait nettement la grande vague colonisatrice¹⁹⁴. Patrick Cabanel, lui, défend l'idée selon laquelle, l'essor missionnaire est à interpréter comme « un réveil religieux en contrecoup de la déchristianisation de l'Occident inaugurée par la révolution française »¹⁹⁵. Il serait donc absurde de le relier au pouvoir colonial. Selon lui, les territoires de missions n'étaient d'ailleurs pas choisis en fonction d'intérêts des pays colonisateurs. Il soutient en outre que le découpage géographique de la mission dans le monde était effectué depuis Rome par la Congrégation de la propagande dans une optique qui se voulait en principe « supranationale »¹⁹⁶.

Au risque de simplifier, avouons que cette querelle semble d'un intérêt limité pour Malula. Face aux deux thèses, sa position est plutôt nuancée. En effet, sans nier que, dans le contexte particulier du Congo, les Missions catholiques et le pouvoir colonial ont souvent affiché leur connivence et même leur complicité¹⁹⁷, sa critique parfois dure de l'opportunisme missionnaire n'est cependant jamais une incrimination en bloc de la pratique des missionnaires. Au contraire, sa réflexion a toujours résisté à la tentation de tomber dans l'anachronisme ambiant, qui consiste à rejeter, sans faire détail, leur travail. En dépit de limites évidentes relatives à leur méthode, Malula a toujours soutenu que les missionnaires ont abattu un travail qu'il faut savoir apprécier à sa juste valeur. De même, quelles que soient les erreurs du colonialisme, à l'égard duquel il a été très critique, il a également toujours estimé que le devoir de mémoire impose de reconnaître des aspects positifs dans la relation historique entre le peuple belge et congolais.

¹⁹² Telle est la thèse que soutient Ohm. Voir M. OHM, *Les principaux faits de l'histoire des missions*, 1961.

¹⁹³ Patrick CABANEL, « Églises : mission accomplie! », dans *L'histoire*, 302 (octobre 2005), p. 80-81.

¹⁹⁴ Voir OHM, *Les principaux faits de l'histoire des missions*, 1961, p. 57.

¹⁹⁵ Voir CABANEL, « Églises : mission accomplie! », p. 80.

¹⁹⁶ Voir CABANEL, « Églises : mission accomplie! », p. 80.

¹⁹⁷ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 25.

Donc pour éviter tout malentendu, il convient de souligner que la critique de Malula vise une certaine figure de l'Église et une pratique missionnaire précise, qui s'étaient parfois identifiées à l'idéologie de la mission civilisatrice coloniale, alors même que le prestige du colonialisme se désagrégeait et que se dessinaient les contours d'un autre monde, porté par l'utopie de l'indépendance. Il n'était donc nullement question chez lui de vilipender en tant que tel le travail des missionnaires dans son ensemble.

Conclusion

Après la présentation du parcours biographique de Malula et de l'histoire de la ville de Kinshasa, nous avons cherché à repérer la genèse de sa réflexion sur l'Église et sur sa mission. Celle-ci est née dans une double crise. D'une part, l'écart grandissant entre les aspirations à l'autonomie des peuples colonisés et l'immobilisme radical de l'administration coloniale, lequel entraînait l'éclatement de la société et la dépréciation du prestige du colonialisme. D'autre part, l'écart continu entre le langage de l'Église et celui du peuple à évangéliser. À mesure que le langage de l'Église ne s'articulait plus avec l'expérience historique des peuples, l'Église demeurait étrangère à leur vie, sa pratique finissait par tomber dans l'insignifiance. S'étant donc rendu compte que l'Église ne parlait pas le langage du peuple et que, à l'inverse, le peuple ne s'identifiait pas à son discours et à sa pratique, Malula a amorcé une réflexion en vue de la recherche d'une synthèse entre le langage de l'Église et celui de l'expérience humaine des peuples congolais.

Ainsi a-t-il commencé par saisir cette situation de crise comme un *kairos* et à interpréter en langage de foi et le sens des mutations historiques. Par ailleurs, il a perçu des ouvertures nécessaires à l'émergence d'une Église qui se mette à l'écoute attentive de l'Esprit en œuvre dans l'expérience historique des hommes et femmes avec ce que cela comporte de cohérence, d'aspirations, mais aussi de conflits, de contradictions, de résistances. L'expérience historique des peuples du Congo devient pour ainsi dire un lieu théologique, c'est-à-dire un lieu du surgissement du sens.

Toutefois, même si cette réflexion des débuts cherchait à se distancer de la pratique missionnaire de l'époque, elle est demeurée néanmoins encore marquée par la théologie de l'« adaptation » et des « pierres d'attente », alors en vigueur. Il faudra attendre ses écrits ultérieurs, pour que sa pensée prenne progressivement une ampleur nouvelle dans l'optique de l'« incarnation de l'Évangile » dans l'expérience historique des peuples. À cet égard, l'indépendance du Congo et la tenue du concile Vatican II représentent un tournant majeur.

CHAPITRE DEUXIÈME

MALULA FACE À L'ÉVÉNEMENT DE L'INDÉPENDANCE DU CONGO ET À LA TENUE DU CONCILE VATICAN II : À LA RECHERCHE D'UN NOUVEAU LIEU THÉOLOGIQUE

Les années 1959 et 1960 marquent un tournant dans l'histoire du Congo et de l'Église. Pendant que, sur le plan ecclésial, le pape Jean XXIII surprend le monde par l'annonce, en janvier 1959, du concile Vatican II, en politique, la Belgique, prise de court par l'avancée exponentielle de la vague nationaliste et autonomiste congolaise, est contrainte à proclamer, en 1960, l'indépendance du Congo. Alors que l'Église rentrait dans une profonde cure d'*aggiornamento*, le drapeau congolais claquait sous les assauts des premiers vents de l'indépendance. Entre ces deux événements, la vie de Malula se tient tel un interstice¹, proche à la fois de l'un et de l'autre. En fait, dans ses écrits, l'indépendance du Congo et la tenue du concile constituent deux événements qui s'entrecroisent souvent, au point que cela donne à penser sur la nature et le sens des liens qu'ils entretiennent dans son oeuvre.

La question consiste à savoir l'impact de l'indépendance du Congo et du concile Vatican II sur la réflexion et l'agir de Malula. À l'inverse, nous chercherons aussi à comprendre son apport face à ces deux événements. À notre connaissance, personne n'a entrepris jusqu'à présent un commentaire suivi et réussi permettant de mettre en lumière son implication. Aucune recherche d'envergure sur Malula n'a encore exploré la nature du lien entre, d'une part, son oeuvre et, d'autre part, l'avènement à l'indépendance du Congo et la tenue du concile Vatican II. Là résidera le plus grand objectif de ce chapitre : tenter d'élucider, dans un cadre historique global et en suivant le fil de sa pensée, l'entrecroisement ou le point de tangence

¹ Le journaliste français, Henri Tinq, du quotidien *Le Monde*, écrit à ce sujet: « L'indépendance zaïroise et le concile Vatican II (1962-1965), qu'il va suivre de bout en bout, vont faire de lui le porte-parole d'une large autonomie africaine dans la liturgie, la théologie et le fonctionnement de l'Église locale »; voir Henri Tinq, « La mort du cardinal Malula, archevêque de Kinshasa. Le père du rite zaïrois », dans *Le Monde*, 16 juin 1989.

entre ces deux événements, l'un politique et l'autre ecclésial, qui s'enchevêtrent dans sa réflexion et éclairent son engagement socio-politique et son agir ecclésial.

Face à cette question, nous avançons l'hypothèse suivante: que le sens et la signification de l'Église chez Malula, n'est compréhensible, durant la deuxième phase de sa pensée, qu'à partir de la conjoncture historique marquée par l'accession à l'indépendance du Congo et par la tenue du concile Vatican II. En d'autres termes, le choc avec la réalité nouvelle constituée par le contexte de l'indépendance du Congo, et de la plupart des pays africains, a dû lui imposer l'urgence de saisir, à partir du concile Vatican II, le sens de l'Église et de repenser sa mission en Afrique en tenant compte des enjeux en présence.

Nous proposons d'aborder ce chapitre avec en toile de fond cette double expérience historique de l'indépendance et du concile, et nous le structurons en deux grandes parties : dans la première, nous tenterons de comprendre, en amont, le sens de l'implication de Malula dans la marche vers l'indépendance politique du Congo. Dans la seconde partie, nous considérerons, en aval, sa compréhension de l'événement conciliaire au regard de la situation tragique qui secoua le Congo indépendant.

1. LA PARTICIPATION DE MALULA AU PROCESSUS DE L'INDÉPENDANCE DU CONGO

Dans une brève esquisse bibliographique sur l'ancien archevêque de Kinshasa, Léon de Saint Moulin fait remarquer qu'entre « 1956 et 1958, les prises de position de l'abbé Malula en matière politique et sociale firent rapidement connaître aux zaïrois et au monde qu'il entendait être un homme de combat »². De son côté, dans un discours à l'occasion du quarantième anniversaire du Congo, Jean-Pierre Bemba³ n'hésite pas à qualifier Malula de « père de l'indépendance du Congo »⁴ au même titre que Patrice Émery Lumumba⁵ et Joseph Kasa-Vubu⁶.

Que recèle de telles affirmations? Quel fut au juste le rôle joué par Malula dans le processus de l'indépendance du Congo? Jusqu'à quel point peut-il être considéré comme un « père de l'indépendance » et un acteur important dans ce processus ? Que signifiait pour lui l'événement de l'indépendance du Congo et quel impact cet événement a-t-il eu sur sa pensée ? Voilà les questions auxquelles nous consacrerons une attention particulière dans cette section.

1. 1. Un constat à partir des recherches récentes

Dix-sept ans après la mort de Malula, le temps des historiens n'est peut-être pas encore venu, mais ce pourrait être celui de l'oubli. En effet, l'histoire de sa participation au processus de l'indépendance

² Léon de SAINT-MOULIN, «Biographie du cardinal Malula », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, p. 17.

³ Voir Jean Pierre BEMBA, *Discours du 30 juin 2000. Recueil inédit des textes officiels*, Kinshasa, 2002, p. 21.

⁴ Dans un discours à l'occasion du quarantième anniversaire de l'indépendance du Congo, Jean-Pierre Bemba n'hésite pas à qualifier le cardinal Malula de père de l'indépendance au même titre que Lumumba et Kasa Vubu; voir BEMBA, BEMBA, *Discours du 30 juin 2000*, p. 2.

⁵ Patrice Émery Lumumba fut le premier à occuper le poste de premier ministre entre juin et septembre 1960, après l'indépendance du Congo. Sur Lumumba, voir Ludo De WITTE, *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 2000.

⁶ Premier Président de la République du Congo en 1960, Kasa Vubu présida aux destinées de la jeune république pendant les moments les plus troublés de son histoire. Destitué en novembre 1965 par le Général Mobutu, Kasavubu meurt le 24 mars 1969.

du Congo demeure insuffisamment explorée à tel point qu'il est difficile de mesurer aujourd'hui sa contribution. Même s'il est reconnu unanimement comme l'un des ceux qui ont soulevé à cette époque des questions qui continuent de remuer inexorablement l'Afrique⁷, beaucoup n'ont cependant vu en lui qu'un pourfendeur du fait colonial⁸. Ainsi dans l'*Introduction générale* aux oeuvres du cardinal Malula, Léon de Saint Moulin attire l'attention singulièrement sur « les prises de positions de l'abbé Malula en matière politique et sociale »⁹, et sur le fait qu'il avait « acquis la réputation d'un nationaliste intransigeant »¹⁰. L'auteur insiste également sur le fait qu'il participa en 1956 aux travaux du groupe de *Conscience Africaine*¹¹, lequel publia le fameux manifeste en faveur de l'indépendance du Congo¹².

De son côté, François Luyeye, dans son livre *Le cardinal J.A. Malula, un pasteur prophétique*, insiste sur le fait que Malula a joué un rôle déterminant et prophétique d'éclaireur des consciences¹³. Dans la ligne de Léon de Saint Moulin, il souligne surtout qu'il « fut un membre engagé et même l'animateur du groupe de réflexion des anciens élèves des Pères de Scheut qui publièrent le *Manifeste de conscience africaine* »¹⁴, dont, précise-t-il, « l'impact fut déterminant pour l'indépendance du pays [Congo] »¹⁵.

Pour sa part, dans une réflexion introductive aux textes de Malula « concernant la société et à la vie politique »¹⁶, Matthieu Musua s'attache à montrer l'unanimité créée autour de la personne de Malula. Évoquant les multiples témoignages qui lui furent rendus¹⁷, il attire l'attention sur le fait que « tous ont

⁷ Voir Engelbert MVENG, «Message de l'Association des théologiens africains », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, p. 72.

⁸ Nous avons répertorié plus de 20.000 entrées relatives au cardinal Malula dans le moteur de recherche Google. Parmi ces entrées, plus de la moitié ne manquent pas de souligner le lien entre Malula et l'indépendance du Congo.

⁹ de SAINT MOULIN, «Introduction générale», p15.

¹⁰ de SAINT MOULIN, «Introduction générale », p. 15.

¹¹ Nous reviendrons sur ce document, parce que le nom de Malula figure parmi ses auteurs.

¹² de SAINT MOULIN, «Introduction générale », p. 11.

¹³ Voir LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 143.

¹⁴ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 143.

¹⁵ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 28.

¹⁶ MUSUA MIMBARI, «Textes concernant la société et la vie politique. Introduction », dans *OCCM*, vol. 6, p. 289-293.

¹⁷ Il s'agit de témoignages donnés particulièrement lors de ses funérailles. Voir à ce sujet de SAINT-MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, St Paul, 1990.

salué en lui un grand patriote, un éminent pasteur et un prophète de notre temps »¹⁸. Il précise surtout, comme les deux premiers, que « le cardinal Malula avait un grand attachement et du zèle pour sa patrie »¹⁹, qu'en 1956, il « participa à la rédaction du *Manifeste de Conscience africaine*, qui joua un rôle décisif dans la prise de conscience de l'homme noir et sa marche vers l'indépendance »²⁰. Pareillement, dans son livre, *Itinéraires et mémoires; souvenirs personnels*, considéré comme un témoignage précieux sur la vie et l'oeuvre de Malula²¹, Moke se satisfait d'indiquer à grand trait que Malula a participé à la rédaction du *Manifeste de Conscience Africaine*, lequel « avait une vision prophétique sur l'avenir du Congo! »²². Jean Mpisi parle, lui, des « *malulistes* de la conscience africaine » pour qualifier le groupe de jeunes intellectuels congolais qui, sous la houlette de Malula, publièrent ce Manifeste dans lequel ils affirment sans détour la particularité d'une identité africaine distincte de l'identité européenne²³.

On pourrait ainsi continuer à l'infini cette liste... Or de l'ensemble de regards des auteurs mentionnés, un constat s'impose : ce qui semble avoir le plus retenu leur attention, dans leur relecture de l'apport de Malula dans la marche du Congo vers son indépendance, c'est en fait moins sa contribution au processus global de l'indépendance que sa participation à la rédaction du *Manifeste de Conscience africaine*. De ce constat, il en résulte que l'histoire de la participation de Malula au processus ayant abouti à l'indépendance du Congo est encore maigre. Elle est généralement faite de raccourcis, de silences et d'omissions. Même si son historiographie - encore trop limitée et partielle - reste à écrire, ce que l'on sait de lui à ce sujet demeure mince. La question se pose alors de savoir si son combat pour l'indépendance du Congo peut se réduire purement et simplement à sa participation à la rédaction du *Manifeste de conscience africaine*.

¹⁸ Matthieu MUSUA MIMBARI, « Textes concernant la société et la vie politique. Introduction », p. 289. Il note aussi que Malula avait « un grand attachement et du zèle pour sa patrie ».

¹⁹ MUSUA MIMBARI, « Textes concernant la société et la vie politique », p. 289.

²⁰ MUSUA MIMBARI, « Textes concernant la société et la vie politique », p. 289.

²¹ Voir la note 5 dans Léon de SAINT-MOULIN, « Introduction générale », p. 11.

²² MOKE, *Itinéraires et mémoires*, p. 55.

²³ Voir Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église africaine et le Saint-Siège*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 53-55.

De toute évidence, nous croyons qu'on aurait tort de ramener son rôle à la rédaction de ce manifeste, ce que ses écrits attestent indiscutablement. C'est pourquoi, dans le cadre de cette recherche, nous voulons combler cette lacune et montrer que Malula était l'un des maîtres à penser dont l'impact fut considérable sur la marche vers l'indépendance du Congo. Il faudrait ajouter à ce point qu'on ne peut pas dissocier sa participation à la rédaction du *Manifeste de conscience africaine* de l'ensemble de sa réflexion et de son agir sur l'émancipation de la personne humaine. Pour ce faire, il nous faut relire ses écrits afin d'en extraire des éléments des réponses à notre question initiale : quel fut au juste son rôle dans le processus de l'indépendance du Congo? Mais avant d'y répondre, considérons tout d'abord une autre question, connexe, dont la réponse nous sera d'un grand apport : comment s'est dessinée la marche du Congo vers son indépendance?

1. 2. La marche du Congo vers l'indépendance: un processus complexe

Il n'est pas possible, dans le cadre de cette recherche, de rendre compte de façon exhaustive de tous les aspects sociaux, politiques, économiques, culturels, religieux relatifs à la marche du Congo vers son indépendance. Il s'agit plutôt de décrire à grands traits les moments importants, d'indiquer des points saillants et d'essayer de situer la réflexion de Malula dans leur développement marqué de ruptures et de continuités. On sait que la marche vers l'indépendance du Congo s'est déroulée de façon complexe, particulièrement sur le plan social et politique²⁴. Contrairement aux colonies françaises et anglaises, dont le

²⁴ On lira avec intérêt à ce sujet Léon ANCIAUX, *Le drame du Congo, la vérité au sujet de la débandade de l'A.N.C.*, Bruxelles, CRAUCA, 1960, p. 6-20; Paule BOUVIER, *L'accession du Congo belge à l'indépendance*, Bruxelles, Institut de sociologie, 1965, p. 33-47; Ganshof VAN DER MEERSCH, *Fin de la souveraineté belge au Congo*, Bruxelles, 1962 ; Jules GÉRARD-LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, *Congo*, Bruxelles, 1960 ; Thomas KANZA, *Congo* 1960, Bruxelles, 1962; Isidore NDAYWEL à NZIEM, *Histoire générale du Congo*, Bruxelles, de Boeck/Duculot, 1998 ; Auguste MAUREL, *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1992.

processus de l'indépendance s'est fait à grands pas, l'administration belge gardait une grande réserve²⁵ sur l'émancipation du peuple congolais. Il faut peut-être remonter à l'année 1952 pour comprendre les enjeux de la marche vers l'indépendance du Congo. En fait, à partir de cette année, l'administration belge inclinait sa colonie dans le sens d'une politique d'assimilation culturelle fondée sur un projet de création d'une « communauté belgo-congolaise »²⁶.

En 1955, lorsque Baudouin premier, le jeune roi belge, débarque au Congo, cette visite provoqua un immense espoir parmi les populations autochtones congolaises, espoir que ne suivait, malheureusement, aucune mesure précise. Dans son discours, il était tout au plus question, en termes vagues, du projet d'une « communauté belgo-congolaise », dans laquelle les Congolais accéderaient aux divers postes en fonction de leurs mérites.

En vue de la mise en oeuvre de ce projet, l'administration coloniale institua certaines procédures légales, telles que la *carte d'immatriculation* ou encore la *carte de mérite civique*²⁷. Celles-ci devaient faire passer, sous le statut du droit écrit belge, les Congolais ayant atteint un niveau de vie suffisant²⁸. Cependant, cette politique de l'assimilation culturelle²⁹ ne fit pas l'affaire des autochtones congolais³⁰.

²⁵ S'il est vrai que l'administration belge a toujours gardé une « prudente réserve » sur l'émancipation du Congo, il est par ailleurs non moins vrai, comme le souligne l'historien et spécialiste de l'époque coloniale belge, Robert Cornevin, que les premières pulsations indépendantistes congolaises étaient visibles beaucoup plus tôt qu'on ne l'imagine. Entre 1946 et 1954, les signes prémonitoires d'un destin congolais séparé de la Belgique étaient prévisibles à travers notamment des mouvements messianiques ; voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 349.

²⁶ CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 354.

²⁷ En effet en 1946, le ministère de la Colonie publia un ensemble de mesures économiques qui ont favorisé d'une part l'industrialisation et la diversification de l'économie, et d'autre part les réformes sociales notamment la formation d'une élite noire, connue généralement sous le nom des « Évolués ». Ainsi fut introduit la carte d'immatriculation. Deux ans plus tard, fut établie par ordonnance la Carte de Mérite Civique. En 1958, il n'y avait encore au Congo que 1557 porteurs de la Carte de Mérite Civiques sur une population de 14 millions ! Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 343-355.

²⁸ Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 351-352.

²⁹ Rappelons avec l'anthropologue française Françoise Gaspard, que l'assimilation est ce « processus par lequel s'opère la fusion entre l'individu ou le groupe et la société dominante; par lequel des individus et des groupes acquièrent l'histoire, le mode de vie, l'expérience, les souvenirs, les sentiments et les attitudes du groupe dominant et sont associés à ce groupe dans une vie culturelle commune ». Par conséquent, précise l'auteur, la politique de l'assimilation veut qu'un individu soit assimilé au groupe dominant dès qu'il montre qu'il réussit dans la société. Voir à ce sujet, Françoise GASPARD, « Assimilation, insertion, intégration : les mots pour devenir français », dans *Hommes et migrations*, 1154 (mai 1992), p.17. On lira aussi Stéphane BEAUD et Gérard NOIRIEL, « L'assimilation, un concept en panne », dans *Les cahiers de la recherche sur le travail social*, 18/90 (1990), p. 11. Donc, ce projet de politique dite de l'assimilation était globalement rejeté par les populations

Jugée discriminatoire par les Congolais dans la mesure où elle les considérait *a priori* comme inférieurs aux colons Belges³¹, cette loi ne contribua qu'à faire naître et accroître le malaise social.

1. 3. Le « Plan Van Bilsen » ou le Plan de trente ans pour l'indépendance du Congo

Il fallut toutefois attendre quelques mois plus tard, dans la même année 1955, la publication d'un plan de trente ans pour l'émancipation politique de l'Afrique belge³², par le professeur Jef Antoine van Bilsen³³, afin de voir naître les premières réactions vives et s'affirmer progressivement des personnalités et des regroupements politiques autour des cercles culturels et des syndicats³⁴. Dans ce plan, l'auteur insiste sur la nécessité d'une structure fédérale du Congo, sur la formation accélérée des élites congolaises et leur accession progressive aux leviers de commande³⁵. Il y préconise également la mise en place des mécanismes de contrôle de l'évolution du processus afin d'éviter les tensions sociales et politiques. D'après Jules Gérard-Libois et Benoît Verhaegen, le « plan van Bilsen » se fondait sur l'idée que l'Afrique belge n'échapperait pas indéfiniment au processus mondial d'émancipation, déjà perceptible ou en cours dans les territoires non autonomes relevant d'autres puissances coloniales européennes³⁶.

autochtones, car pour elles l'assimilation impliquait la disparition de leurs cultures d'origine par l'adoption des valeurs de la culture belge.

³⁰ Voir MAUREL, *Le Congo de la colonisation à l'indépendance*, p. 48.

³¹ Voir MAUREL, *Le Congo de la colonisation à l'indépendance*, p. 49. Selon la logique de la politique de l'assimilation, il appartenait à l'autochtone de prouver qu'il avait atteint un niveau de vie semblable ou à peu près semblable à celui du Belge pour mériter la « carte de mérite civique » et celle de l'« immatriculation » qui lui permettait d'accéder à l'égalité avec lui. C'est ici qu'il faut situer l'origine de premières pulsations congolaises spécifiquement indépendantistes

³² L'Afrique belge comprenait le Congo et le Ruanda et le Burundi.

³³ Jef Antoine van Bilsen était à l'époque professeur d'étude politique à l'Université Coloniale d'Anvers

³⁴ Voir Isidore NDAYWEL E NZIEM, *Histoire du Zaïre*, Louvain, Duculot, 1997, p. 350-479.

³⁵ NDAYWEL E NZIEM, *Histoire du Zaïre*, p. 375.

³⁶ Jules GÉRARD-LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, « Le Zaïre. Problèmes de la décolonisation », p. 1194.

1.3. 1. Les réactions au « plan van Bilsen »

Le « plan van Bilsen » fit office de détonateur et de catalyseur. En Belgique, il fut accueilli avec stupeur et indignation par les conservateurs coloniaux belges, qui l'attaquaient et en dénonçaient la témérité. Mais il reçut un écho favorable dans les milieux sociaux catholiques et au parti socialiste belge³⁷. Au Congo, particulièrement à Kinshasa, la première réaction au « plan van Bilsen » est venue d'un groupe de jeunes intellectuels de Léopoldville. La Ligue des Évolués du Congo, fondée par l'abbé Malula, avait lancée, à son instigation, *Conscience africaine*, une sorte feuille ronéotypée à périodicité variable et à tendance culturelle qui, en 1953, devint un mensuel. Sous la direction de Joseph Iléo³⁸, *Conscience africaine*, publia un manifeste à saveur politique qui rejeta l'idée de « communauté belgo-congolaise », mais admettait en gros les étapes du plan de trente ans du professeur van Bilsen, à condition que les Congolais fussent associés à leur mise en œuvre³⁹. Ce manifeste, par son orientation clairement politique et socio-culturelle, se posa au Congo comme le premier instrument de prise de conscience collective.

Au manifeste de *Conscience africaine*, l'ABAKO⁴⁰ de Joseph Kasa-Vubu répondit par un *Contre-manifeste* dont la critique au « plan van Bilsen » fut la plus virulente et la contestation plus radicale. Ce dernier réclamait à l'autorité coloniale le droit politique ainsi que toutes les libertés : liberté individuelle, de

³⁷ Il faut préciser que, même si de façon générale ce plan n'éveilla qu'un intérêt limité en Belgique, dans les milieux de l'opposition sociale chrétienne par contre, il fut accueilli favorablement et fut très largement diffusé; voir Jules GÉRARD-LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, « Le Zaïre. Problèmes de la décolonisation », p. 119 ; CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 354.

³⁸ Né en 1921, Iléo fait partie de la première génération d'intellectuels congolais très proche de Malula. Devenu homme politique, ancien premier ministre du Congo en 1961, il est surtout connu comme l'un des auteurs du fameux « Manifestes de Conscience Africaine », écrit en réaction au projet de trente ans pour l'indépendance du Congo élaboré par le professeur belge van Bilsen.

³⁹ En réalité, ce qui donna au *Manifeste de Conscience Africaine* une prodigieuse résonance populaire 'était moins sa teneur critique que son refus de la politique belge de l'assimilation culturelle ainsi que l'usage par lui du terme magique de l'« indépendance ».

⁴⁰ Fondée en 1950 sous la présidence de Nzeza Landu, l'ABAKO (Association des Bakongo) fut une association culturelle qui, dans son manifeste, esquissa le thème politique de l'unité du peuple *Mukongo*, unité fondée sur la langue *kikongo* et sur l'histoire du *royaume Kongo*. Le 21 mars 1954, Joseph Kasa-Vubu, élu président, impose à l'ABAKO une orientation purement politique et, le 29 août 1954, l'ABAKO propose des candidats aux postes de chefs de cité. Dans son Manifeste, l'ABAKO réclamait pour le peuple congolais le droit politique ainsi que toutes les libertés : liberté individuelle, de pensée, d'opinion et de presse, liberté de réunion, d'association, de conscience, liberté de cultes ainsi que l'émancipation immédiate. Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 355.

pensée, d'opinion et de presse, de réunion, d'association, de conscience, de cultes ainsi que l'émancipation immédiate⁴¹.

1. 3. 2. Réactions de l'administration coloniale et ses conséquences

Face à l'expression populaire, de plus en plus prononcée, pour l'indépendance du Congo, la réaction de l'administration coloniale belge est restée ambiguë. D'un côté, elle a semblé donner des signes d'ouverture. Ce fut le cas avec la déclaration du ministre libéral des colonies, Auguste Buisseret⁴², prévoyant l'émancipation des autochtones congolais⁴³. D'un autre côté, elle entendait maintenir fermement les droits de la Belgique sur le Congo⁴⁴. Comme il fallait s'y attendre, cette attitude équivoque provoqua la radicalisation des mouvements indépendantistes congolais. Ceux-ci s'organisèrent et reprirent force et vigueur à partir de 1958 à l'occasion de quatre événements principaux : 1) leur participation à l'Exposition Universelle de Bruxelles⁴⁵, 2) l'impact de la tournée du général de Gaulle dans les territoires français d'Afrique⁴⁶, 3) la participation des leaders congolais à la Conférence panafricaine d'Accra au Ghana⁴⁷ et 4)

⁴¹ Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 355.

⁴² Nommé en 1954 Ministre des Colonies, Auguste Buisseret inaugure une politique plus ouverte aux nécessaires réformes qu'implique la politique suivie dans les pays voisins sous l'administration Française. Mais cette politique ne connut qu'un impact assez réduit et une réussite mitigée. Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 355-357.

⁴³ Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 360.

⁴⁴ Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 360.

⁴⁵ L'exposition internationale de Bruxelles amena plusieurs centaines de Congolais au contact des réalités politiques et sociales belges. Ils se rendirent compte qu'en réalité les Belges n'étaient pas aussi unis et exemplaires qu'ils voulaient le paraître au Congo, mais sous un autre aspect, ceux de Belgique pouvaient se montrer moins distants que leurs compatriotes d'Outre-mer. Telles furent les observations que les participants rapportèrent de leur long séjour dans la métropole. Ils avaient aussi pu multiplier les contacts entre les plus engagés politiquement d'entre eux, ainsi qu'avec les partis et les syndicats belges qui essayaient de s'implanter au Congo. Les parentés et les amitiés idéologiques se nouèrent ainsi à Bruxelles bien davantage, probablement, qu'au Congo. Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 362.

⁴⁶ La tournée du Général de Gaulle, et surtout sa déclaration du 24 août 1958 à Brazzaville : « L'indépendance, quiconque la voudra pourra la prendre aussitôt » eut un immense retentissement à Kinshasa. Dans l'esprit des Congolais, puisque les deux rives du fleuve Congo avaient été colonisées en même temps, il fallait qu'il en soit de même pour leur libération. Le surlendemain, M. Pétillon, Gouverneur du Congo belge et du Rwanda-Urundi, reçoit une motion signée de quelques jeunes intellectuels congolais dont la teneur se résume en ces mots : « Les réformes que vont bientôt subir certains pays voisins d'Afrique et qui vont leur permettre de franchir une étape politique décisive de leur avenir préoccupent sérieusement les élites du Congo belge qui souhaitent que celui-ci, qui est pourtant à l'avant-garde du progrès social et

l'émeute du 4 janvier 1959 à Léopoldville⁴⁸. Suite à ces événements, du côté de la Belgique, on arriva à peu près unanimement à la conclusion que l'indépendance devait être accordée au Congo. C'est ainsi que le 30 juin 1960, l'indépendance du Congo fut proclamée.

1. 4. Deux convictions centrales de Malula sous-tendent son combat en faveur de l'indépendance

Après ce bref détour d'histoire, permettant de mieux saisir l'implication de Malula dans le processus de l'indépendance du Congo, il est nécessaire d'envisager maintenant un aspect de grande signification. Il s'agit de mettre en relief deux de ses convictions centrales d'égale force. La première étant que l'indépendance politique n'est pas une fin en soi. La seconde soutient que la quête pour l'indépendance, même dans son expression politique, ne trouve son sens plénier qu'une fois située à l'intérieur d'un horizon anthropologique chrétien.

1. 4. 1. L'indépendance politique n'est pas une fin en soi

Durant la décennie 1950, le terme indépendance était devenu un mot fourre-tout. Sa signification était encore très obscure pour beaucoup des Congolais. Il méritait donc une explication. C'est dans cette optique que Malula écrivait: « L'indépendance politique n'est pas une fin en soi; ni d'ailleurs

économique, ne soit pas indéfiniment maintenu dans un régime politique anachronique » ; voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 362.

⁴⁷ La participation de leaders congolais, dont Lumumba, à la « Conférence du Rassemblement des Peuples africains » organisée par le Ghana de Nkrumah entre le 5 et le 13 décembre 1958 n'eut donc pas l'importance qu'on lui attribue généralement dans le processus d'accession à l'indépendance. Elle permit cependant aux représentants du Congo Belge de faire la connaissance des autres protagonistes de l'émancipation de l'Afrique. Elle donna aussi l'illusion à Lumumba qu'il pourrait compter sur l'aide des « pays frères. »

⁴⁸ Appelée « Journée des Martyrs congolais », l'émeute du 4 janvier 1959, qui attesta le caractère devenu populaire de la revendication d'indépendance ne fit qu'accélérer le processus vers l'indépendance, même si elle n'eut donc pas pour conséquence l'accession du Congo à l'indépendance nationale. Pour l'administration coloniale, l'émeute fut la révélation brutale de la fin d'un monde.

l'indépendance économique. L'une et l'autre doivent servir à l'épanouissement total de la personne humaine dans le respect de la liberté de tous »⁴⁹. Pour lui, avant d'être politique ou économique, le combat en faveur de l'indépendance est une (con)quête pour la liberté et pour la dignité humaine⁵⁰. En ce sens, l'aspiration d'un peuple à l'indépendance politique, économique et même culturelle n'est, en fin de compte, que « l'expression d'une aspiration humaine, légitime et fondamentale, à savoir l'aspiration à la liberté et à la dignité »⁵¹. Déjà, dans une conférence donnée en 1954 à l'occasion des journées d'études des Mutualités Africaines, il déclarait ce qui suit:

Le Congo bouge, politiquement, économiquement. Ce n'est pas ici qu'il faut le démontrer. Mais il y a un autre ébranlement; celui-ci est beaucoup plus profond [...]. Le Congolais s'éveille...le premier monde qu'il découvre c'est lui-même. Il entend retentir au tréfonds de son être, une voix; une voix qui n'a pas besoin de mots pour se faire entendre: la voix de la conscience humaine avec toutes ses exigences. [...] le Congolais prend conscience de sa dignité et de sa liberté humaine⁵².

Dans la singulière affirmation qui précède, le thème de l'indépendance est intimement liée, chez Malula, à celui de la dignité humaine, de telle sorte que le premier est en quelque sorte corollaire du second.

1. 4. 2. Son combat pour l'indépendance repose sur une vision anthropologique chrétienne

Après avoir relevé sa première conviction centrale, il faut maintenant examiner la deuxième. Mais avant cela, rappelons tout d'abord brièvement et rapidement quelques données historiques. Entre 1946 et 1960, la situation au Congo était marquée, d'une part par le radicalisme de l'administration coloniale belge, d'autre part par l'émergence de mouvements indépendantistes congolais. À mesure que la politique de l'administration coloniale se durcissait, la prise de conscience par le peuple congolais de sa situation de

⁴⁹ MALULA, « Appel aux élites congolaises: la vérité n'est ni noire ni blanche », dans *OCCM*, vol. 6, p. 313.

⁵⁰ « Il n'y a, écrit-il, qu'une seule humanité, celle qui fait tous les hommes égaux devant Dieu et frères dans la nature humaine »; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 29.

⁵¹ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p.30.

⁵² MALULA, « Aspect éducatif et psychologique des mutualités », dans *OCCM*, vol. 6, p. 296.

domination s'aiguissait. En même temps, se cristallisait dans les cœurs un immense sentiment de révolte. Dans ces conditions, il devenait de plus en plus évident que ces deux tendances conduiraient irréversiblement la colonie belge à une impasse. C'est précisément cette impasse que Malula va pointer lorsque, en 1958, il rappelle à l'administration coloniale : « Les congolais ont horreur du nationalisme outré »⁵³. S'il y a nationalisme, prévient-il, « il est la résultante des vexations, des injustices, des revendications non satisfaites, des ressentiments accumulés pendant des années, qui se déclenchent alors une fois atteint le paroxysme »⁵⁴.

Voyons maintenant comment il a pu résoudre, au moins théoriquement, cette impasse. En fait, prenant acte de ces deux extrêmes, il va participer au débat sur l'indépendance du Congo, mais ce sera la perspective chrétienne. En d'autres termes, pour mieux poser la question de l'indépendance, Malula va devoir prendre le détour de l'anthropologie chrétienne afin de montrer que la question de l'indépendance du Congo, tout comme celle de la colonisation, est avant tout un « problème des relations humaines »⁵⁵. Par conséquent, la solution passe, non pas d'abord par le politique et l'économique, mais par « quelques principes clés »⁵⁶, à savoir la reconnaissance de l'égalité humaine fondamentale devant Dieu et celle de l'humanité commune des êtres humains⁵⁷. Selon lui, seul l'amour peut résoudre le problème des relations humaines⁵⁸. Ainsi durant la conférence de Bruxelles en 1958, s'adressant au pouvoir colonial belge, Malula exprime cette conviction en ces termes :

⁵³ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 31.

⁵⁴ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 31. Le radicalisme excessif et l'immobilisme de l'administration coloniale ne pouvait qu'engendrer, à l'autre extrême, un nationalisme exacerbant et agressif. Il s'en suit que, si ce radicalisme constitue, d'un côté, l'angle mort de la politique coloniale belge, de l'autre côté, le nationalisme poussé à l'extrême, courait perpétuellement le risque du repli sur soi avec ce que cela implique de la violence.

⁵⁵ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 28.

⁵⁶ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 28.

⁵⁷ Dans le discours de Bruxelles, Malula fait remarquer qu'« Il n'y a pas deux humanités, l'une qui serait occidentale et l'autre africaine »; MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 29.

⁵⁸ En fait, Malula parle d'amour ou de charité. Le terme charité, dans son acception n'a évidemment rien à voir avec une connotation péjorative, comme d'une sentimentalité contingente et arbitraire, fondée sur la particularité des individus. Chez lui, au contraire, la charité a pour sens et pour exigence de dépasser tout ce qui relève de cet ordre, aussi bien chez celui qui la pratique (il doit faire abstraction de tout intérêt et de toute dilection seulement personnels) que chez celui qui en bénéficie (il faut voir en lui ce qui demeure irréductible à ses particularités individuelles). Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 30.

Il n'y a qu'une seule attitude qui peut nous ouvrir l'âme du prochain, c'est de nous montrer semblable à lui. Le problème des relations humaines, les conflits raciaux et politiques qui divisent et opposent les hommes au Congo peuvent être résolus dans la tranquillité et la paix, si tous nous avons conscience de notre égalité fondamentale devant Dieu et de notre fraternité universelle⁵⁹.

Quand il parle de la personne humaine, Malula réfère toujours au sujet humain dans sa relation intérieure au Dieu de Jésus-Christ. « Ce qui fait la valeur objective de l'homme »⁶⁰, écrit-il, ce n'est pas d'abord « les produits de son intelligence »⁶¹, mais sa dignité en tant qu'être créé à l'image de Dieu et ennobli par sa grâce⁶². En s'appuyant ainsi sur la révélation chrétienne selon laquelle l'être humain ne devient compréhensible qu'à la lumière du dessein du Dieu révélé en Jésus-Christ, Malula souligne que c'est l'appel à la communion avec Dieu qui qualifie en profondeur la dignité de l'être humain. Il s'ensuit, comme on peut le lire dans l'extrait ci-dessous, que le fondement ultime de la dignité de l'être humain réside dans sa référence existentielle au Dieu de Jésus-Christ :

La foi chrétienne est une vision du monde qui englobe le dessein de Dieu sur le monde et plus particulièrement sur l'humanité. À la lumière de la foi (vision du monde qui intègre le dessein de Dieu sur l'humanité) nous découvrons ce qui fait la vraie grandeur de l'homme et le fondement de sa dignité ainsi que de son inviolabilité, à savoir la dimension divine de sa destinée. Pour le croyant, l'humanité de l'homme n'est pas close en elle-même, mais elle est ouverte à l'au-delà. La vraie grandeur de l'homme lui vient de sa vocation divine, d'une transcendance qui lui est devenue immanente par la bonté de Dieu. Sa grandeur et son inviolabilité sont dans le fait que tout homme, fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, est appelé à participer à la vie divine. C'est là notre certitude de foi [...]. Pareille vision change nécessairement notre la nature de nos relations avec Dieu et avec les hommes ; elle doit provoquer à l'engagement. L'homme est le sanctuaire d'une présence adorable [...]. C'est là le fondement de l'égalité entre les hommes et de la vraie fraternité. À partir d'une telle vision du monde, mon comportement à l'égard de tout homme doit changer. Et une fois découverte et accueillie en moi et dans les autres, cette vision de l'homme dans la foi transforme l'homme; elle devient capable de le libérer de toute servitude. Elle transforme les rapports de force en relation d'amour, de respect, de partage, de communion⁶³.

Comme on peut le constater, cette considération anthropologique chrétienne a une incidence éthique majeure dans la communauté humaine. Car si la vérité fondamentale de l'être humain se révèle dans sa relation et dans sa participation à la nature de Dieu en qui et par qui son humanité, si c'est dans

⁵⁹ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p.30.

⁶⁰ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 29.

⁶¹ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 29.

⁶² Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 29.

⁶³ MALULA, « La valeur de la personne humaine (1958) », dans *OCCM*, vol. 6, p. 76.

cette relation que sa liberté et sa dignité acquièrent tout leur sens, c'est en revanche au sein d'une communauté humaine que doit s'exprimer la reconnaissance de cette dignité⁶⁴. Nous y reviendrons longuement dans le sixième chapitre de cette recherche. Pour l'instant, contentons-nous d'indiquer que, pour Malula, la relation avec les autres (humains) trouve son fondement dans la relation première et intérieure à Dieu. Les humains sont ainsi appelés à vivre le cœur ouvert à Dieu; cette ouverture qualifie par le fait même leur présence dans l'histoire et humanise leurs relations mutuelles⁶⁵. Pour Malula, l'humanisation est cette attitude d'ouverture et d'accueil, en toute charité, de l'autre dans son altérité et dans le respect de son humanité et de sa dignité⁶⁶.

Donc, la quête pour l'indépendance devient chez Malula la « foi dans notre humanité et dans la fraternité humaine commune; la lutte pour la vérité, la justice et la charité dans nos relations humaines. De cette justice et de cette fraternité universelle, poursuit-il, naîtront la paix et la concorde que tous les hommes de bonne volonté souhaitent entre Noirs et Blancs »⁶⁷. Il est clair pour lui que seule la reconnaissance de l'humanité commune et de l'égalité fondamentale « vécue dans la charité » permet véritablement aux êtres humains de se rencontrer⁶⁸. En conséquence, la question de la quête de l'indépendance est une question éthique chrétienne avant d'être politique et économique. La quête pour l'indépendance est principalement un combat pour l'humanisation, pour « l'humanité commune » et pour la dignité fondamentale que nous tirons de Dieu. C'est pourquoi, d'après lui, ce combat ne peut se faire que dans l'Amour⁶⁹.

⁶⁴ Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 29.

⁶⁵ Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 29-30.

⁶⁶ Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 30.

⁶⁷ MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 34.

⁶⁸ Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 30.

⁶⁹ Voir MALULA, « L'Âme de l'Afrique », p. 30.

1. 5. L'apport de Malula dans le processus de l'indépendance

1. 5. 1. Ses prises de position au sujet de l'indépendance du Congo

Même si cet aspect n'a pas encore suffisamment été souligné, Malula fait certainement partie, au Congo, de tous ceux dont la réflexion a eu un impact considérable sur le processus vers l'indépendance⁷⁰. S'il est vrai que la conférence de Bruxelles en 1958 demeure à ce sujet l'écrit à travers lequel son « cri » contre le fait colonial et en faveur de l'indépendance a été le plus solennel, il reste que, déjà depuis 1949, il a renouvelé constamment ses appels pour l'émancipation de son pays⁷¹. Ainsi, dans une conférence donnée à l'occasion des journées d'études sur des *Mutualités Africaines*, il ravivait l'espoir au cœur de ses compatriotes en ces termes : « Le Congo va prendre une direction »⁷². Il précisait, quelques lignes plus loin, que « celle-ci ne sera pas l'effet d'une fatalité quelconque; cela dépend entièrement de nous »⁷³. À l'encontre de l'administration coloniale, il déclarait avec conviction que « Couper cet élan, c'est juguler le peuple congolais »⁷⁴. C'est surtout dans un message à l'occasion de Noël 1954 que l'appel de Malula en faveur de l'indépendance devient percutant. Il y dénonce en effet les discours démagogiques des colons, les qualifiant de « faux pacifisme »⁷⁵. Il n'hésitait d'ailleurs pas à afficher son opposition face à la politique coloniale en déclarant : « Nous ne sommes pas d'accord avec eux sur l'essentiel de la vie : la liberté »⁷⁶.

⁷⁰ Voir notamment de SAINT-MOULIN, « Biographie du cardinal Malula », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, p. 17; LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 143-144.

⁷¹ Si le colonialisme était à ses yeux ce qui, par l'idéologie de la mission civilisatrice, détruit les relations humaines, l'indépendance est en revanche la possibilité de reconstruire les relations humaines brisées. Sans complexe, Malula a toujours dénoncé vigoureusement tout atteinte à la dignité humaine. Ainsi en 1949, indigné par la façon dont l'administration coloniale traitait les jeunes « évolués » congolais, il éleva la voix : « Ils sont capables de beaucoup de choses, mais jamais on ne leur confie un poste de responsabilité ». Aussi, il constate que « les Belges ont peur que les évolués ne progressent et ne s'émancipent ». Voir « Attitude de l'Abbé Malula en 1949 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 293.

⁷² MALULA, « Aspect éducatif et psychologique des mutualités », dans *OCCM*, vol. 6, p. 294.

⁷³ MALULA, « Aspect éducatif », p. 294.

⁷⁴ MALULA, « Aspect éducatif », p. 294.

⁷⁵ MALULA, « Message de Noël 1954 », p. 173.

⁷⁶ MALULA, « Message de Noël 1954 », p. 173.

Dans la conférence de Bruxelles en 1958, il somme le gouvernement belge d'être « franc » avec le peuple congolais. Car, prévenait-il, « laisser [les Congolais] dans l'expectative et l'incertitude signifie à leurs yeux que la Belgique veut les garder le plus longtemps possible dans le régime paternaliste, fût-il camouflé »⁷⁷.

D'un ton plus incisif encore, il pressait l'administration coloniale:

Psychologiquement, les Blancs voudraient donner l'indépendance un quart d'heure trop tard, et les Noirs voudraient l'avoir un quart d'heure trop tôt. Pour que tout se fasse dans le respect des droits mutuels et de la charité, mieux vaut que l'indépendance arrive trop tôt que trop tard. Trop tôt, elle permettrait une coexistence pacifique entre Blancs et Noirs ainsi qu'une saine collaboration. Trop tard, ce sont alors les événements les plus malheureux qui pourraient dicter les plus catastrophiques des solutions⁷⁸.

Malula n'hésite donc pas à considérer son combat pour l'indépendance comme un cri contre l'injustice. Ainsi écrit-il : « Le cri de l'injustice n'est ni noir ni blanc, mais il est un cri humain »⁷⁹. La colonisation est une situation d'injustice contre laquelle s'élève son combat pour la liberté et la justice. Mais étant donné l'ampleur de la situation d'injustice reliée au système colonial, il ira même jusqu'à mettre au défi l'administration coloniale belge : « La Belgique peut-elle encore gagner la confiance des Congolais? »⁸⁰ « À une condition, affirme-t-il. Qu'elle accepte d'entamer le dialogue concernant un plan d'émancipation élaboré ensemble et qu'elle ait foi dans les possibilités des Congolais »⁸¹. Aussi, poursuit-il, à condition que

le gouvernement [belge], par sa législation, rassure les congolais sur ses intentions concernant l'autonomie du Congo, non par des discours mirobolants et déclamatoires, mais par l'élaboration d'un plan d'émancipation bien défini, comprenant les différentes étapes à parcourir. Les Congolais demandent que ce plan ne soit pas l'émancipation du cerveau des Blancs seulement, mais qu'il soit le fruit d'une saine collaboration des Blancs et des Noirs. Il faut aussitôt que possible trouver parmi l'élite congolaise des interlocuteurs valables⁸².

⁷⁷ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 32.

⁷⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 32.

⁷⁹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 30.

⁸⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 33.

⁸¹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 33-34.

⁸² MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 34.

1. 5. 2. Son engagement auprès de la famille et de l'élite congolaise

L'autre grande contribution de Malula dans le processus qui aboutira à l'indépendance du Congo a été la priorité accordée simultanément, dans sa réflexion et dans son agir, à la famille chrétienne africaine et à la formation d'une « intelligentsia » congolaise. Celui qui avait senti très tôt, au sortir de sa formation en 1946, qu'« un jour le Congo deviendra indépendant »⁸³, avait aussi immédiatement perçu que pour « accéder de façon souveraine à cette émancipation, le Congo aura besoin des laïcs préparés ainsi que d'une élite à la hauteur de la tâche »⁸⁴. Face au défi immense et complexe que commençait à représenter la réalité de l'indépendance, il se posait à ses yeux un problème sérieux, celui de la relève. C'est précisément à ce problème que le jeune curé entendait faire face, au moment où, selon son expression, l'Afrique bondissait de sa léthargie⁸⁵.

1. 5. 2. a. Le rôle et la place de la famille africaine chrétienne dans le devenir du Congo

Au premier chapitre et dans les sections précédentes, nous avons montré comment au Congo, à travers la « situation coloniale », le contact entre les sociétés occidentales et les peuples autochtones avait entraîné de profondes transformations sur le plan social, politique, culturel, économique et même religieux. Ces transformations avaient eu d'importantes répercussions, notamment sur le fonctionnement et le mode de vie des familles congolaises. Nous avons aussi montré, à l'occasion, comment une telle situation a induit des réactions et conduit à une prise de conscience. C'est ainsi que naquit chez lui une première prise de conscience aiguë. La situation extrêmement complexe de la famille africaine devint un premier chantier de son ministère.

⁸³ « Attitude de l'Abbé Malula en 1949 », p. 293.

⁸⁴ « Attitude de l'Abbé Malula en 1949 », p. 293.

⁸⁵ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 30.

En 1951, il publie *Foyer africain*, un ouvrage qui, pour reprendre les mots de John Allary, résume « l'effort pastoral qu'il déploya alors dans ce domaine »⁸⁶. Son souci constant pour la famille n'avait d'égale que l'ampleur du défi constitué par la rencontre de deux cultures, la culture occidentale et la culture africaine. À l'occasion d'un voyage en Belgique, dont il décrit avec soin le récit, Malula n'hésite pas à afficher clairement une conviction : « Si nous voulons bâtir une société congolaise vraiment paisible et promesse d'un avenir reluisant, il nous faut avant tout christianiser la cellule de base de cette société : la famille congolaise »⁸⁷. Six ans plus tard, alors que la question de l'indépendance du Congo devenait brûlante, il publie une réflexion intitulée *Mariage chrétien* dont les premières lignes commencent par ces paroles percutantes :

La vigueur d'un arbre lui vient de ses racines; de même la valeur d'une société sera en fonction de la valeur des familles qui la composent. Si l'institution familiale se dégrade, la société tout entière sera menacée de ruine. Si nous voulons travailler au bien de notre pays, nous aurons à cœur en tout premier lieu de garantir la vitalité de nos familles. Ceci ne sera possible que si nous avons le souci constant de préparer nos jeunes gens et nos jeunes filles, à leurs responsabilités de demain en ce domaine, de leur donner le véritable sens du mariage chrétien⁸⁸.

Cette citation résume bien la préoccupation fondamentale du jeune prêtre face à la situation de l'émancipation du Congo. Fidèle à sa vocation d'homme en dialogue avec son temps, Malula joua un rôle considérable auprès de jeunes et des familles si bien que son influence était remarquée. Connaissant profondément le cœur des jeunes de Kinshasa, il s'occupa de leur formation, particulièrement de celle des fiancés et des jeunes filles. Il organisa des ateliers de formation dont le but était, non seulement de les préparer au mariage, mais avant tout d'en faire des chrétiens et des citoyens capables de jouer un rôle capital sur l'échiquier social et politique. Mais, c'est surtout auprès de la jeune femme congolaise que l'action de Malula connut un impact considérable. En 1953, il prend fermement position pour la femme congolaise à travers ces paroles d'une portée insoupçonnée :

⁸⁶ John ALLARY, « Introduction. Textes concernant le mariage et la famille », dans *OCCM*, vol. 7, p. 9.

⁸⁷ MALULA, « Foyer heureux, 1951 », dans *OCCM*, vol. 7, p. 40.

⁸⁸ MALULA, « Mariage chrétien, 1957 », dans *OCCM*, vol. 7, p. 69.

La jeune fille noire doit trouver en elle-même, par la prise de conscience de sa personnalité humaine, un tremplin pour monter. On peut dire que pour le moment la femme noire s'ignore et se complaît dans son complexe d'infériorité. La force morale qui ouvre le chemin de l'évolution à la femme noire doit sortir d'elle-même. Cette force est encore embrigadée dans les coutumes ancestrales dans lesquelles disparaît sa personnalité. La personnalité humaine dans ses exigences foncières est inaliénable. Il faut donc lui ouvrir la voie de l'épanouissement, il faut la libérer. Voilà le problème de la femme noire ⁸⁹.

En guise de conclusion à ces considérations sur l'apport de Malula auprès de familles et de jeunes, disons que sa réflexion visait la formation des hommes et femmes capables d'assumer des responsabilités sociales et politiques dans un Congo indépendant. C'est donc dans cet horizon qu'il faut comprendre, par exemple, la création par lui du « Mouvement Familial Chrétien », un espace de rencontre et de réflexion, destiné particulièrement aux jeunes couples.

1. 5. 2. b. La formation de l'élite congolaise

La préoccupation de la formation d'une élite congolaise en vue de responsabilités publiques est récurrente chez Malula. Déjà en 1946, alors qu'il fut nommé professeur au petit séminaire de Bokoro, il interprétait cette nomination comme une contribution dans la formation de l'élite du pays⁹⁰. En 1951, il ne cache pas sa joie, lorsque, à l'occasion d'un voyage à l'intérieur du Congo, il constate l'existence d'un cercle d'études initié par un missionnaire belge pour la formation de l'élite congolaise⁹¹. Aussi, durant son tout premier voyage en Belgique, sa surprise est grande lorsqu'il découvre la place de l'élite féminine dans la société belge : « Je souligne avec joie l'existence d'une élite laïque (féminine) qui monte. C'est, précise-t-il, le levain dans la pâte »⁹². En 1958, il soulignait déjà l'importance d'«assurer le pays d'une *intelligentsia congolensis*: des hommes capables et consciencieux qui sont au service de la masse »⁹³.

⁸⁹ MALULA, « Congo-Belgique. Récit d'un voyage en 1953 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 43.

⁹⁰ MALULA, « Lettre à un autre bienfaiteur », dans *OCCM*, vol. 2, p. 14.

⁹¹ Voir MALULA, « Une tournée au lac Léopold II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 17.

⁹² MALULA, « Congo-Belgique », p. 44.

⁹³ MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 34.

Mais en quoi consistait cette élite congolaise? La réponse est évidemment accablante pour l'administration coloniale belge. En effet, contrairement à la politique coloniale anglaise, par exemple, pour laquelle la formation intellectuelle des jeunes occupait une place relativement importante, le bilan de la politique coloniale belge, entre 1945 et 1960, en matière de formation de l'élite est maigre. Comme l'ont souligné la plupart des études sur cette question, en ce qui concerne la formation des jeunes, le Congo disposait d'une élite numériquement infime⁹⁴. Sur le plan politique et économique, l'administration coloniale laissait peu de place aux jeunes Congolais, préférant faire appel à ses propres cadres pour organiser le développement de l'économie et de l'infrastructure ainsi que pour administrer les populations. En définitive, la politique administrative coloniale n'a pas permis à l'élite politique congolaise de s'affirmer autrement que dans le cadre des associations culturelles catholiques et dans des mouvements syndicaux⁹⁵. D'ailleurs, comme le fait remarquer Melchior Mbonimpa, pour l'administration coloniale belge, « la devise était : 'Pas d'élite, pas d'ennui' »⁹⁶.

Ainsi en 1954, une enquête réalisée pour le compte du gouvernement belge mit à jour les lacunes d'un système d'enseignement dont l'organisation était jugée globalement médiocre⁹⁷. L'historien Robert Cornevin nous en donne un compte rendu : « L'enseignement formait surtout des ouvriers, des auxiliaires de l'administration et des missions, mais leur bagage en français était véritablement dérisoire. Cette catégorie représentait 1 195 701 élèves alors que l'enseignement moyen supérieur en comptait 13 583 et l'enseignement technique et professionnel 17 740 »⁹⁸. Selon cet auteur, au 30 juin 1960, date de

⁹⁴ Voir Robert CORNEVIN, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Bruxelles, Hayez, 1989, p. 350-354.

⁹⁵ Sur cette question, voir entre autres, CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 351; voir aussi Donatien KABAMBA, *L'enseignement en République du Zaïre avant et après l'indépendance*, Thèse de doctorat, inédit, Université de Paris I, 1972; MASAMBI KITA KYANKENGE, *Colonisation et enseignement: cas du Zaïre avant 1960*, Bukavu, Ceruki, 1982; Isidore NDAYWEL E NZIEM, *Histoire du Zaïre, de l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Paris, Duculot, 1997.

⁹⁶ Melchior MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 198.

⁹⁷ On lira à ce sujet avec bénéfice le rapport de la mission d'enquête *Coulon-Deheyn-Rense*, commandé en 1954 par le Ministère des colonies chargé de l'enseignement, connu généralement sous le noms de leurs auteurs. Ce rapport avait abouti à un projet de réforme de l'enseignement allégeant les programmes; voir le document : *La réforme de l'enseignement au Congo Belge*, Ministère des Colonies, 1954, p. 60-80.

⁹⁸ CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 351.

l'indépendance du Congo, la colonie belge ne comptait pas plus qu'une dizaine de diplômés civiles de niveau maîtrise. « Il n'y avait pas, s'étonne Cornevin, un seul médecin [autochtone], pas un seul ingénieur, pas un seul juriste »⁹⁹ sur une population de près de 14 millions d'habitants! En somme, sur le plan intellectuel, le Congo ne comptait qu'un nombre assez réduit de diplômés universitaires. La majorité d'intellectuels formant l'élite congolaise étaient soit des anciens séminaristes, soit des prêtres ou encore des clercs.

Malgré cette situation, on ne peut cependant pas ignorer le rôle joué par certains missionnaires dans la création et le soutien des cercles culturels et même des syndicats¹⁰⁰. Ainsi grâce souvent à l'action individuelle des quelques missionnaires bien plus qu'à l'initiative de l'Église institutionnelle, on pouvait compter un nombre impressionnant d'associations et de syndicats regroupant les évolués congolais¹⁰¹. Au fait, la plupart des associations et syndicats autorisés à exister étaient ceux qui regroupaient des anciens élèves des Missions ou des travailleurs affiliés à une dénomination chrétienne¹⁰².

Attendu que la lacune dans la formation de l'élite était évidente, Malula s'y investit voyant en cela une dimension essentielle de son ministère: « Je me suis occupé, dès le début de mon ministère, des intellectuels [...]. Avec ces intellectuels, nous avons commencé à réfléchir sur les problèmes de notre

⁹⁹ L'idée de la création d'une université au Congo est née en 1947 en Belgique. Contrairement aux apparences, ce projet n'est pas à mettre au crédit de l'administration coloniale belge. Il relève avant tout de l'université catholique de Louvain. En effet, c'est après le voyage au Congo de Mgr H. van Waeyenbergh, alors recteur de Louvain, qu'est né le projet de créer une université catholique au Congo belge. Lancé en 1949 sous le patronat de l'épiscopat belge, ce projet ne devint fonctionnel qu'en 1954 avec l'ouverture de la première année académique pré-universitaire consacrant par le fait même la création, à Léopoldville (Kinshasa), de l'université catholique de Louvainum. Cependant, comme le souligne avec justesse Robert Cornevin, malgré la présence de trois universités congolaises en 1960, contrairement aux colonies françaises et même anglaises, on ne comptait qu'un nombre dérisoire d'élites congolaises. Cette réalité résume parfaitement la situation de vase clos dans laquelle elles se trouvaient durant la période de la colonisation belge. Voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 350-351.

¹⁰⁰ Généralement critique vis-à-vis de la pratique missionnaire de l'époque coloniale, Malula n'hésite néanmoins pas à reconnaître le rôle positif joué par l'Église. Ainsi écrit-il: « Nous avons un bel exemple dans l'œuvre de l'évangélisation de l'Église au Congo et en Afrique: l'Église catholique a cru aux possibilités des Africains; elle a donné à l'Afrique des prêtres africains qui sont directeurs d'écoles, supérieurs de postes de missions et même des évêques. Ils ont tous les mêmes pouvoirs pléniers, les mêmes responsabilités que leurs confrères belges. L'œuvre de l'Église catholique en Afrique est une réussite parce que l'Église a cru aux possibilités des Africains »; voir MALULA, *L'âme de l'Afrique*, p. 34.

¹⁰¹ Dans le système colonial en Afrique, un évolué était une personne africaine qui avait reçu une formation de type européen.

¹⁰² GÉRARD-LIBOIS et VERHAEGEN, « Le Zaïre. Problèmes de la décolonisation », p. 1194.

päys »¹⁰³. Son rôle consista dès lors à « soutenir, [à] guider, [à] animer tous ceux qui veulent la promotion réelle, intégrale de notre pays »¹⁰⁴. Il explique encore en ces termes son travail qui fut principalement celui de l'animateur des intellectuels: « J'étais là pour les aider, les encourager, les soutenir dans leur réflexion, dans leur projet »¹⁰⁵.

Les qualités de pasteur du jeune prêtre, le regard qu'il porte sur la situation coloniale, sa vision de l'avenir du Congo et de l'Église dans ce futur pays, et la densité de ses enseignements lui assurent une notoriété incontestable. Durant ces années, il devient à Kinshasa l'une des chevilles pensantes de la société. Sa réflexion est placée sous le signe de deux considérations: la lutte pour l'indépendance, mais aussi la formation d'une élite congolaise. Perçu rapidement par les premiers jeunes intellectuels congolais comme un guide attachant, il sera souvent sollicité pour l'animation de plusieurs mouvements catholiques¹⁰⁶.

1. 5. 2. c. Malula, avait-il une conception élitiste de la société et de l'Église?

En préconisant la formation d'une élite congolaise, on peut à juste titre se demander si la réflexion de Malula ne comporte pas une conception élitiste et sélective de la société? Qu'entendait-il par élite? « Élite », disent nos meilleurs dictionnaires, est une minorité qui se distingue, ou est distinguée, du groupe auquel elle appartient, et à qui est reconnue une supériorité (l'élite intellectuelle du pays, les élites

¹⁰³ « Le cardinal Malula par lui-même. Interview réalisée par Kwebe Kimpele pour la télévision zaïroise, 1984 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 120. Face à l'absence de concertation et de participation effective de la population au processus vers l'indépendance, face à l'absence d'une vision globale sur l'avenir du Congo de la part de l'administration coloniale, suite aux tâtonnements et à l'incohérence des conceptions et des propositions du pouvoir colonial, Malula a plaidé en faveur de la formation d'une élite qui prendrait part au débat sur l'avenir du Congo et qui serait au service du peuple; voir « Attitude de l'Abbé Malula en 1949 », *OCCM*, vol. 6, p. 293.

¹⁰⁴ « Le cardinal Malula par lui-même », p. 120.

¹⁰⁵ « Le cardinal Malula par lui-même », p. 120.

¹⁰⁶ Parmi lesquels l'*Action Catholique* et la *Ligue des Évolués Catholiques du Congo*. Sur l'activité de Malula auprès des jeunes, nous proposons de lire les pages que lui consacre François Luyeye; LUYEYE, *Le cardinal Malula*, p. 121-123 ; voir aussi Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, p. 132-144. Césarine MASIALA, *Le cardinal Malula. Des secrets pour les jeunes*, Kinshasa, Le Sénévé, 2000.

intellectuelles du pays)¹⁰⁷. Par conséquent, les élites constituent la classe minoritaire composée de gens qui, du fait de leurs mérites, de leur culture et de leurs capacités, sont reconnus (ou se reconnaissent) comme les plus aptes à occuper les premières places de la société. L'*élitisme*, par contre, est le système de valorisation des meilleurs, d'un groupe ou d'une société aux dépens des autres. Dans l'acception courante, le terme élite est plutôt péjorative et caractérise particulièrement ceux qui prétendent être les meilleurs¹⁰⁸.

Quand Malula postule la formation de l'élite congolaise, il n'est certainement pas partisan d'une société élitiste. Au contraire, comme il l'a souvent souligné : une élite, ce n'est pas un statut, encore moins un état de vie, mais avant tout un service¹⁰⁹. L'élite, explique-t-il, s'engage à « servir le pays et à promouvoir le bien commun de tout le peuple »¹¹⁰. Elle voit « tout d'abord un service à rendre à son peuple »¹¹¹ et a pour rôle entre autre de mieux éclairer et d'informer le peuple sur les principales questions de la société et sur leurs enjeux politiques, économiques et sociaux. À ce sujet il écrira : « Dans le Congo indépendant, la devise n'est plus : 'Dominer pour servir', mais 'Aimer pour servir' »¹¹². Donc, la fondation de l'élite congolaise par Malula s'accompagne nécessairement des liens plus directs avec le peuple et du service de celui-ci en tant que acteur principal de la société¹¹³.

¹⁰⁷ Voir *Petit Robert*, Paris, 2005.

¹⁰⁸ Voir *Petit Robert*, Paris, 2001.

¹⁰⁹ Voir MALULA, « Appel aux élites congolaises. La vérité n'est ni noire ni blanche », *OCCM*, vol. 6, p. 315. « Le Congo, écrit-il, est entré dans le concert des nations: il devra y affirmer sa personnalité et son originalité. C'est à vous surtout, élites congolaises, que reviennent l'honneur et le devoir de défendre et de promouvoir cette originalité dans les différentes formes de l'activité humaine: économique, sociale, culturelle, religieuse. »

¹¹⁰ MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 315.

¹¹¹ MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 315.

¹¹² MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 315.

¹¹³ Voir MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 315.

1.5. 2. d. Sa participation au Manifeste de *Conscience Africaine*

Étant donné que tous les commentateurs de Malula attachent une importance capitale à ce document, il nous faut maintenant considérer son apport à sa rédaction. Ce faisant, rappelons tout d'abord que suite au plan van Bilsen, le Congo avait basculé dans le doute, tandis que l'administration coloniale durcissait le ton. Au contraire, pour Malula qui prenait désormais une part active à la situation préoccupante du Congo, en paroles et en actes, derrière cet événement, une page de l'histoire du Congo se tournait¹¹⁴. Il puisera dans l'effet causé par le plan van Bilsen les raisons d'espérer une réorientation de la situation sociale et politique du Congo. Ainsi, un petit groupe d'intellectuels congolais, qui agissait avec sa caution et avec l'appui des professeurs jésuites de l'université Louvanium, publia un manifeste dans *Conscience africaine*. Selon Théophile Ayimpan, le manifeste de Conscience africaine « mérite bien son nom de *document historique*, puisque c'est la toute première fois, au Congo, que des intellectuels se manifestaient aussi ouvertement et se prononçaient aussi clairement sur l'avenir de leur pays. Et il leur a fallu, poursuit-il, non seulement de la sagesse et de la lucidité pour rédiger le document, mais encore du courage pour le publier »¹¹⁵. D'après les témoignages de co-signataires de ce manifeste, non seulement Malula en fut l'initiateur, mais encore il participa à toutes les réunions en vue de sa rédaction¹¹⁶. Ils sont donc unanimes sur cette question : fondateur de la *Ligue des Évolués Congolais* et initiateur de

¹¹⁴ Voir MALULA, « Aspect éducatif et psychologique des mutualités », p. 294.

¹¹⁵ Théophile AYIMPAN, « Le Manifeste de Conscience Africaine 40 ans après », dans *Zaire-Afrique*, 306 (juin-juillet-août 1996), p. 266.

¹¹⁶ Selon Joseph Iléo, Malula a pris part assidûment aux rencontres de Conscience Africaine en vue de la rédaction du Manifeste. Il précise que les réunions se tenaient en secret par crainte que la Sûreté de l'administration coloniale n'en fût au courant. Voir l'interview de Iléo Songo Amba réalisé par Léon de Saint Moulin, le 13 août 1989, dans « Rôle de l'Abbé Malula dans la rédaction du Manifeste de Conscience africaine », *OCCM*, vol. 6, p. 298.

*Conscience Africaine*¹¹⁷, Malula joua un rôle actif et primordial dans l'élaboration du *Manifeste de Conscience Africaine*¹¹⁸. Son propre témoignage à ce sujet est sans équivoque :

Je me suis occupé, dès les premières années de mon ministère, des intellectuels. Et cela fait que, avec eux, nous avons commencé à réfléchir sur les problèmes de notre pays, réflexion qui a abouti par après à la rédaction de ce Manifeste de Conscience africaine [...]. Si mon nom est mêlé à ce document historique, c'est surtout en tant qu'animateur des intellectuels. J'étais là pour les aider, les encourager, les soutenir dans leur réflexion, dans leur projet. Effectivement, j'ai travaillé avec eux à la rédaction de ce document [...]. Voilà le rôle que j'ai joué dans ce Manifeste, celui d'animateur des laïcs, de quelqu'un qui encourageait, qui épousait complètement leurs idées et leur projet¹¹⁹.

Quoi qu'il en soit du rôle joué par lui dans l'élaboration du *Manifeste de Conscience africaine* - certains le qualifient de « cerveau », d'autres de celui qui en fut à l'origine -, notre point de vue déplace la problématique pour la situer à un plan plus large. Nous pensons, en effet, qu'il importe de souligner que la participation de Malula à la rédaction de ce manifeste ne se comprend qu'une fois située à l'intérieur de son combat plus large pour l'émancipation du Congo et pour la dignité de la personne humaine. En conséquence, sa participation à la rédaction du *Manifeste de Conscience africaine* ne relève ni d'un engagement ni d'un acte isolé. Elle tient de sa foi en la dignité de la personne humaine.

Au terme de ces considérations sur le rôle joué par Malula dans le processus vers l'indépendance du Congo, que pouvons-nous retenir-nous? Faisons quelques remarques. Tout d'abord, en s'engageant activement aux côtés de son peuple pour le soutenir et l'accompagner dans son combat pour l'indépendance, Malula a pris peu à peu conscience que vivre sa foi n'est pas seulement une idée, mais c'est aussi un engagement social et politique où le contexte tout entier entre en jeu. Pour Malula, nommer le Dieu de Jésus-Christ conduit inévitablement à s'engager sur des questions des femmes et des hommes dont on doit prendre en compte la situation et les aspirations les plus profondes et les plus vitales. En

¹¹⁷ Voir CORNEVIN, *L'Histoire du Zaïre*, p. 354 ; voir aussi LUYEYE, *Le cardinal Malula*, p. 143-16 ; de SAINT-MOULIN, « Introduction générale », p. 11.

¹¹⁸ Selon Léon de Saint Moulin, Malula « en était un animateur très écouté, partageant la vision de ses membres sur le droit des Congolais à accéder à des dispositions sociales plus élevées » ; voir de SAINT-MOULIN, « Introduction générale », p. 11.

¹¹⁹ « Le cardinal Malula par lui-même », p. 120.

second lieu, Malula a bien perçu que ce combat pour la libération peut présenter une ambiguïté, celle qui consisterait à le cristalliser sur le seul aspect politique ou encore économique. C'est pourquoi, en situant son combat pour l'indépendance à l'intérieur du projet plus vaste de la (re)conquête pour la dignité humaine, il l'a inscrit dans une optique évangélique; il l'a donc forcément inscrit dans la durée et dans les profondeurs. Le combat pour l'indépendance devenait ainsi, pour reprendre son expression, un « processus de tous les jours ».

On peut cependant reprocher à Malula de n'avoir pas su développer amplement une argumentation suffisante à l'appui de ses considérations anthropologiques chrétiennes sur l'indépendance. Sa réflexion théologique sur ce point est restée quelque peu fragmentaire et parcellaire. Peut-être, fallait-il attendre le concile Vatican II pour la voir s'affiner et acquérir une amplitude certaine. Toutefois, ce qui ressort de cette analyse, c'est que, entre 1949 et 1960, il a fait du combat en faveur de l'indépendance du Congo l'une des priorités de son ministère presbytéral et épiscopal. Difficile entreprise où se conjuguent la rigueur de l'analyse et l'expérience de l'histoire. Il semble malheureusement que la richesse de ce combat n'avait trouvé jusque là que très peu d'écho. Probablement parce qu'on a trop souvent réduit son rôle à sa participation à la publication du Manifeste de Conscience africaine. Il nous faut maintenant considérer la place du concile dans sa pensée.

2. LA PARTICIPATION DE MALULA AU CONCILE VATICAN II

Lorsque, le 25 janvier 1959, le pape Jean XXIII annonce la tenue du Concile Vatican II, Malula est curé à la paroisse Christ-Roi de Kinshasa. Huit mois plus tard, il sera nommé vicaire apostolique auxiliaire de Kinshasa. En novembre de la même année, puisque le vicariat apostolique de Kinshasa était devenu diocèse, il en devient évêque auxiliaire. C'est à ce titre qu'il participera aux travaux du concile. À l'instar de la plupart des évêques, il a accueilli l'annonce du concile comme un « temps de grâce tout à fait particulier pour l'Église »¹²⁰, « un signe des temps »¹²¹, « une bénédiction du ciel »¹²², « une grâce ineffable pour notre temps, en particulier pour le Congo »¹²³ en ce moment de « douloureuse épreuve que traverse notre chère patrie »¹²⁴. Sa présence à Rome, loin de le couper de son pays, le renvoyait, au contraire, constamment à la situation dramatique que vivait son peuple:

Pendant mon séjour à Rome, la pensée de mon pays ne m'a pas quitté, car dans mon coeur, je porte tout le drame de mon pays. Les souffrances de ses milliers de pères et mères de familles sont nos souffrances; les souffrances de ses milliers de jeunes sont mes souffrances; les inquiétudes de ses vrais chefs sont mes inquiétudes¹²⁵.

De cette citation, il résulte que le concile Vatican II ne constituait pas une « bulle », un événement en dehors de la réalité quotidienne. Il représentait au contraire à ses yeux une assemblée en communion avec le monde entier et un espace pour mieux comprendre l'Église ainsi que le sens de sa mission dans ce monde¹²⁶. Voyons à présent en quoi consistait la situation du Congo pendant l'annonce et durant le déroulement des travaux du concile.

¹²⁰ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs et collaboratrices, no 3. Lettre du 1er janvier 1966 à lire dans toutes les églises », dans *OCCM*, vol. 2, p. 160.

¹²¹ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 152.

¹²² MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 152.

¹²³ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 152.

¹²⁴ MALUAL, « Lettres au Saint-Père à l'occasion du baptême de 12 catéchumènes congolais par le pape Paul VI, le 26 février 1965 », dans *OCCM*, vol. 2, p.157.

¹²⁵ MALULA, « Appel à la réconciliation, 1963 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 325.

¹²⁶ Voir MALULA, « Impressions sur la première session du Concile Vatican II », dans *OCCM*, p. 145-146.

2.1. Contexte historique du Congo lors de la préparation et de la tenue du Concile Vatican II

Sur le plan politique, en trois mois seulement, soit entre mai et juillet 1960, le Congo est passé du statut de colonie, à celui d'un État indépendant, mais profondément ravagé par des conflits tragiques. L'Église, longtemps considérée comme une alliée du pouvoir colonial, en paya un lourd tribut¹²⁷. En fait, pendant la convocation du concile Vatican II, l'Église au Congo vivait un moment de difficile transition entre une Église longtemps marquée par la culture occidentale des missionnaires et une Église en recherche d'une identité nouvelle dans un contexte nouveau. Ainsi, en 1961, la sixième assemblée plénière de l'épiscopat congolais, reconnaissant les relations ambiguës entretenues par l'Église avec l'autorité coloniale et son manque évident d'enracinement, admettant le fait qu'elle ait souvent fait prévaloir la culture occidentale au détriment des cultures des peuples congolais, engagea les communautés chrétiennes sur la voie d'une Église à l'aube de l'indépendance¹²⁸. On peut y lire : « Au moment où les Africains assument leurs responsabilités et prennent en charge la direction de leur pays [...], l'Église n'entend pas s'abriter derrière une façade historique »¹²⁹. Il était donc urgent pour l'Église de se dégager, non seulement, de ses relations compromettantes avec le pouvoir colonial, mais aussi du poids excessif de ses structures encombrantes.

¹²⁷ Un sentiment général de méfiance et, même, de haine allait grandissant vis-à-vis de l'Église. On sait par ailleurs que parmi les victimes de rébellions et sécessions congolaises, figurait un nombre très important de missionnaires étrangers; voir CORNEVIN, *Histoire du Zaïre*, p. 423-428.

¹²⁸ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI^e assemblée plénière de l'épiscopat du Congo. Léopoldville (20 novembre - 2 décembre 1961)*, Léopoldville, Secrétariat de l'Épiscopat, 1961, 20-64.

¹²⁹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VI^e assemblée*, p. 34 et 37. Plusieurs facteurs ont accéléré cette transition. Parmi ceux-ci, on peut mentionner l'indépendance d'un grand nombre de pays africains, la création des diocèses en remplacement des vicariats apostoliques et des délégations apostoliques, et la nomination des évêques autochtones.

2.1.1. L'indépendance du Congo, un rendez-vous historique manqué ?

La proclamation de l'indépendance politique du Congo, le 30 juin 1960, suscita un grand espoir parmi les peuples congolais. Elle eut aussi un plus grand écho à travers le monde, car elle mettait fin à un système colonial longtemps décrié et considéré comme l'un des plus atroces de toute l'histoire de la colonisation contemporaine¹³⁰. Le lendemain de la proclamation de l'indépendance, Malula revient dans une allocution¹³¹ sur le sens de cet événement : « Avec l'indépendance, se réalise l'aspiration à l'émancipation humaine de tout un peuple vers plus de bien-être et la volonté de voir s'établir plus de justice, plus d'équité dans la répartition de bien-être qui est aussi un épanouissement spirituel »¹³². Trois expressions caractérisent sa compréhension de l'indépendance: elle est « émancipation humaine », « bien-être » et « épanouissement spirituel »¹³³. Dans le cas du Congo, il indiquera trois conditions pour que celle-ci soit véritablement une réponse à « l'aspiration à plus de bien-être »¹³⁴ du peuple. Il mentionnera tout d'abord l'importance d'établir plus de justice et d'équité dans la répartition de ce bien-être »¹³⁵. Il invitera ensuite le peuple congolais à saisir un nouvel horizon à partir duquel il devient possible de construire son identité¹³⁶. Il rappellera enfin le rôle de l'Église dans un Congo indépendant : en tant que garante d'un message d'amour et de fraternité, « sans revendiquer aucun monopole et sans chercher

¹³⁰ Voir Crawford YOUNG, « Le Zaïre. La période coloniale: le Congo belge », dans *Encyclopædia universalis*, p. 1191.

¹³¹ MALULA, « Allocution après l'indépendance, 1er juillet 1960 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 310-312.

¹³² MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 311.

¹³³ MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 310.

¹³⁴ MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 311.

¹³⁵ MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 311.

¹³⁶ MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 311. Selon lui, l'indépendance consiste à refuser de s'enfermer dans deux extrêmes : d'une part le piège de « la société clanique qui encadre encore actuellement la majeure partie de notre population ». D'autre part celui de la fuite dans un avenir illusoire, représenté par le matérialisme occidental. En conséquence, l'identité de la société congolaise indépendante doit se construire dans le présent, à travers une conjonction critique entre les valeurs traditionnelles et l'exigence de l'avenir. Malula croit cependant qu'« un immense effort reste à faire pour construire une société qui respecte les valeurs originelles qui sont les nôtres et qui répondent aux exigences du présent et de l'avenir »; voir MALULA, *Allocution après l'indépendance*, p. 311. Déjà en 1954, il prévenait qu'« Émanciper le Congolais n'est pas seulement le dégager de l'emprise de l'organisation clanique pour le faire tomber dans un esclavage plus grave d'une société matérialiste dominatrice, mais avant tout l'amener à changer ses conceptions, sa mentalité et ses habitudes »; voir MALULA, « Aspect éducatifs et psychologique des mutualités », dans *OCCM*, vol. 6, p. 297.

aucun privilège, ni temporel ni spirituel »¹³⁷, l'Église a un rôle à jouer à la manière d'un ferment dans la pâte de la société congolaise. Son rôle consiste à être la voix du peuple congolais afin de garantir sa liberté et ses droits¹³⁸.

Malheureusement, dès que les lampions des festivités de l'indépendance se sont éteints, les illusions des premiers jours se sont aussi évanouies. Le peuple congolais était plongé dans ce qu'on a appelé communément la « crise congolaise »¹³⁹. Revenant sur cette crise, Bernard Piniaud écrit : « Parmi toutes les crises qui ont mis l'Europe aux prises avec les mondes non européens et marqués, depuis 1945, l'entrée ou le retour de ceux-ci dans l'histoire mondiale, la crise du Congo fut sans doute l'une de plus déconcertantes. »¹⁴⁰ S'adressant à une élite à la débandade, Malula doit constater que « Cette immense joie ressentie à l'occasion de notre accession à l'indépendance ne fut malheureusement que d'un jour. Au lendemain de ce jour nous étions tous plongés dans l'angoisse, dans le désarroi, dans le chaos »¹⁴¹. Pour mieux comprendre ce désarroi, il nous faut signaler rapidement les grands moments de cette période, sans doute la plus sombre, de l'histoire du Congo indépendant (1960 – 1965).

2.1. 2. Les années de grandes crises politiques et sociales : 1960-1965

Le premier moment correspond aux événements tragiques entourant la formation et l'éviction du premier gouvernement congolais démocratiquement élu. Il est marqué aussi par la mutinerie de la Force Publique, la rupture avec la Belgique, la sécession des provinces du *Katanga* et du *Kasaï*¹⁴² ainsi que

¹³⁷ MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 311

¹³⁸ Voir MALULA, « Allocution après l'indépendance », p. 311

¹³⁹ Voir notamment Bernard PINIAUD, *Congo-Zaïre 1874-1981. La perception lointaine*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 69.

¹⁴⁰ PINIAUD, *Congo-Zaïre 1874-1981*, p. 69.

¹⁴¹ MALULA, « Appel aux élites congolaises: la vérité n'est ni noire ni blanche », p. 314.

¹⁴² *Kasaï* forme deux provinces du Congo dont la partie occidentale a pour capitale *Kananga*, tandis que celle de la partie orientale est *Mbuji-Mayi*. Elles tirent leur nom de *Kasaï*, une rivière qui prend source en Angola et traverse les deux provinces, pour couler ensuite jusqu'au fleuve Congo. *Katanga* est la province la plus méridionale du Congo, dont la capitale est

l'intervention des forces de l'ONU au Congo. Il s'achève avec la destitution du Premier ministre élu, Patrice Lumumba¹⁴³. Le deuxième moment concerne la première moitié de l'année 1961 et est caractérisé par l'éclatement du pays avec la constitution de trois pouvoirs parallèles - un premier à Kinshasa, un autre à Stanleyville (actuellement Kisangani dans l'est du pays) et un troisième à Élisabethville (Lubumbashi dans le sud-est) -, l'internationalisation du conflit congolais et la mort de Lumumba¹⁴⁴. Enfin, de 1961 à 1965, cette période est marquée par la consolidation des sécessions sanglantes, le développement des rébellions successives et parfois concomitantes, la succession des gouvernements impopulaires, la destitution du président Kasa-Vubu et le coup d'État politique du général Mobutu.

Durant cinq ans, le peuple congolais connaîtra des moments tragiques marqués par un ébranlement politique, économique et social sans précédent. Que restait-il de l'esprit qui soufflait dans le cœur d'un Malula en faveur de l'indépendance ? Qui avait pu prêter oreille à ses avertissements répétés selon lesquels l'indépendance est une réalité à la fois exaltante et bien lourde ? Qu'était devenue l'élite congolaise pour laquelle il s'était investi corps et âme, et sur laquelle reposait l'espoir de tout un peuple ? De fait, que resta-t-il encore de l'« indépendance » si ce n'est un vain mot ?

Lubumbashi (anciennement Elizabethville). Sa superficie est de 518.000 Km², sa population d'environ 4,1 millions habitants. Depuis le 17^{ème} siècle, le territoire était contrôlé par les ethnies *Luba* et *Lunda*. À la fin du 19^{ème}, un commerçant de Tanzanie, M'Siri, fonda un éphémère royaume qui durera jusqu'à sa mort, lors de la prise de possession du territoire par les belges en 1891. Sous le contrôle belge, les ressources minérales furent intensément exploitées par des entreprises européennes en général et belges en particulier (essentiellement l'*Union Minière du Haut Katanga*); la province connut un développement spécifique important. A la suite de l'indépendance du Congo en juin 1960, le *Katanga* opéra une sécession du gouvernement de Patrice Lumumba en juillet et déclara son indépendance sous l'impulsion de Moïse Tshombe. Lumumba fut destitué en septembre 1960 lors d'un coup d'état orchestré par Joseph Mobutu. Les forces militaires sous l'égide des Nations Unies menèrent une campagne de deux ans pour réintégrer le *Katanga* au Congo. L'entente fut conclue par un plan de réconciliation nationale en janvier 1963.

¹⁴³ Patrice Émery Lumumba est né le 2 juillet 1925. Homme politique congolais, il milita pour l'indépendance du Congo belge. Fondateur du Mouvement national congolais, il fut le premier à occuper le poste de Premier ministre du Congo indépendant entre juin et septembre 1960. Il lutta contre la sécession de deux provinces du Congo (le Kasaï et le Katanga). Il est mort assassiné le 17 janvier 1961 au Katanga.

¹⁴⁴ Sur la mort de Lumumba, voir Yves BENOT, *Mort de Lumumba ou la Tragédie Congolaise*, Paris, Karthala, 2004; Ludo MARTINS, *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 1999.

2.1.3. Lecture de la crise congolaise par Malula

Venons-en maintenant à la lecture que Malula fait de cette crise sociale et politique. Quelques titres de ses écrits rédigés durant cette période illustrent bien l'ampleur de la crise que traversait le Congo. En effet, trois semaines seulement après la proclamation de l'indépendance, soit le 20 juillet 1960, il lance un appel pathétique, dans un texte intitulé *Un appel pour le respect des droits de l'homme*¹⁴⁵, en faveur du respect des droits de la personne humaine. Réaffirmant que le droit à la liberté d'expression et d'information constitue l'un des fondements essentiels d'une société démocratique et l'une des conditions primordiales de son progrès et du développement de tout individu, Malula dénonce ce qu'il qualifie de dictature de la désinformation menant à l'esclavage et à l'asservissement de l'humain¹⁴⁶ et déplore l'absence de toute vérité. « Privé l'homme de la vérité, écrit-il, pour emprisonner son esprit par des mensonges est un manque de respect et un attentat à sa dignité d'homme libre. »¹⁴⁷

Le 29 juillet 1960, le jeune évêque lance un nouvel appel, cette fois-ci, à l'adresse de l'élite congolaise, *Appel aux élites congolaises: la vérité n'est ni noire ni blanche*¹⁴⁸. Il y dénonce la fourberie et la démagogie d'hommes politiques congolais qui veulent détourner l'attention du peuple de vrais enjeux et qui font croire que la raison de la grave crise que traverse le Congo réside exclusivement dans son passé colonial. Sa critique est particulièrement virulente à l'endroit de l'élite congolaise au pouvoir. Malula se montre aussi sceptique vis-à-vis d'hommes politiques qui cultivent la critique négative et agressive à

¹⁴⁵ MALULA, « Un appel pour le respect des droits de l'homme », dans *OCCM*, vol. 6, p. 312.

¹⁴⁶ MALULA, « Un appel pour le respect des droits de l'homme », dans *OCCM*, vol. 6, p. 312. En fait, en ce mois de juillet 1960 le Congo traverse une grande crise politique sans précédent, qui s'internationalise avec l'intervention de l'ONU. Le gouvernement Lumumba se trouve confronté à un ensemble de problèmes : sécessions et rébellions à caractère tribal, manifestations violentes à Kinshasa et en régions, *tribalisation* des partis politiques. Face à cette situation, la presse catholique attaque vigoureusement le régime du premier ministre protestant Lumumba.

¹⁴⁷ MALULA, « Un appel pour le respect des droits de l'homme », p. 313.

¹⁴⁸ MALULA, « Appel aux élites congolaises: la vérité n'est ni noire ni blanche », p. 313.

l'endroit de l'Église¹⁴⁹. Aussi les met-il en garde contre ce qu'il qualifie d'idéologie d'un « laïcisme agressif et anti-ecclésial » et leur rappelle-t-il leur devoir vis-à-vis du peuple congolais.

Dans *Allocution pour le premier anniversaire de l'indépendance du Congo*¹⁵⁰, Malula constate qu'une certaine joie retentit, mais elle retentit « dans des cœurs brisés par le deuil, accablés par la souffrance et la misère, une joie mêlée d'incertitudes et d'angoisses peut-être [...], joie d'un pays indépendant, mais violemment secoué, à la recherche de son parfait équilibre »¹⁵¹. Revenant sur cette situation tragique qui, écrit-il, dégage « souvent l'odeur nauséabonde de l'injustice, de la corruption et de l'immoralité »¹⁵², il s'écrie : « J'ai pitié de cette foule d'hommes et d'enfants qui souffrent. Elle souffre dans son corps et dans son âme. Un déluge de désordres s'est abattu sur notre pays »¹⁵³. Qualifiant la situation du Congo de « drame au cœur de l'Afrique »¹⁵⁴, Malula estime que la cause principale en est « la course au pouvoir, les ambitions personnelles, les rivalités et les oppositions tribales »¹⁵⁵.

De toutes ces considérations sur le contexte social et politique du Congo durant les premiers mois de son indépendance, nous retiendrons principalement qu'à mesure que les jours se sont succédés, la détresse et l'immense précarité de la situation du peuple ont réveillé davantage l'ardeur de l'engagement social et politique de Malula. Cependant, il faut souligner qu'il manquait encore à la réflexion de Malula et à son engagement politique une dimension théologique. Les quelques bribes de réflexions amoncelées par lui n'ont pas encore d'envergure en raison sans doute de la fluctuation et de la rapidité des mutations.

¹⁴⁹ MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 314.

¹⁵⁰ MALULA, « Allocution pour le premier anniversaire de l'indépendance du Congo », dans *OCCM*, vol. 6, p. 316.

¹⁵¹ MALULA, « Allocution pour le premier anniversaire », p. 317.

¹⁵² MALULA, « Allocution pour le premier anniversaire », p. 317.

¹⁵³ MALULA, « Allocution pour le premier anniversaire », p. 317.

¹⁵⁴ MALULA, « Allocution pour le premier anniversaire », p. 317.

¹⁵⁵ MALULA, « Allocution pour le premier anniversaire », p. 317. Mais la critique de Malula ne s'adresse pas qu'aux Congolais ; elle se tourne aussi vers la Belgique. Signalons que durant cette période de crise congolaise, on commençait à évoquer l'implication sournoise et négative de quelques politiciens belges. Dans son discours, Malula semble étayer cette affirmation, quand, s'adressant à la population belge, il dénonce l'intrusion au Congo de ceux qu'il qualifie de « perturbateurs » et de « loups » dans la bergerie.

Au regard de ce constat, nous sommes autorisés à avancer que la tenue du Concile a représenté pour lui un moment d'approfondissement de sa compréhension de l'Église et de sa mission dans le monde. C'est, pensons-nous, dans cette perspective qu'il faudrait comprendre ces paroles de lui, au sujet de sa participation au concile :

Au cours des discussions conciliaires, je voyais avec joie que l'Assemblée s'orientait vers une description de l'Église comme peuple de Dieu, l'application de cette antique image biblique à l'Église du Zaïre m'émerveillait. C'était pour moi comme si je voyais l'Église, peuple de Dieu, venir à la rencontre du peuple zaïrois devenu indépendant, mais confronté aux pires difficultés, et comme si cette Église disait à mon peuple: Debout! Tu es libre et maître à nouveau de ta propre histoire; viens donc, entre dans l'alliance avec Dieu, deviens son Peuple, deviens signe du salut pour la nation zaïroise¹⁵⁶.

Cette citation montre bien que pour Malula, la participation au concile ne constituait pas une parenthèse par rapport à la réalité sociale et politique du monde. Puisque pour lui, l'« Église n'existe pas comme un 'monde-en-soi' ou 'au-dessus' du monde qui est d'abord un monde social et historique [...] »¹⁵⁷, Malula n'aura pas de cesse à affirmer que le concile représente le lieu de l'amorce du dialogue avec la modernité.

2. 2. La participation de Malula au concile

Nous considérerons sa participation au concile Vatican II sous quatre angles. Tout d'abord, nous rejoindrons sa question sur le « pourquoi » d'un concile. Ensuite nous relèverons ses préoccupations, ses espoirs et ses attentes. Suivra sa contribution au déroulement des travaux. Enfin, nous discuterons sa réception du concile.

¹⁵⁶ MALULA, « Évocation du concile », cité par J. ALLARY, *Les ministères laïcs dans la pensée du cardinal Malula*, conférence donnée le 12 juin 1991, inédite, Kinshasa, p. 13.

¹⁵⁷ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », dans *OCCM*, vol. 4, p. 38.

2. 2. 1. « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile? »

Telle est la question à laquelle, à l'instar sans doute de la plupart d'observateurs, Malula a été confronté. Durant le déroulement des travaux du Concile Vatican II, auquel il a participé assidûment¹⁵⁸, il tenait méticuleusement un journal dans lequel on peut lire dès les premières pages: « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile? »¹⁵⁹ Mais à cette question, Malula n'a pas toujours eu une réponse claire et simple. Après avoir constaté que, dans l'histoire de l'Église, chaque concile a été relié à une conjoncture politique ou à une préoccupation ecclésiale¹⁶⁰, il a cru dans un premier temps que la convocation du concile correspondait à la prise de conscience, par le pape Jean XXIII, « d'un double danger qui menace l'humanité »¹⁶¹, à savoir d'une part, le « matérialisme idéologique, dans lequel la dignité de l'homme est bafoué »¹⁶², d'autre part, le « matérialisme épicurien [...]. Non pas que cela soit mauvais en soi, mais parce que le matérialisme replie l'homme sur lui-même, le rendant sourd à l'appel de Dieu »¹⁶³. On constate que, dans sa première compréhension du « pourquoi » du concile, Malula a pensé d'emblée que le concile amènerait l'Église à se positionner contre la modernité¹⁶⁴. Ainsi selon lui, la raison de la convocation du concile Vatican II ressemble davantage à une déclaration de guerre et à une attaque farouche contre la modernité¹⁶⁵ qu'à tout autre chose.

¹⁵⁸ Voir de SAINT MOULIN et LUYEYE (éd.), *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 11.

¹⁵⁹ MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », dans *OCCM*, vol. 2, p. 142.

¹⁶⁰ Voir MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », p. 142.

¹⁶¹ MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », p. 142.

¹⁶² MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », p. 142.

¹⁶³ MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », p. 142.

¹⁶⁴ À propos du modernisme, voir notamment Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église. Autour d'un petit livre. Jésus et la tradition évangélique*, Présenté par Gérard MORDILLAT et Jérôme PRIEUR, Paris, Ed. Noésis, 2001; Alfred LOISY, *Écrits évangéliques*, textes choisis et présentés par Charles CHAUVIN, Paris, Cerf, 2002; Émile GOICHOT, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Cerf, 2002; Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996; Normand PROVENCHER, *La révélation et son développement dans l'Église selon Alfred Loisy. Thèse de doctorat en théologie*, Rome, Université Grégorienne, 1972; Émile POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise de modernisme*, Paris, Casterman, 1979.

¹⁶⁵ Malula va même jusqu'à affirmer que « le monde moderne n'est pas un monde chrétien, un monde de foi. Les expressions de la vie modernes ne sont pas de nature à permettre aux hommes de vivre chrétiennement, au contraire »; voir MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », p. 142.

Pourtant, deux mois plus tard, dans une conférence donnée sur le concile, il déclarera que cette convocation répond à une prise de conscience de l'Église : « L'Église s'interroge; tout le peuple chrétien fait un examen de conscience sur sa mission dans le monde »¹⁶⁶. Dans cette optique, il attirera l'attention de façon soutenue : « Ne croyons surtout pas que le pape, en convoquant le Concile, ait voulu manifester la puissance de l'Église ou dominer le monde »¹⁶⁷. On le voit, d'après Malula, face à la « déchristianisation du monde moderne »¹⁶⁸, il ne s'agit plus, pour l'Église, d'afficher une hostilité, car la modernité constitue un vibrant défi, mieux un appel, pour la mission Église. Malula est encore plus précis quand il déclare que le concile n'a pas pour objet de « discuter sur certains points de doctrine controversés, ni de condamner des erreurs. Par ce concile, l'Église veut dialoguer avec l'homme moderne, le rencontrer là où il est »¹⁶⁹. On le voit, c'est progressivement que Malula a acquis la conviction selon laquelle le concile Vatican II n'évoluera pas à l'intérieur de frontières doctrinales précises, comme ce fut le cas avec le premier concile du Vatican. Aussi, a-t-il pris conscience que Vatican II n'a pas pour but de prétendre résoudre tous les problèmes¹⁷⁰.

En revanche, il a surtout saisi que l'annonce du concile répond à deux objectifs : premièrement, le concile représente pour l'Église l'occasion de se regarder elle-même de l'intérieur. Il écrit à ce sujet : « Église, que dis-tu de toi-même ? La rénovation de l'Église est en somme la mise en question de l'Église en face du mystère du Christ, principe, voie, et but final de tout renouveau dans l'Église »¹⁷¹. Dans ce sens, le concile est, dira-t-il, une « bénédiction du ciel »¹⁷², parce qu'elle permet à l'Église de se voir de l'intérieur et de « balayer les poussières impériales qui ont voilé sa face pendant des siècles pour découvrir

¹⁶⁶ MALULA, « Conférence sur le concile. Notes rédigées après la fin de la première session du Concile Vatican II (décembre 1962) », dans *OCCM*, vol. 2, p. 148.

¹⁶⁷ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

¹⁶⁸ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 150.

¹⁶⁹ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 150.

¹⁷⁰ MALULA, « Conférence sur le Concile », p. 150.

¹⁷¹ MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 152. Dans la *Conférence sur le Concile*, Malula revient sur la rénovation de l'Église en termes suivants: « Pour l'Église, cet examen de conscience est une exigence de fidélité à elle-même, à sa vocation. Elle s'examine pour mieux être fidèle à elle-même, mieux transparaître ce qu'elle est, Mère aimable, accueillante, Mère de tous, surtout des pauvres »; voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 148.

¹⁷² MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 152.

sa vraie physionomie »¹⁷³. Deuxièmement, cette opération de réforme intérieure de l'Église a pour objectif de permettre à son corps de trouver de nouvelles formes de présence « à un monde dominé par la technique et le confort »¹⁷⁴.

Comme on peut le constater, Malula n'a pas toujours eu une compréhension immédiatement claire du « pourquoi du concile ». En somme, ce flottement de sa part indique peut-être le caractère imprévisible de l'événement qu'était le concile. Aussi, nous révèle-t-il une réflexion en perpétuel développement.

2. 2. 2. Les attentes et les préoccupations de Malula face au concile

Quelles sont les attentes suscitées chez Malula par la convocation et la tenue du Concile Vatican II? À plusieurs reprises, il affirme que l'annonce du Concile représentait pour l'Église « un signe des temps »¹⁷⁵ et qu'il était « le concile du Renouveau »¹⁷⁶. Mais que recèlent ces expressions ? Quel intérêt et quels espoirs s'entrecroisaient et mûrissaient dans sa pensée face au Concile ? À première vue, il n'y a rien qui nous permette de cerner de façon exhaustive les attentes suscitées chez Malula par l'annonce inattendue du 29 janvier 1959. Cependant, à travers une relecture de ces écrits, nous pouvons, non seulement deviner, mais surtout interpréter ses espoirs. Si ceux-ci ne nous disent pas de façon précise une attente, ils permettent, néanmoins, de comprendre pour l'essentiel le contexte dans lequel a mûri son intérêt. En repérant ce contexte, il devient possible d'approcher ses attentes.

¹⁷³ MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 152.

¹⁷⁴ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 150.

¹⁷⁵ MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 152.

¹⁷⁶ MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 152.

2.2.2. a. Une meilleure définition de l'Église.

En partant de ses écrits, on note chez lui une préoccupation majeure, celle de la présence de l'Église au monde. « Aujourd'hui, écrit-il, il y a tout un monde qui se construit sans référence à Dieu, une grande majorité des hommes vit dans l'ignorance du mystère de Jésus-Christ. L'Église pour beaucoup n'est pas vue comme le signe du mystère du Christ dans le monde, mais elle est perçue surtout dans son aspect sociologique: une puissance, concurrente, parfois gênante »¹⁷⁷. Rappelons que, déjà, durant la période coloniale, défrichant la situation de l'Église, Malula mettait en lumière les limites de sa présence en ce monde en relevant, par exemple, les contradictions et les ambiguïtés des missions chrétiennes. Aussi il dénonça l'implication politique des missions chrétiennes dans l'entreprise coloniale de la mission civilisatrice. Pour lui, cette situation avait rendu l'Église globalement étrangère à l'expérience réelle des peuples colonisés. Elle eut ainsi des répercussions durables, visibles jusqu'à la période qui a suivi l'indépendance. Dans le cadre du Congo justement, alors que le pays tout entier était plongé dans « l'angoisse, dans le désarroi, dans le chaos »¹⁷⁸, l'Église devait faire face à une propagande généralisée et à une hostilité gagnante. Durant ces années sombres de l'histoire du Congo, Malula souligne le fait que « la jeune Église du Congo traverse des heures dures [...]. Nous sommes aujourd'hui humiliés; autour de nous, nous sentons la méfiance, l'hostilité, la haine »¹⁷⁹.

Face un tel contexte de méfiance et d'hostilité, il est certain que Malula attendait du concile une définition claire de l'Église et surtout de sa mission.

¹⁷⁷ MALULA, « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », p. 143.

¹⁷⁸ MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 314.

¹⁷⁹ MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 314.

2.2. 2. b. La reconnaissance par le Concile de la particularité africaine

Une autre attente de Malula, par rapport au concile, est suggérée par l'importance qu'il accorde à ce qu'il considère comme la « particularité africaine » (africanité) ¹⁸⁰. Ainsi en 1962, prenant la parole au nom des évêques africains lors de 19^e congrégation générale du concile Vatican II, il déclara : « Nous nous réjouissons donc de ce qu'aujourd'hui, l'occasion est donnée aux évêques du monde entier d'approuver le vieux principe de la diversité dans l'unité et d'exhorter tous les peuples, toutes les nations et cultures – à l'exemple des rois mages d'Orient à l'Épiphanie – à offrir au Christ et à l'Église ce qu'ils possèdent de meilleur et de plus beau »¹⁸¹. De façon plus précise, durant la deuxième session du concile, on peut lire dans son journal :

L'heure a sonné pour l'Afrique, écrit-il, de faire une démarche personnelle et consciente vers l'Église. Les Africains ont déjà entendu le message qui s'adresse à tous les peuples de la terre. Pour être sauvés, ils doivent maintenant l'accueillir dans tous leurs constitutifs humains. Mais cet accueil ne peut pas être passif. Il ne suffit pas de subir le christianisme, pour être sauvé; il faut le ré-agir, c'est-à-dire l'exprimer par son esprit par son cœur et par son corps¹⁸².

Malula est plus explicite encore à ce sujet lorsqu'il affirme que la démarche, libre et consciente, des peuples d'Afrique vers l'Église doit aboutir à « l'assomption de [leur] négritude ou [leur] africanité par le divin et [à] l'expression du divin par [leur] négritude ou africanité »¹⁸³. De toute évidence, l'usage des concepts d'« africanité » et de « négritude » réfère incontestablement à un discours ancêtre et à une problématique ancienne mise en relief par les tenants de la Négritude¹⁸⁴. Tout pousse par ailleurs à croire

¹⁸⁰ MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 153.

¹⁸¹ MALULA, cité par Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales africaines*, Paris, Karthala, 1997, p. 98.

¹⁸² MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 154.

¹⁸³ MALULA, « Deuxième Session du Concile Vatican II », p. 154.

¹⁸⁴ Nous reviendrons sur ce thème au chapitre suivant, lorsque nous traiterons de l'« africanisation ».

que les expressions « ré-agir » ou encore « exprimer par son esprit », entretiennent un lien manifeste avec un débat historique, commencé en 1960, sur la possibilité d'une théologie d'expression africaine¹⁸⁵.

Bref, Malula voyait dans l'annonce du concile une chance particulière, pour l'Église en Afrique, de réinterpréter le christianisme et son message, tout en ayant en vue le contexte particulier de l'Afrique¹⁸⁶.

2. 2. 2. c. La question de la dignité de la personne humaine

Dans son intervention au Concile Vatican II, le 28 octobre 1964, alors que les discussions portaient sur le Schéma XIII qui deviendra la constitution pastorale *Gaudium et spes*, Malula s'inquiète de la tournure que prenaient les débats. Selon lui, ceux-ci ne semblaient accorder qu'une moindre attention à la question de la dignité de la personne humaine¹⁸⁷. C'est pourquoi il suggéra que « l'affirmation de cette dignité de la personne en tout être humain [doive] dominer ce chapitre et en commander l'ordonnance »¹⁸⁸. Étant donné, selon lui, que ce principe doit être « reconnu partout, toujours et par tous comme fondamental »¹⁸⁹, il demanda « fortement que le principe du respect par tous de la dignité de la personne humaine en tout homme soit proclamé solennellement par le Concile, comme une norme fondamentale

¹⁸⁵ Dans ce débat, deux positions opposées s'affrontaient. La première, représentée par Tharcisse Tshibangu, prônait une théologie de couleur africaine. La seconde, soutenue par Alfred Vanneste, maintenait l'idée de la théologie une et universelle, même s'il était ouvert à une certaine africanisation. Tshibangu stipulait qu'en Afrique l'Église doit devenir et être africaine dans tous les domaines de la vie ecclésiale y compris l'esprit même du christianisme. Si l'on admet dans la culture africaine un système et un cadre de pensée propre et original par certaines accentuations du moins, une théologie de couleur africaine paraît possible. La position de Vanneste comporte deux paliers différents : un *niveau pratique* constituant une concession à une certaine africanisation (« tout le monde reconnaît l'importance d'élaborer une théologie pratique et casuistique adaptée aux circonstances locales ») et un *niveau « scientifique »*, où est défendue ladite « théologie universelle » comme un défi à la « théologie africaine ». Selon lui, toute particularité tend vers une autodestruction ; voir MUKUNA MUTAMBA, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, 27-56.

¹⁸⁶ Sur ce sujet, la réflexion était en chantier depuis quelques années. Il suffit de rappeler la publication en 1945, par le P. Tempels, d'une étude sur la philosophie ou encore la parution en 1956 du livre intitulé : *Des prêtres noirs s'interrogent*.

¹⁸⁷ MALULA, « Trois problèmes africains. Intervention au Concile Vatican II, le 28 octobre 1964 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 155 : « Sans doute, reconnaît-il, ce principe est affirmé dans le schéma, mais comme en passant, lorsqu'on dit : *Voici ce que les hommes de notre temps désirent surtout...et ces désirs, l'Église les tient pour bon* ». Cependant Malula constate au fil du déroulement des travaux que le concile n'a pas accordé une attention suffisante à la question de la dignité de la personne humaine.

¹⁸⁸ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 155.

¹⁸⁹ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 155.

[...] »¹⁹⁰. Il se montra même plus catégorique en affirmant que « C'est de la méconnaissance de cette valeur que découle quasi tous les crimes perpétrés contre l'homme, tels le racisme, l'injuste sujétion de la femme, l'oppression des individus et des peuples dans les domaines économiques ou sociaux, etc. »¹⁹¹ La question du racisme, du tribalisme et la situation de la femme constituaient trois domaines sur lesquelles il invita l'assemblée conciliaire à se pencher prioritairement. Si ces trois applications révélaient une situation de crise, elles indiquaient en revanche l'attente de Malula vis-à-vis du Concile.

2.3. Malula : témoin du déroulement des travaux du concile

Lorsqu'il s'agit de considérer la participation de Malula aux travaux du concile, des questions se posent : comment a-t-il vécu le déroulement des travaux ? Que fut son apport ? Examinons tout d'abord la première question. La relecture de ses écrits nous révèle un tournant chez lui. En effet le concile a représenté pour lui une « école de formation » et un « moment de vérité libératrice».

2. 3. 1. Le concile : une épreuve de vérité et une école de formation

Rappelons deux faits. Premièrement, que Malula ne fut pas un théologien de métier. Son cursus académique est très classique et bien caractéristique de l'époque : école primaire, petit séminaire, grand séminaire (étude de philosophie et de théologie) et ordination¹⁹². Par contre sa réflexion s'est développée en se nourrissant des événements et de ses propres lectures. On pourrait le considérer comme le modèle achevé du théologien autodidacte, tentant sans cesse d'allier, avec ténacité et lucidité, la réflexion théologique et l'expérience ecclésiale concrète. Deuxièmement, c'est en tant qu'évêque auxiliaire de

¹⁹⁰ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 155.

¹⁹¹ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 155.

¹⁹² de SAINT MOULIN, « Introduction générale », p. 11.

Kinshasa - et non pas un éminent prélat -, qu'il se présente au concile, n'ayant pour seul bagage théologique que les bases reçues durant sa formation au séminaire.

Ceci nous permet peut-être de comprendre pourquoi, selon lui, le concile fut « une école de théologie »¹⁹³. En effet, durant l'avancement des travaux, Malula rencontrera des évêques et des théologiens venus de différents horizons ecclésiaux, culturels et géographiques, de diverses tendances théologiques, de différentes sensibilités spirituelles. On comprend peut-être aussi pourquoi il a vécu le concile, « non seulement, comme une épreuve de vérité pour l'Église, notamment dans son rapport au monde »¹⁹⁴, mais surtout comme un « moment de vérité libératrice »¹⁹⁵ d'abord pour lui-même. Il écrira à ce sujet que le déroulement des travaux l'a amené à mieux prendre conscience de ses pauvretés et de ses limites¹⁹⁶. Aussi le concile l'a-t-il conduit à faire des déplacements substantiels. Il lui a permis notamment

[...] de prendre conscience de notre réelle pauvreté: que nous ne connaissons pas tout que nous ne sommes pas le centre du monde. Force fut de déplacer le centre de gravité du monde que nous plaçons si aisément en nous, pour nous mieux s'ouvrir aux dispositions évangéliques : de pauvreté, de simplicité, d'accueil, d'ouverture aux autres, car on se rendait bien compte que, dans ces contacts, on avait plus à recevoir qu'à donner¹⁹⁷.

À l'évidence, les contacts avec les différents évêques et théologiens ont amené Malula à découvrir d'autres visages de l'Église et de prendre conscience que l'Église n'est pas uniquement celle de « notre diocèse » ou de « notre pays »¹⁹⁸. Dès la fin de la première session, il considérait le concile comme une école de théologie : « La présence, à Rome, des évêques du monde entier, des experts en sciences ecclésiastiques, nous a permis de nouer des contacts enrichissants. Les évêques étaient allés à l'école et ont refait leur théologie sous un nouvel éclairage »¹⁹⁹. Exprimées de la sorte, en toute simplicité, ses paroles révèlent toute l'importance qu'a prise le concile dans le cheminement personnel et ecclésial de

¹⁹³ Voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

¹⁹⁴ Voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 148-149.

¹⁹⁵ Voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 148-149.

¹⁹⁶ Voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

¹⁹⁷ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

¹⁹⁸ Voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

¹⁹⁹ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

Malula. Bien plus, elles nous permettent de mieux comprendre son intérêt ainsi que le sens de son investissement dans les travaux du concile. Dans cette perspective, le concile Vatican II a constitué pour lui un lieu privilégié où il s'est « remis en forme » théologiquement²⁰⁰. Grâce au concile, écrit Léon de Saint Moulin, la réflexion de Malula reçut « un enracinement théologique. »²⁰¹ Sa théologie a pu s'y ressourcer abondamment, s'est largement ouverte à plusieurs dimensions et a acquis une perspicacité et une amplitude considérable.

Soucieux d'approfondir sa foi et sa connaissance de l'Église, et mû par une vive quête tant spirituelle, théologique qu'intellectuelle, Malula est arrivé au concile, non seulement avec des *vota* à présenter²⁰², mais aussi et surtout avec une motivation personnelle, dans un objectif de ressourcement et de formation intégrale et continue. L'occasion lui était donc donnée de remettre à jour ses connaissances théologiques, d'élucider des questions pastorales et d'approfondir sa propre humanité. Sans doute, le concile fut-il aussi pour lui un espace approprié de relecture de l'extraordinaire aventure de tout premiers pas de son ministère et l'occasion propice de porter un regard critique sur le sens de son engagement socio-politique.

Gros travailleur, maniant le latin avec dextérité, ce qui est un atout non négligeable, durant les travaux en commissions ou en sous-commissions, Malula a rencontré des évêques et travaillé avec des théologiens qui y ont joué un rôle considérable au concile. Ainsi, à la commission de liturgie, il a collaboré, notamment, avec A.-G. Martimort, P. Journel, J. Jungmann et B. Capelle²⁰³. « Ces contacts, reconnaîtra-t-il, m'ont ouvert aux grands problèmes de l'Église, aux préoccupations, aux angoisses de l'Église. Ils m'ont

²⁰⁰ de SAINT MOULIN et LUYEYE, (éd.), *Une vie pleinement donnée*, p. 11.

²⁰¹ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

²⁰² Lors de sa nomination comme membre de la commission liturgique préparatoire au concile, Malula annonçait aux chrétiens de Kinshasa: « Je serai donc le porte-parole de vous tous au sein de cette commission. Encore faudra-t-il pour cela que vous me fassiez connaître clairement les suggestions et des desiderata que vous aimeriez formuler »; voir MALULA, « Nomination comme membre de la commission liturgique préparatoire au concile », dans *OCCM*, vol. 2, p. 147.

²⁰³ Voir Guiseppe ALBERIGO (éd.) *Histoire du concile Vatican II 1959-1965, t.1, Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, traduction française sous le direction de Étienne FOUILLOUX, Paris, Cerf, 1997, p. 229.

aidé à être vraiment de l'Église »²⁰⁴. Le Concile était donc devenu pour lui une sorte de carrefour de recherches transversales, un lieu d'initiation et d'approfondissement de ses connaissances dans le domaine de la théologie systématique et biblique, sur l'histoire de l'Église et de ses dogmes, et sur sa pratique, notamment dans ses dimensions liturgiques, missiologiques, et d'engagement socio-politique. Sa participation au concile Vatican II a représenté un lieu - mieux une école, selon ses propres mots - où il a séjourné afin d'organiser un discours sensé sur la foi et sur l'Église ainsi qu'un agir ecclésial pertinent à partir de l'effroyable situation des tensions et de conflits qui ravageaient le Congo.

2. 3. 2. La contribution de Malula au concile Vatican II

Il reste à analyser la deuxième question : quel pourrait être l'apport de Malula au Concile? Dans *l'Histoire du concile Vatican II*²⁰⁵, un travail critique monumental, l'historien bolognais, Guiseppe Alberigo, parle du cardinal Malula comme de l'un des principaux protagonistes du concile. En effet, décrivant la période préparatoire du concile, vécue entre enthousiasme, heurts et espoir, l'auteur déclare:

Il ne fallut pas beaucoup de semaines pour que le concile repérât ses principaux protagonistes : de Bea et d'Ottaviani Lercaro, à Liénart, à Maximos IV, et bien qu'un peu plus discret, à Montini. Mais aussi le Chilien Larrain et l'Africain Malula; ne sont pas moins importants des *periti* comme Tromp, Schillebeeckx, H. de Lubac, Congar, Ratzinger, Rahner, Daniélou - pour n'en rappeler que quelques-uns [...] ²⁰⁶.

Par contre, l'auteur ne nous en dit pas plus sur la contribution exacte du jeune évêque congolais. Aussi, les récentes études historiques sur le concile s'accordent-elles à soutenir que la contribution de l'Afrique à cet important événement de l'histoire contemporaine de l'Église a été réduite²⁰⁷. Certains

²⁰⁴ MALULA, « Conférence sur le concile », p. 149.

²⁰⁵ Guiseppe ALBERIGO, « Apprendre par soi-même. L'expérience conciliaire » dans Guiseppe ALBERIGO, éd., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), t. 2, la formation de la conscience conciliaire (octobre 1962 – septembre 1963)*, Paris, cerf/Louvain, Peeters, 1998, p. 688.

²⁰⁶ ALBERIGO, « Apprendre par soi-même », p. 688.

²⁰⁷ Voir Claude SOETENS, « L'apport du Congo-Léopoldville (Zaïre), du Rwanda et du Burundi au concile Vatican II », dans Étienne FOUILLOUX, *Vatican II commence. Approches Francophones*, Leuven, 1993, p 191. Selon Malula, c'est

pénsent même que l'Afrique a été absente du concile tant son poids y a été relativement faible²⁰⁸. Claude Soetens, entre autre, donne une explication à cet état de fait. Sa constatation est basée sur le nombre relativement réduit d'interventions africaines dans les congrégations générales. Il en dénombre 170 seulement sur un total de 2175, c'est-à-dire une moyenne de 7,8%. Pourtant, constate-t-il, la délégation africaine au concile représentait tout de même 11% du total des Pères conciliaires²⁰⁹. De son côté, dans une étude imposante sur Vatican II, dont le titre est *Actes et acteurs à Vatican II*²¹⁰, Jan Gootaers consacre la deuxième partie aux figures emblématiques du concile, parmi lesquelles il mentionne cinq noms : Béa, Carlo Colombo, Pericle Felici, Suenens, Wyszyński. Il ne mentionne guère le nom de Malula.

Comment dès lors concilier ces deux affirmations presque contradictoires? En d'autres termes, comment apprécier cette place capitale que Alberigo accorde à Malula alors que tout indique que l'apport de l'Afrique au concile fut globalement maigre ? Pour tenter de résoudre ce paradoxe, Jean Mpisi²¹¹ propose une mise en perspective fort intéressante où il montre, contrairement à ce qu'on a prétendu jusque-là sur l'apport de l'Afrique au concile, que l'épiscopat du Congo y joua un rôle déterminant. Revenant sur la question de la contribution de Malula, il mentionne sa participation active à la commission conciliaire de liturgie et souligne en particulier son intervention du 10 novembre 1960. Il affirme enfin que les « recommandations de Mgr Malula [au concile] figureront, d'une façon ou d'une autre, dans le texte final de *Gaudium et Spes* »²¹².

particulièrement dans le domaine de la liturgie que la contribution de l'Afrique au concile a été la plus remarquable: « Il faut spécialement souligner le dynamisme des jeunes Églises telles que l'Église d'Afrique pendant les débats sur la liturgie. Nous nous sommes appliqués à défendre deux principes fondamentaux. 1) Les formes d'expression d'une vérité n'ont pas une valeur absolue. Donc, elles peuvent changer. 2) Principe de l'unité dans la diversité. Ainsi le peuple chrétien étant répandu dans le monde entier, le latin ne peut plus être le seul véhicule de la prière de l'Église »; voir MALULA, « Conférence sur le Concile », p. 151.

²⁰⁸ Voir SOETENS, « L'apport du Congo-Léopoldville », p. 191.

²⁰⁹ Voir SOETENS, « L'apport du Congo-Léopoldville », p. 191.

²¹⁰ Jan GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1998.

²¹¹ Voir Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II, Dialogue difficile entre l'Église 'africaine' et le Saint Siège*, Paris, L'harmattan, 2005, p. 127.

²¹² MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 127.

Dans le prolongement de Jean Mpisi, nous pensons que pour mieux résoudre cette question, il importe de prendre comme point départ la distinction entre, d'une part les interventions officielles au concile et, de l'autre la prise de conscience conciliaire. Si nous considérons l'apport de Malula au concile sous l'angle strictement d'interventions officielles, il est certain qu'il n'a fait aucune intervention d'envergure, ni durant les congrégations générales ni à la commission préparatoire, dans lesquelles les grands rôles étaient confiés aux experts (*les periti*)²¹³. Par contre, comme nous l'avons mentionné dans la section précédente, il est intervenu, sur la question de la dignité humaine, dans une allocution solennelle sur le schéma XIII de *Principaux devoirs des chrétiens de notre temps*, qui est devenu la constitution pastorale *Gaudium et spes*²¹⁴.

En revanche, si nous regardons sa contribution d'un point de vue global, c'est-à-dire en rapport avec cet ensemble que constitue « l'événement conciliaire », il est alors probable que son apport fut considérable. Car pour lui le concile était davantage une dynamique, une expérience qu'un corps de discours. En ce sens, tout indique que, même s'il ne fut pas un *peritus*, c'est-à-dire un expert théologien du concile, encore moins un prélat éminent, on peut cependant estimer qu'il a joué un rôle éminemment significatif dans l'éveil des consciences face à l'événement conciliaire.

Plusieurs faits plaident en faveur de cette thèse. Tout d'abord, dans son diocèse de Kinshasa, dès l'annonce du concile et tout au long du déroulement de celui-ci, Malula contribua grandement à la formation de ce que nous pourrions appeler « une conscience conciliaire » chez les chrétiens et

²¹³ Comme le fait savoir Karl Heinz Neufeld, « c'est seulement pendant la troisième session du Concile Vatican II que l'on s'occupa plus à fond, dans le public, du cercle des théologiens de métiers. Nommé par le pape pour prendre part au concile, on les désignait comme des hommes insignes par leur vie et leur sagesse. On distinguait entre les, les *periti privati* et les *auditores* (observateurs laïcs) »; voir Karl Heinz NEUFELD, « Au service du concile : évêques et théologiens au deuxième concile du Vatican », dans LATOURELLE, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Paris, Cerf/Montréal, Bellarmin, 1988, p. 98-101.

²¹⁴ Voir MALULA, « Trois problèmes africains », p. 155-156. Quand on sait aujourd'hui la place et l'importance que la constitution *Gaudium et spes* et, en général, le concile accorde au thème de la dignité humaine, on peut dire que le vibrant appel lancé par Malula avait reçu un écho favorable. À propos de la place du thème de la dignité humaine dans les constitutions du concile, voir *Gaudium et Spes*, n° 16- 60. Voir aussi La déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis Humanae*, n° 1-12. Sur la condamnation du racisme, voir *Gaudium et Spes*, n° 60 et 75.

chrétiennes. En ce sens, il a réussi, là où beaucoup ne l'ont pu, à faire en quelque sorte du déroulement du concile, un fait de l'Église au Congo et, particulièrement, à Kinshasa²¹⁵. Que l'on pense simplement à sa lettre adressée à toutes les paroisses pour leur transmettre le questionnaire en vue de la Commission préparatoire liturgique : « Je serai donc, leur annonce-t-il, le porte-parole de vous tous au sein de cette commission. Encore faudra-t-il pour cela que vous me fassiez connaître clairement les suggestions et desiderata que vous aimeriez formuler »²¹⁶. On peut penser également à toutes les conférences qu'il donna et aux lettres pastorales écrites en relation avec le Concile. On serait même autorisé à affirmer que, vu l'importance à ses yeux du concile, il a réussi à créer un véritable esprit et un réel sens conciliaire.

Cet esprit et ce sens conciliaire, Malula l'a manifesté très fortement encore, en participant activement avec, entre autre, Mgr. Jean Zoa, aux assemblées générales des évêques africains présents au concile. Ces assemblées - appelées aussi la 'panafricaine' - avaient pour rôle, notamment, de présenter une liste commune de candidats ou de se rallier à l'une ou l'autre de listes présentées ailleurs²¹⁷. Mais elles permirent surtout d'harmoniser la communication entre les différents blocs géographiques, culturels et linguistiques de l'Afrique. Homme de collaboration et d'ouverture d'esprit, homme de vastes horizons relationnels, Malula a dû sans aucun doute mettre ses qualités et la vigueur de sa jeunesse au service de la communication et du dialogue entre les évêques africains, avec d'autres évêques et théologiens.

Même si Soetens affirme que « la hiérarchie d'Afrique a été peu impliquée dans la préparation du concile »²¹⁸, nous estimons qu'il faudrait apporter une nuance à cette affirmation. Ainsi selon l'historien Étienne Fouilloux, les évêques africains « y ont joué un rôle bien plus important qu'on ne l'écrit souvent, ne

²¹⁵ « C'est pour nous, aimait-il à rappeler à Kinshasa, que se tiennent ces assises solennelles. Cela, beaucoup l'ignorent parce qu'ils ne comprennent pas les grands problèmes auxquels l'Église doit face dans le monde moderne. » Voir MALULA, « Conférence sur le concile », p. 148.

²¹⁶ MALULA, « Nomination comme membre de la Commission liturgique préparatoire au Concile. Lettre du 20 octobre 1960 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 147-148.

²¹⁷ Voir SOETENS, « L'apport du Congo-Léopoldville », p. 199-201.

²¹⁸ SOETENS, « L'apport du Congo-Léopoldville », p. 198; voir aussi Andrea RICARDI, « La tumultueuse ouverture des travaux », dans ALBERIGO, éd., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t 2, p. 12-87.

serait-ce qu'en rejoignant massivement la majorité qui s'est dessinée dès les premiers votes sur la liturgie de l'automne 1962 »²¹⁹. Pour sa part Hervé Legrand apporte un éclaircissement précieux :

Les évêques en provenance des jeunes Églises, désormais nombreux, sans être déjà tous autochtones, souhaitaient une plus grande liberté d'adaptation missionnaire au sein des cultures non européennes et rejoignaient ainsi le souci de nombreux évêques des pays d'ancienne chrétienté, désireux de rénover la liturgie et de la célébrer dans la langue de leurs peuples [...]. Ces mêmes évêques souhaitaient encore pouvoir participer à la définition des orientations générales de l'Église, celles provenant de la Curie romaine leur paraissant trop rigides pastoralement. Ils souhaitaient encore plus vivement collaborer organiquement entre évêques d'une même nation, dans le cadre de conférences épiscopales dotées de véritables pouvoirs canoniques²²⁰.

D'ailleurs Soetens lui-même apporte un élément d'une extrême importance dans l'appréciation de l'apport de Malula. « Dans les commissions préparatoires, constate-t-il, on ne comptait qu'un seul congolais : Joseph Malula, évêque auxiliaire de Léopoldville, qui siégeait à la commission de liturgie et dont l'apport fut remarquable. »²²¹ Mario Paiano nous apprend que Malula figure parmi les membres élus de la commission liturgique préparatoire et parmi les cinq seulement à avoir été reconduits comme membres de la commission finale²²². Mathijs Lamberigts est plus précis encore. Selon lui en effet, au sein de la commission de liturgie, Malula assistait Mgr F. Grimshaw à la présidence de la cinquième sous-commission qui avait pour tâche, entre autres, d'étudier la question de la place de la liturgie dans la formation théologique au séminaire et dans les facultés de théologie²²³. Il montre également que Malula apporta une contribution appréciable dans les discussions sur le troisième chapitre qui traitait des sacrements et sacramentaux. L'historien camerounais Jean-Paul Messina ne manque pas pour sa part de

²¹⁹ Etienne FOUILLOUX, « Vatican II : Le remaniement ministériel », dans *Histoire et Patrimoine*, 6 (2006), p. 49.

²²⁰ Hervé LEGRAND, « Les évêques, les Églises locales et l'Église entière », dans *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, sous la direction de Hervé LEGRAND et Christoph THEOBALD, Paris, Cerf, 2001, p. 204. Lire aussi Gilles ROUTHIER, « De nouvelles idées pour l'Église catholique : contributions de jeunes Églises à Vatican II », dans Gilles ROUTHIER et Frédéric LAUGRAND, *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala – Presses de l'université de Laval, 2002, p. 247-269.

²²¹ SOETENS, « L'apport du Congo-Léopoldville », p. 198.

²²² Voir Maria PAIANA, « Les travaux de la commission liturgique conciliaire », dans M. LAMBERIGTS, Cl. SOETENS, J. GROOTAERS, éd., *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1996, p. 5.

²²³ Voir Marthijs LAMBERIGTS, « Le débat sur la liturgie », dans ALBERIGO, éd., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t 2, p. 164.

souligner le dynamisme remarqué de Malula²²⁴, alors que Aimé-Georges Martimort rapporte que, suite aux manœuvres du cardinal Larraona qui semblait retarder inutilement les travaux de la commission, « Malula fit un éclat violent, protestant contre cette perte de temps »²²⁵. Les travaux purent ainsi se poursuivre.

Disons, pour conclure, que nous sommes loin d'avoir examiné l'ensemble de la contribution de Malula au concile. Toutefois, s'il est considéré aujourd'hui comme l'un de principaux protagonistes de Vatican II, nous croyons que, c'est moins par la quantité de ses interventions officielles que par la qualité de l'ensemble de son travail, la justesse de ses réflexions, la vérité de ses prises de positions audacieuses aussi bien à l'intérieur des travaux du concile que dans ses périphéries. Il se pourrait même qu'il faille aller au-delà du domaine de ses interventions, pour saisir toute la portée de ce que signifiait pour lui le concile.

En fait, outre ses activités au sein de l'assemblée conciliaire comme évêque, ses interventions dans les réunions de la 'panafricaine' et en dehors des congrégations générales mériteraient un examen approfondi. Il a dû jouer un rôle considérable entre les sessions, en commission, dans des propositions apportées dans l'élaboration des textes qui se faisait en commissions avant d'être soumis au vote et promulgué par le pape. Aussi, on ne saurait ignorer son influence sur la question de la collégialité, sur la place des laïcs dans l'Église - particulièrement celle de la femme -, sur l'usage des langues vernaculaires en liturgie, sur l'urgence de la reformulation de la théologie de la mission et, bien entendu, sur la nécessité de faire en sorte que le message chrétien rejoigne les profondeurs des cultures africaines. Tout compte fait, le détour, laborieux et long, à travers les méandres de son apport au concile devient indispensable dans notre recherche.

²²⁴ Jean-Paul MESSINA, *Évêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Cas du Cameroun*, Paris/ Yaounde, Karthala/ Presse de l'Université catholique de l'Afrique centrale, 2000, p. 70.

²²⁵ Aimé-Georges MARTIMORT, « Les débats liturgiques », dans ALBERIGO, éd., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t 2, p. 307. En fait, le cardinal Larraona avait confié, au franciscain Fernando Antonelli, la rédaction du rapport d'introduction de la commission, quand bien même ce dernier n'avait pas participé à la commission préparatoire. Dans une perspective conservatrice, le franciscain s'est sagement limité à élaborer un rapport dans lequel le schéma du travail de la commission était situé quasi exclusivement dans la mouvance plutôt traditionnelle. Cette situation créa un climat de malaise et d'agitation au sein de la commission. Irrité par ses manœuvres, Malula consentit, avec douze autres membres de la commission, à signer une pétition proposant une procédure plus rapide pour les activités de la commission. Voir LAMBERIGTS, « Le débat sur la liturgie », p. 175-176.

2. 4. La réception du concile Vatican II par Malula

Après avoir exploré les différentes facettes du lien qui unit Malula au concile, penchons-nous maintenant sur une question capitale : comment a-t-il reçu Vatican II et quels en sont, selon lui, les principaux acquis ? Sans contredit, Malula n'a jamais caché sa satisfaction²²⁶ face au résultat de ce qui fut pour lui, « incontestablement un temps de grâce »²²⁷. Aussi, à ses yeux, le concile était parvenu à dessiner une image de l'Église qui correspondait mieux au monde ambiant, en ouvrant plusieurs perspectives d'approfondissement sur le plan de l'expérience de foi, de la pastorale, de la théologie, de la liturgie, de la mission et de la politique²²⁸. Même si parfois, il a ressenti quelques frustrations durant le concile, dues notamment au fait, dira-t-il, que « nous [les jeunes Églises d'Afrique] ne nous sommes pas faits suffisamment entendre dans l'aula conciliaire [...] »²²⁹, ou reliées aux « fortes oppositions parfois vives »²³⁰ à l'intérieur du concile, il reste que l'impression d'ensemble qui s'en dégage est celle d'un tournant dont l'impact est repérable dans quelques acquis.

Sans entrer dans les moindres détails,²³¹ considérons les principaux éléments de la réception du concile par Malula. Plusieurs acquis sont repérables dans ses écrits : la définition de l'Église en termes de « peuple de Dieu en marche vers le salut », la valorisation au sein de l'Église du collège des évêques, la réforme liturgique, l'ouverture avec les autres croyants, la situation de l'Église dans ce monde, etc. Mais deux grands acquis de Vatican II ressortent le plus souvent de la lecture de ses œuvres : d'une part, une

²²⁶ Voir « Brève déclaration sur le Concile. Impression après l'ouverture de la 4ème session du concile Vatican II le 14 septembre 1965 », dans *OCCM*, vol. 2, p.158.

²²⁷ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs et collaboratrices, n° 3 », dans *OCCM*, vol. 2, p.160.

²²⁸ Parlant des travaux du concile, Malula évoquait justement le fait que « le Schéma sur la mission favorisera une évolution rendue nécessaire par les nouvelles conditions juridiques des jeunes Églises et par les conditions politiques de nos pays africains qui, fatalement, constituent le cadre humain dans lequel l'Église doit évoluer »; voir « Autre déclaration sur le concile. Interview à Rome, 18 octobre 1965 », dans *OCCM*, vol. 2, p.159.

²²⁹ « Autre déclaration sur le concile », p. 159.

²³⁰ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4, du 3 janvier 1966 », dans *OCCM*, vol. 2, p.163.

²³¹ Les chapitres quatrième et cinquième nous conduiront à une exploration en profondeur des acquis du concile Vatican II dans la pensée de Malula.

conception renouvelée de l'Église et de sa mission; d'autre part, l'esprit du dialogue. À ces deux acquis découle un certain nombre d'éléments valables que nous venons de citer.

2. 4. 1. Une compréhension renouvelée de l'Église

Selon Malula, par le concile, « l'Église a voulu se reformer pour mieux être l'Église du Christ. Elle a voulu changer pour être elle-même »²³². Elle a « eu le courage, précise-t-il par ailleurs, en face du monde entier, de se regarder dans le Christ comme dans un miroir, pour voir ce qu'il y a à changer en elle. Elle a eu le courage de se redéfinir en face du monde »²³³ et elle en est sortie « convertie, car elle n'est plus la dominatrice, mais la servante des nations »²³⁴. Très intéressantes ces vues de Malula, car elles montrent à suffisance comment, avec le concile, le rapport de l'Église au Christ et au monde acquiert une compréhension renouvelée. À la lumière de Vatican II, constate-t-il, l'Église s'est redéfinie comme « peuple de Dieu, mystère du Christ, corps mystique du Christ »²³⁵.

Il s'en suit, poursuit-il, que si « la conception de l'Église-société hiérarchique nous a fait vivre le règne du juridisme, du triomphalisme et de l'immobilisme »²³⁶, avec le concile, « la conception de l'Église est plus intérieure »²³⁷. L'Église existe en fonction du Christ et du Royaume²³⁸. Détruites les prétentions temporelles, conquérantes et seigneuriales, l'Église s'est convertie à plus de modestie.

Le concile a aussi suscité un élan de « mise en état de mission de toute l'Église »²³⁹ indiquant par là qu'elle existe d'abord pour la mission. Cependant Malula précise qu'il s'agit de la mission, « Non pas au sens retreint du terme, comprenant uniquement les 'missionnaires' et les instituts missionnaires, mais

²³² MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³³ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³⁴ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³⁵ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³⁶ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³⁷ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³⁸ MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 163.

²³⁹ « Autre déclaration sur le concile », p. 159.

engageant l'Église tout entière. Elle est de nouveau mobilisée : les évêques, tous les prêtres, tous les religieux et religieuses et tous les laïcs chrétiens du monde entier »²⁴⁰. La redécouverte par l'Église de sa dimension de « peuple de Dieu » permet donc à chaque membre de trouver sa place et d'y jouer son rôle selon son charisme. Dès lors, l'Église ne peut plus vivre sa mission sans référence, d'une part au Christ et aux exigences du Royaume de Dieu, d'autre part aux défis du monde²⁴¹.

2. 4. 2. L'Esprit du dialogue

Le second acquis majeur du concile retenu par Malula est l'esprit du dialogue. Il souligne fortement le fait que le concile Vatican II a remis en valeur la place et l'importance du dialogue, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église. Au sein de l'Église, il note l'importance, notamment, de la collégialité et de la coresponsabilité:

Le concile a mis en lumière les rapports de co-responsabilité qui existent entre les membres du peuple de Dieu dans l'édification du Corps du Christ qui est l'Église. Au plan de l'Église universelle, le pape et les évêques. Au plan de l'Église particulière, l'évêque et ses prêtres, les clerc et les laïcs; le clergé séculier et le clergé régulier. Toute l'Église est engagée dans un processus de dialogue à l'intérieur de ses membres comme à l'extérieur et avec le monde profane²⁴².

Trois éléments du dialogue intra-ecclésial mis en valeur par le concile ont retenu particulièrement l'attention de Malula. Il s'agit de la place du synode dans le gouvernement de l'Église, de l'importance de ce qu'il appelle « la presbytéralité »²⁴³ et du dialogue entre laïques et prêtres²⁴⁴. Dans la relation de l'Église au

²⁴⁰ « Autre déclaration sur le concile », p. 159.

²⁴¹ Soulignons un détail non négligeable chez Malula : Selon lui, le concile a permis à l'Église de ne pas tomber dans l'erreur qui consiste à «absolutiser ce qui est relatif et de relativiser ce qui est absolu. Seul le Royaume est absolu (c'est-à-dire : tendre vers la vie selon le commandement d'amour du Christ), « tout le reste est relatif », donc capable de changement. Ces considérations de Malula sont extrêmement importantes, car, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant, elles constituent le point d'encrage de sa théologie de l'africanisation de l'Église ; voir MALULA, « Lettres à mes collaborateurs, n° 4 », p. 164.

²⁴² MALULA, « Lettre à mes collaborateurs, n° 6 », dans OCCM, vol. 2, p. 175.

²⁴³ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs, no 4 », p. 166. Il y est question de l'importance du dialogue dans l'Église locale entre les membres du *presbyterium* autour de l'Évêque.

monde extérieur, Malula retient du concile l'accent porté sur le dialogue avec les non-croyants, avec les autres confessions chrétiennes, avec les traditions religieuses non chrétiennes et avec la société²⁴⁵.

Revenant sur la fin du concile, il dira : « Le concile est fini. Mais c'est maintenant que le concile va commencer à Léopoldville [...]; il s'agit maintenant de faire passer toutes ces richesses spirituelles dans la vie de l'Église pour que le peuple de Dieu accède au renouveau spirituel inauguré dans l'Église par le concile »²⁴⁶. Parmi ces « richesses », il en mentionne prioritairement trois pour le diocèse de Kinshasa : l'urgence de redécouvrir la mission de l'Église à partir de la Parole, la mise en perspective du ministère des laïques et l'édification de l'Église locale à partir de la vie du peuple, une Église qui va « vers lui pour être avec lui ».

²⁴⁴ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs, n° 6 », p. 165.

²⁴⁵ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs, n° 6 », p. 165.

²⁴⁶ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs, n° 6 », p. 175.

Conclusion

L'annonce de l'indépendance politique du Congo a suivi de quelques mois celle du concile Vatican. La réflexion de Malula a rencontré ces deux événements, *a priori* éloignés l'un de l'autre, et les a fait se rapprocher du point de vue de leur sens et de leur signification pour le peuple congolais. Il est allé au concile comme évêque auxiliaire et en est revenu comme évêque de Kinshasa. Au début du concile, le Congo était ravagé par la crise la plus sombre de son discours. À la fin du concile, le Congo avait retrouvé un équilibre socio-politique. Considéré comme l'un des pères de l'indépendance du Congo, Malula y a pris part activement, comme en témoignent ses écrits. Il a contribué, aussi bien par sa réflexion que par son action, à la marche vers l'indépendance du Congo. Mais très vite, il s'est rendu compte que les débats sur l'indépendance risquaient de s'enfermer exclusivement dans la seule dimension socio-politique et de s'enliser dans une rhétorique politicienne. Ce qui, selon lui, aurait eu pour effet d'appauvrir le sens fondamental du terme indépendance.

Refusant de réduire la question de l'indépendance à son seul aspect politique, Malula portera désormais son combat sur un autre front : celui de la dignité et de la liberté fondamentale de la personne humaine. C'est sur le versant évangélique, plus précisément en prenant appui sur l'anthropologie chrétienne, que son combat s'exprimera. Situait l'essence et la dignité de la personne humaine dans sa relation à Dieu et dans sa ressemblance divine, Malula conçoit le combat pour l'indépendance comme étant fondamentalement la (re)conquête de cette dignité, niée et annihilée par la domination.

Cependant, on peut reprocher à sa réflexion sur l'indépendance de manquer un développement et une organisation systématiques. Par contre, si l'on situe l'ensemble de ses écrits relatifs à la question de l'indépendance dans un contexte où le peuple congolais vivait un temps de grave crise, cette première impression doit être totalement corrigée. Corrigée, elle le sera aussi si l'on conçoit sa réflexion comme relevant des écrits de circonstance, c'est-à-dire une réflexion en mouvement, ayant pour objectif premier

de répondre à des problèmes précis, en prenant en compte leurs défis et leurs enjeux. Considérée dans cette perspective, la réflexion de Malula sur l'indépendance se donne à voir, somme toute, comme une réflexion à la fois organisée et contextuelle, c'est-à-dire comme une vive conscience de sa mission dans un contexte de crise.

Manifestement, c'est au concile Vatican II que cette réflexion, vacillante par endroit, a acquis une densité et connu une percée théologique décisive. La tenue du concile et l'expérience vécue par Malula comme participant constituent un tournant dans sa réflexion. Celle-ci y a séjourné pour en ressortir affinée et ajustée, particulièrement dans sa compréhension de l'Église²⁴⁷. En effet, il comprend désormais l'Église comme « mystère », car elle tire sa source du projet de salut de Dieu²⁴⁸. Elle est aussi peuple de Dieu au sein duquel chaque baptisé trouve sa place. À la faveur du concile, Malula a également acquis une compréhension plus vive de l'Église comme « Corps du Christ », tout en étant historiquement située, avec ses limites, sa finitude, malgré les promesses d'éternité qu'elle porte. Située, l'Église est appelée à prendre des formes historiques différentes, ce qui n'altère en rien son lien avec le Royaume²⁴⁹. Malula en arrive ainsi à la conclusion que, étant le point de convergence de différentes cultures qui peuplent la terre, l'Église ne peut se réaliser effectivement, dans le contexte de l'Afrique, qu'à travers « l'assomption de la négritude et de l'africanité par le divin et [à travers] l'expression du divin par notre négritude ou africanité »²⁵⁰. Ainsi, l'itinéraire de celui qui a pris part activement au combat pour l'indépendance et aux travaux du concile, en étant tour à tour ou en même temps, aumônier auprès des jeunes familles, compagnons de la jeune élite congolaise, évêque et père conciliaire, l'a conduit à raviver l'espérance de son peuple, guidé lui-même par une conscience aiguë de responsabilité face aux défis lancés perpétuellement à la foi chrétienne et à l'Église située en un lieu.

²⁴⁷ Il écrivait à ce sujet : « Nous avons fait, dira-t-il, un bon gigantesque dans la compréhension de l'Église ». Voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

²⁴⁸ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

²⁴⁹ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154.

²⁵⁰ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154.

CHAPITRE TROISIÈME

L'AFRICANISATION DE L'ÉGLISE CHEZ MALULA :

ANALYSE SÉMANTIQUE ET HERMENEUTIQUE

Rouvrir le débat sur le thème si rebattu de l'africanisation, après les critiques particulièrement ravageuses du philosophe Fabien Eboussi Boulaga et du théologien Jean-Marc Éla¹, peut paraître un défi insurmontable. Notre propos, dans ce chapitre, est motivé par la perplexité dans laquelle nous laisse l'examen de la place que les récentes études sur Malula accordent à ce thème. D'un côté, certains, comme l'écrivain Jean Mpsi, le cardinal Gantin et l'historien Léon de Saint Moulin, soutiennent que Malula fut « le pionnier par excellence de l'africanisation du christianisme sur le continent noir »². D'un autre côté, la plupart des essais sur lui n'y accordent que très peu de place³. Pourtant, s'il est un thème qui a la vie dure dans l'œuvre de Malula et qui joue un rôle capital dans l'économie de sa pensée, c'est bien celui de l'africanisation de l'Église. Mais, comme nous venons de le mentionner, en raison des critiques dont ce thème a été l'objet, particulièrement au début des années 1980, nous pouvons nous demander s'il n'est pas définitivement relégué au rayon des vestiges des discours théologiques africains. Pour formuler autrement la question : le thème de l'africanisation, a-t-il autre chose à dire que ce que l'on y découvre en première lecture, quelque chose qui soit pertinent pour aujourd'hui ?

¹ Voir Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 220-222. Voir aussi Jean-Marc ÉLA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 181. Nous reviendrons longuement sur la position de ces deux auteurs.

² « Homélie de S.Ém. le cardinal Gantin à l'occasion de la messe célébrée en mémoire du cardinal Malula à Rome, le 21 juin 1989 », dans Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE (éd.), *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, 1990, p. 37. Selon le cardinal Gantin, Malula est considéré en Afrique et ailleurs dans le monde comme le « père de l'africanisation ».

³ C'est le cas de François Luyeye qui ne le mentionne qu'une seule fois ; il lui préfère le terme inculturation ; voir LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 30. Léon de Saint Moulin, éditeur des œuvres de Malula préfère lui aussi utiliser le terme inculturation comme titre du troisième volume des *Œuvres Complètes du cardinal Malula*.

L'ambition du propos de ce chapitre est de remettre sur le chantier la question que suscite ce thème en le re-situant dans la pensée de Malula et dans le contexte plus large de l'Église en Afrique. Il s'agira de réviser les idées reçues et de montrer que ce thème possède une pertinence théologique. Prenant en considération les critiques dont il a été l'objet, il s'agira d'explorer les préoccupations théologiques et ecclésiologiques auxquelles il réfère dans ses écrits. Il y a là, pensons-nous, un défi à relever, mais pour y parvenir nous partirons d'une question qui renverse la problématique. Plutôt que de demander ce que signifie le thème de l'africanisation, interrogeons-le différemment : à quoi ce thème donne-t-il à penser dans l'œuvre de Malula ?

À cet effet, nous soumettons l'hypothèse suivante, en deux volets : 1) À y regarder de plus près, la théorie de l'africanisation constitue la première et grande synthèse de la pensée de Malula à l'issue d'une patiente et laborieuse réflexion sur l'Église. 2) En conséquence, on ne peut vraiment en saisir le sens qu'en le considérant avant tout comme un langage théologique ayant pour objectif d'appréhender et de « refigurer » l'expérience chrétienne des hommes et femmes vivant en Afrique.

En partant de cette hypothèse, nous avons organisé ce chapitre en quatre parties. Tout d'abord, nous tenterons de repérer les moments de l'apparition et les étapes du développement de ce terme dans les discours théologiques africains. Ensuite, nous l'analyserons dans les écrits de Malula. Nous ferons un état des lieux sur la question en en dégageant les acquis et en indiquant les questions disputées. Enfin, dans la dernière partie, nous essayerons de répondre à la question de savoir si sa formulation par Malula aboutit à un cercle vicieux, c'est-à-dire à une sorte de discours de « ressassement du même » ou si, au contraire, elle donne lieu à un cercle herméneutique. Pour ce faire, nous prendrons comme cadre et outils d'analyse la théorie herméneutique du philosophe Paul Ricoeur et du théologien Claude Geffré sur la constitution de l'identité personnelle (ici communautaire et non pas individuelle).

1. GENÈSE ET SIGNIFICATIONS DU TERME « AFRICANISATION »

À quel moment apparaît le concept d'africanisation ? Le thème de l'africanisation de l'Église a suscité de nombreuses critiques, mais rares ont été les tentatives de retracer son histoire et de la définir. Il n'est pas facile de répondre à cette question, tant il y a une sorte de perplexité entourant l'examen de sa formulation originale. En effet, il est difficile d'en déterminer l'origine avec exactitude. Un grand flou envahit son usage conceptuel. Ainsi, on entend généralement parler de l'« africanisation des cadres », de l'« africanisation de l'élite politique », de l'« africanisation de l'Église », etc. Plus proche de nous, alors qu'un parti politique français d'extrême droite craint l'« africanisation massive et sauvage de la France »⁴, de leur côté, l'Académie Française ainsi que l'Organisation Internationale de la Francophonie se réjouissent de l'« africanisation croissante de la langue française »⁵. Un tel foisonnement d'usages en fait un terme fourre-tout, souvent diffus et éclaté.

Dans cette section, nous nous proposons d'explorer l'origine de ce terme afin d'en extraire la signification et le sens. Même si aucune recherche à ce jour ne permet de déterminer avec exactitude l'origine du terme africanisation, il s'en dégage néanmoins quelques pistes. Tout d'abord, sa formulation remonte probablement à la décennie 1970. Par contre, le néologisme « africaniser » aurait été forgé, dans l'entre deux grandes guerres mondiales⁶, dans les colonies françaises, principalement dans les milieux

⁴ « L'africanisation de la France », WWW.sosfrance.com, 9 octobre 2004.

⁵ M'BALLO SECK, « L'africanisation du français. Quand le Continent fait vivre la Francophonie », www.afrik.com/article7721/14 octobre 2004. Nous suggérons aussi de lire Louis-Jean CALVET, *Les langues véhiculaires*, Paris, P.U.F., 1981 ; Pierre DUMONT, *L'Afrique noire peut-elle encore parler français?*, Paris, L'harmattan, 1986 ; Jean-Pierre MAKOUTA-MBOUKOU, *Le français en Afrique noire*, Paris, Bordas, 1973 ; Xavier MICHEL, « Panorama de la langue française dans les États africains et malgache vingt ans après les indépendances », dans M. Moritz DIESTERWEG, *Französisch heute*, Franckfurt, 1983.

⁶ Voir *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction de Alain Rey, Paris, 1965, p. 30 ; Bernard MOURALIS, *République et colonies, entre mémoire et histoire*, Paris, Présence africaine, 1999, p. 200, p. 230.

militaires, pour désigner le fait d'assimiler et d'intégrer, avec promotion, des soldats africains à des postes d'officiers militaires⁷.

Aussi étrange que cela puisse paraître, le verbe africaniser aurait été créé, non pas par des africains, mais par les officiers coloniaux, pour exprimer le fait de conférer certains pouvoirs, d'accorder une reconnaissance, une place ou encore une légitimité aux militaires africains ayant fait preuve de bravoure et de loyauté. Intimement associé au contexte de l'armée, le verbe africaniser désigne, dans cette optique militaire et primitive, un processus comprenant deux pôles : d'un côté, les officiers coloniaux, de l'autre, les militaires africains. D'après cette perspective, le sujet de l'action d'« africaniser » est, bien entendu, l'administrateur colonial à qui revient le droit de conférer une certaine reconnaissance au militaire africain, tandis que ce dernier n'en est que l'agent bénéficiaire.

Repris dans les années 1950, le verbe africaniser donna naissance au concept africanisation. Au Congo, c'est au tournant de la décennie 1950 que le terme africanisation apparaît avec une connotation administrative plus ou moins clairement exprimée⁸. Pour en saisir l'origine, il faudrait rappeler brièvement qu'au Congo, l'entreprise de civilisation engagée par la Belgique fut globalement ressentie comme un échec, fondamentalement en raison du statut d'infériorité imposée à ceux qui, pour les colonisateurs, demeuraient des « indigènes ». Chez la presque totalité des acteurs de la colonisation, la mission civilisatrice s'est accompagnée du préjugé de la supériorité de la race blanche et d'une politique de discrimination. C'est

⁷ Voir à ce sujet MOURALIS, *République et colonies, entre mémoire et histoire*, p. 230. S'intéressant aux conditions qui ont rendu possible l'adhésion des Africains à des postes d'officiers, Bernard Mouralis, l'un des meilleurs spécialistes contemporains de la littérature coloniale africaine, voit dans l'armée l'un de premiers vecteurs de la transmission de l'idéologie de l'assimilation et l'un de premiers lieux de l'africanisation des cadres militaires.

⁸ Selon Oscar Bimweny Kweshi, « Quelques années avant l'indépendance du Zaïre (alors Congo), les milieux dits des 'évolués' s'étaient déjà familiarisés avec le thème de l' 'africanisation' : c'était un des termes clés de leurs discours et de leurs actions revendicatives » ; voir Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 271. On lira aussi J. DEJAIFFE, « Les revendications sociales des congolais », dans *Les Cahiers des Auxiliaires laïques des Missions*, 1, (février 1951), p. 3-5.

dans cette ambiance de crispation sociale et administrative que naquit le terme africanisation. Progressivement, il a acquis un sens politique à partir des premières pulsations indépendantistes⁹.

Cette référence à l'emploi du terme dans un sens administratif, social et politique n'est pas inintéressante, car il réfère essentiellement ici à l'idée de revendication. Ainsi l'expression africanisation des cadres suggère-t-il dans le contexte de l'émergence des mouvements indépendantistes, si non, le remplacement des fonctionnaires et de cadres européens par le personnel congolais, au moins l'accession de ceux-ci à des postes supérieurs. C'est surtout dans les milieux sociaux ouvriers des centres urbains que naquirent de façon insistante les revendications administratives et politiques¹⁰. L'objectif était la lutte pour le droit des autochtones congolais à accéder aux postes supérieurs en se faisant reconnaître, sur le plan social, comme les égaux des coloniaux belges.

Donc, dans cette perspective indépendantiste, le terme africanisation a acquis une extension sémantique. Quoique l'idée de reconnaissance par les autorités coloniales était encore sous-jacente, le concept avait néanmoins subi une mutation sémantique suite à la dimension de revendication politique. Ainsi, si l'on considère le sujet de l'africanisation, ce n'est plus l'administrateur colonial, mais l'autochtone congolais revendiquant son droit à la reconnaissance. À l'inverse, l'administrateur colonial voit se réduire son rôle - sous la poussée revendicative - à celui d'un agent dont la tâche ne consistait plus qu'à rendre possible le processus. Pour terminer cette enquête sur l'origine du terme africanisation, disons qu'il renvoie en ses débuts essentiellement à l'intégration des cadres (militaires, administratifs et politiques) congolais dans la structure coloniale occidentale.

⁹ On retrouve ce sens politique chez Malula quand il écrit : « Dans les jours prochains, on devra en effet tenir compte de l'élite congolaise réelle qui s'affirme et qui elle aussi a soif de responsabilités et qui veut légitimement prendre part à la gestion des affaires de son pays »; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 33.

¹⁰ Il faut souligner que dans la décennie 1940, les Évolués commençaient à formuler des revendications en vue de la reconnaissance de leur dignité et de leurs droits; voir à ce sujet l'article éclairant de J. BRULS, « Le problème des évolués congolais », dans *Les Cahiers des Auxiliaires laïques des Missions. Regard sur Congo*, n° 4, (octobre 1946), p. 5-13.

Par contre, quant à la formulation de l'expression *africanisation de l'Église*, son origine est plutôt à chercher du côté du débat porté au grand jour par le livre collectif intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent*¹¹. On y voit, en effet, affleurer les premières contestations d'un christianisme dont la forme et le discours reflètent largement le modèle occidental. Globalement, ces théologiens revendiquent, pour le christianisme, une « figure africaine ». Dans deux contributions en particulier, celle du camerounais Meinrad Hebga, *Christianisme et négritude*¹², et du congolais Vincent Mulago, *Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo*¹³, l'insistance porte sur le fait que le christianisme et les particularités culturelles des peuples d'Afrique ne sont pas nécessairement incompatibles. Tout en invitant les communautés chrétiennes d'Afrique à « désormais défaire les bandelettes gréco-latines qui empêchent d'atteindre le Christ ressuscité »¹⁴, Hebga réfute vigoureusement toute idée pour celles-ci d'être considérées comme le pôle passif dans l'Église¹⁵. Pour sa part, Mulago soutient la thèse selon laquelle, « on ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé par le comprendre »¹⁶. À moins de ne vouloir se contenter que d'un christianisme superficiel, l'adaptation des missionnaires à la mentalité, à la culture, à la philosophie africaine est la condition *sine qua non* de l'évangélisation¹⁷. Pour conclure, même si le thème de l'africanisation de l'Église n'apparaît pas dans ce livre, la réalité y est exprimée de multiples façons. Dans tous les cas, les auteurs y plaident pour un christianisme qui, en Afrique, ait un visage africain.

¹¹ COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence africaine, 1956.

¹² Meinrad HEBGA, « Christianisme et négritude », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, p 189-203.

¹³ Vincent MULAGO, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 19-40.

¹⁴ HEBGA, « Christianisme et négritude », p 193.

¹⁵ Voir HEBGA, « Christianisme et négritude », p. 194. Notons au passage que c'est dans cet article et sous sa plume que pour la première fois est employée l'expression « théologie africaine ».

¹⁶ MULAGO, « Nécessité de l'adaptation missionnaire », p. 23.

¹⁷ Voir MULAGO, « Nécessité de l'adaptation missionnaire », p. 23.

2. L'AFRICANISATION DE L'ÉGLISE CHEZ MALULA

C'est en 1959 qu'apparaît l'expression *africanisation de l'Église* dans les écrits de Malula¹⁸. Un examen attentif ainsi qu'une relecture diachronique de ses écrits nous a conduit à identifier deux grandes périodes dans l'émergence et le développement de ce thème. La première période, allant de 1958 au concile Vatican II, correspond à celle de sa formulation, le cadre étant la question du rapport entre le monde occidental et le monde africain; tandis que, à partir du Concile - la deuxième période -, l'expression commence une carrière de sens reliée plutôt à la question de la rencontre de l'Évangile avec les cultures des peuples d'Afrique. Considérons chacune de deux périodes.

2.1. Première période: l'africanisation comme « indigénisation » des cadres de l'Église et « adaptation » du message

Dans cette première période, le terme africanisation réfère à la théorie de l'*indigénisation* de l'Église, en particulier de ses cadres, et à celle l'*adaptation* du message évangélique à un contexte donné.

2. 1. 1. L'africanisation comme «indigénisation » des cadres ecclésiaux

Comme nous l'avons indiqué, Malula utilise pour la première fois l'expression africanisation de l'Église en 1959 dans une allocution à l'occasion de sa nomination¹⁹ comme vicaire apostolique auxiliaire

¹⁸ MALULA, « Un message à mes très chers frères dans le Christ. Kinshasa, À l'occasion de la nomination comme vicaire apostolique auxiliaire de Kinshasa, 1959 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 46.

¹⁹ Le pape Jean XXIII nomma Malula vicaire apostolique auxiliaire de Léopoldville en 1959 et évêque titulaire d'Attanaso qui, comme le veut la tradition catholique, est sans doute un ancien diocèse aujourd'hui disparu.

de Kinshasa. Il y interprète cette nomination, tout comme celle de deux précédents évêques congolais²⁰, comme « le couronnement de l'œuvre missionnaire au Congo et un nouveau fleuron au clergé local »²¹. Il la comprend par ailleurs comme un « signe indéniable de la catholicité de l'Église et un moment important dans le processus de son africanisation »²². Ainsi, s'adressant à la population de Léopoldville (Kinshasa), il fera cette affirmation lourde de sens:

Hier, vous considérez l'Église catholique comme un article d'importation, l'Église des blancs. Aujourd'hui, plus d'équivoque possible, l'évidence des faits crève les yeux. Le Saint-Père vient de donner une preuve authentique de l'universalité de l'Église catholique. Par l'africanisation de ses cadres, l'Église catholique reflète maintenant aux yeux de tous, une figure authentiquement africaine. L'Église se fonde... elle est fondée chez nous! ²³

À n'en pas douter, à cette phase de sa formulation dans la pensée de Malula, le terme africanisation, référé explicitement à l'Église, entretient une familiarité avec la notion de l'*indigénisation*²⁴ de l'Église. Quoique Malula n'utilise que très rarement cette dernière expression, si l'on regarde cependant la forme de l'Église et celle du message à l'arrière-plan de l'expression africanisation de l'Église, il est évident

²⁰ Les deux premiers évêques congolais étaient Mgr Pierre Kimbondo du diocèse de Kisantu, ordonné évêque en 1956, et Mgr Joseph Ngogi Nkongo de Luebo puis de Mujimayi.

²¹ MALULA, « Un message à mes très chers frères dans le Christ », p. 46. Il faut comprendre l'expression « couronnement de l'œuvre missionnaire au Congo » dans la ligne de ce que nous avons dit au chapitre précédent, à savoir : Malula est généralement critique vis-à-vis de la pratique missionnaire de l'époque coloniale, cependant, il n'a jamais été question pour lui d'une remise en question totale de la contribution du christianisme au Congo.

²² LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 30.

²³ MALULA, « Un message à mes très chers frères », p. 46. Cette citation soulève une question qui mérite d'être considérée brièvement avant de poursuivre notre analyse. En fait qu'est-ce que Malula entend par « cadres de l'Église » ? À première vue et d'après le contexte, tout laisse croire qu'il s'agit des « évêques ». Pourtant, interrogé quelques jours après sur le sens qu'il donne à sa nomination comme auxiliaire apostolique, Malula dira que « l'ultime objectif de l'Église est de former un clergé local pour qu'en temps voulu on fonde une Église autochtone ». Donc, le mot « cadres de l'Église » comprend, chez lui, non seulement les évêques et les vicaires apostoliques, mais aussi les prêtres. À la même occasion, il ajoutera même un élément éclairant : « Je pense que l'Église est décidée de donner des responsabilités de plus en plus grandes au clergé local. Il est d'une nécessité urgente, qu'en même temps que l'Église africaine se fonde, un laïcat majeur soit assuré. Car l'Église n'est pas seulement la hiérarchie, mais la hiérarchie et les laïcs ». Comment ne pas voir dans cette affirmation l'ancêtre de l'une des idées fondamentales de la réflexion de Malula sur la mission des laïques dans l'Église ?

²⁴ L'expression « indigénisation », préconisée par plusieurs documents du magistère, parmi lesquels l'encyclique *Rerum Ecclesiae* (1926) de Pie XI, manifeste une préoccupation de l'Église entre les années 1920 et 1950, à savoir, l'« implantation » de celle-ci en pays de mission. Selon le théologien et historien camerounais, Jean Paul Messina, contrairement à la théologie du « salut des âmes », qui prévalait à l'époque, celle de l'indigénisation manifestait une préoccupation ecclésiocentrique consistant non seulement à l'édification solide de l'Église sur la table rase des coutumes dites païennes, mais aussi à l'insertion des Africains et de l'Afrique dans l'Église. Il s'agit en fait d'ériger, d'implanter l'Église et de reconstituer dans les territoires des missions des « copies » des Églises occidentales, avec leurs structures administratives, cléricales, liturgique, etc. Enfin, selon lui, « la réalité d'indigénisation consiste en une espèce d'habillage de l'Église d'un manteau africain » ; voir Jean-Paul MESSINA, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé, Clé, 1999, 122-126.

qu'elles réfèrent sémantiquement à la notion de l'indigénisation de l'Église²⁵. Les deux expressions demeurent encore largement marquées par les idéologies anticolonialistes et revendicatives du remplacement des cadres occidentaux par les indigènes africains, en l'occurrence les Congolais.

Dans la conférence de Bruxelles (1958), le terme africanisation est absent. Cependant, la réalité y est bien présente. Avant la lettre, Malula préconisait déjà l'africanisation de l'Église, mais dans le sens de l'indigénisation de celle-ci. On la retrouve, entre autre, dans l'affirmation suivante : « Nous avons un bel exemple de l'œuvre de l'évangélisation de l'Église au Congo et en Afrique : l'Église catholique a cru aux possibilités des Africains, elle a donné à l'Afrique des prêtres africains qui sont directeurs d'écoles, supérieurs de postes de mission et même des évêques. Ils ont tous les mêmes pouvoirs pléniers, les mêmes responsabilités que leurs confrères blancs »²⁶. Cette même réalité se trouve exprimée autrement, lorsqu'il pressent qu'« une nouvelle ère s'ouvre pour l'Afrique »²⁷ où l'Église prendra « une figure africaine en terre d'Afrique »²⁸.

En fait, la théorie de l'indigénisation implique deux choses : d'une part, l'implantation de l'Église en un lieu selon un modèle donné - habituellement le modèle occidental. Elle implique, d'autre part, l'insertion des cadres autochtones locaux dans ce modèle²⁹.

²⁵ Voir à ce sujet une déclaration de la communauté protestante publiée dans la revue congolaise *Telema* : « Au sein des communautés non catholiques : conscientisation et africanisation », dans *Telema* (avril 1975), p. 57-63. Dans ce texte, le terme « africanisation » renvoie sans conteste à l'indigénisation de l'Église.

²⁶ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 34.

²⁷ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24.

²⁸ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26. Nous reviendrons sur le sens du mot catholique au quatrième chapitre. Notons simplement au passage la définition que Hervé Legrand en donne : « Être catholique, écrit-il, c'est exister selon le tout, selon l'étymologie même du mot » ; voir Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissements sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », dans *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Études réunies par Michel DENEKEN, Paris, Cerf, 1999, p. 302.

²⁹ Pour la critique de ce modèle, nous référons à MESSINA, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, p. 122. « La réalité d'indigénisation, écrit-il, consiste en une espèce d'habillage de l'Église d'un manteau africain. »

2. 1. 2. Africanisation et adaptation du message évangélique

Chez Malula, outre l'indigénisation des cadres, l'africanisation implique la nécessité de l'adaptation du message chrétien. Toutefois, le terme adaptation a chez lui une acception plus vaste qu'une simple « juxtaposition »³⁰ ou encore une quelconque « superposition »³¹. Il suggère au contraire l'idée plus dynamique de « compénétration »³². L'expression postule chez lui un dépassement de la vision réductrice de l'Église comme « article d'importation »³³. Par contre, comme nous venons de voir, si chez lui l'expression africanisation de l'Église signifie dans ce contexte l'adaptation de celle-ci et du message évangélique à la nouvelle réalité en présence, il prend cependant bien soin de préciser qu'il ne s'agit en aucun cas d'une adaptation de façade, mais de l'adaptation « conçue dans le sens de l'incarnation du christianisme »³⁴ dans l'expérience humaine africaine. L'emploi du concept plus dense d'incarnation s'impose désormais dans le langage de Malula, de telle sorte que l'expression adaptation connaît un déplacement de sens.

Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, les multiples références de Malula à la nécessité de l'adaptation de l'Évangile situent encore sa réflexion dans la mouvance de la théologie dite des « pierres d'attentes » qui sous-tendait globalement la pratique missionnaire de cette époque-là³⁵. Donc, lorsque, en 1959, Malula fait usage de l'expression africanisation de l'Église, il n'y pas de doute qu'elle reste encore

³⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24.

³¹ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24.

³² MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24.

³³ Voir MALULA, « Un message à mes très chers frères », p. 46.

³⁴ MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 24.

³⁵ On parlait alors de la nécessité pour le missionnaire de s'« adapter » aux cultures des peuples à évangéliser ou d'« adapter » l'Évangile à certaines valeurs des cultures de ces peuples ou encore d'« adapter » certaines valeurs de ces peuples en réalisant un travail de convergence avec les données de la révélation. L'accent portait sur ce qu'on appelait l'« implantation » de l'Église en terre de mission. Par contre, il est particulièrement intéressant de constater que, tout en parlant de l'adaptation, le discours de Malula évoque explicitement la notion plus dense de la « compénétration » et de l'« incarnation », récusant par là toute adaptation superficielle. En fait, lorsqu'il parle de l'adaptation, le terme évoque manifestement une réalité d'une grande amplitude et se trouve chargé d'une signification profonde.

largement fixée par les deux sens susmentionnés, à savoir l'indigénisation de ses cadres et l'adaptation de son message dans le contexte précis et particulier de l'Afrique.

2. 2. Africanisation de l'Église: développement sémantique à partir du concile Vatican II

À partir du concile Vatican II, le terme africanisation acquiert une signification et une complexité nouvelles à mesure que les circonstances ecclésiales et les conditions socio-politiques changent. Sorti progressivement du cadre revendicatif, il va prendre peu à peu distance par rapport au champ de la théorie anticolonialiste et indépendantiste du remplacement des cadres occidentaux par les Africains³⁶. C'est, en effet, croyons-nous, à partir du concile, que le thème de l'africanisation de l'Église s'est trouvé projeté sur la scène des discours théologiques africains, suscitant du même coup un intense débat sémantique. Après le Concile Vatican II, d'autres événements vont lui insuffler une nouvelle dynamique. Il s'agit notamment du discours du pape Paul VI en Ouganda en 1969, du synode romain de 1974 et de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* en 1975³⁷.

Trois groupes d'écrits de Malula requièrent ici notre attention³⁸. En tout premier lieu, ses réflexions durant le déroulement du concile et quelques-uns de ses écrits ayant directement ou indirectement trait à cet événement³⁹. Deuxièmement, ses écrits produits après le concile et dans le sillage du Synode des évêques de 1971 et de 1974. Enfin, une troisième catégorie de textes touche aux débats qui s'animaient autour du centenaire de la deuxième évangélisation du Congo, dans les années 1980.

³⁶ Rappelons à ce sujet qu'en 1958, même si Malula affirmait, parlant de l'émancipation du Congo, qu'il ne s'agit « nullement de voir tous les Blancs quitter le Congo », il avait par ailleurs déclaré : « En toute objectivité, nous devons par contre reconnaître qu'il y a une autre catégorie de Blancs qui s'avère de moins en moins nécessaires au Congo, dont le nombre doit par conséquent être progressivement et prudemment diminué dans l'avenir »; voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 33.

³⁷ PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne. L'exhortation apostolique : Evangelii nuntiandi, à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'Église* (8 décembre 1975), Montréal, Fides, 1976.

³⁸ Il sera essentiellement question de rendre compte de l'emploi ou de différents emplois que fait Malula de ce thème et de se demander s'ils s'accordent.

³⁹ Voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 152.

2. 2. 1. L'Africanisation dans les textes de Malula sur le concile

Au deuxième chapitre de cette recherche, nous avons largement montré qu'après l'effondrement de l'empire colonial belge, le Congo, à peine indépendant, se trouvait confronté à d'énormes défis inédits. Ceux-ci se sont manifestés notamment par des tensions politiques, la paralysie de l'appareil administratif, les rébellions, les sécessions tribales, etc. Cet état de choses, observable aussi dans la plupart des jeunes nations indépendantes d'Afrique et révélateur d'une situation de grave crise, a conduit Malula à se demander, au sujet de l'Église, ce que serait « son attitude, elle qui a mission de sauver ce peuple »⁴⁰. Alors qu'elle venait tout juste de perdre son statut privilégié suite à l'écroulement du pouvoir colonial, l'Église devait faire face à la naissance d'un sentiment grandissant d'hostilité et de désaffection⁴¹. Pendant que, bien loin à Rome, se déroulaient les travaux du concile Vatican II, le Congo se trouvait versé dans une conjoncture de grave crise socio-politique et ecclésiale.

En regard de cette situation, le jeune évêque congolais avait acquis, grâce à sa participation aux travaux du concile, une connaissance approfondie de l'Église comme un « mystère de rencontre, de communion des peuples dans et avec le Christ »⁴², ainsi qu'une compréhension renouvelée du sens de sa mission dans le monde⁴³. Du concile, Malula a surtout retenu la « mise en état mission de l'Église » et l'urgence, pour celle-ci, d'établir un dialogue vrai avec le monde. C'est assurément cette connaissance renouvelée de l'Église et de sa mission qui le conduira à développer et à approfondir son argumentation en faveur de l'africanisation de l'Église.

⁴⁰ MALULA, « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », dans *OCCM*, vol. 4, p. 23. Ce texte est tiré du résumé d'une série de trois conférences donné par Malula en 1966 sur le conseil presbytéral, à la lumière de Vatican II.

⁴¹ Évoquant cet état des choses, Malula écrit : « Nous sommes aujourd'hui humiliés; autour de nous, nous sentons la méfiance, l'hostilité, la haine »; voir MALULA, « Appel aux élites congolaises », p. 314.

⁴² MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

⁴³ Voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

Selon lui en effet, la Bonne Nouvelle du Christ, dont l'Église est témoin et héraut, « s'adresse à tous les hommes, à tous les peuples »⁴⁴. Par conséquence, elle n'est pas destinée exclusivement à un peuple déterminé⁴⁵. Il soutiendra d'ailleurs que dans l'Église il importe de distinguer ce qui est « nécessaire » de ce qui est « contingent »; ce qui est « absolu » de ce qui est « relatif »⁴⁶. C'est pourquoi, dira-t-il, « Nous devons, à partir de la révélation, dissocier les deux composantes et comprendre que le christianisme est une initiative divine : Dieu qui vient à la rencontre des hommes pour en faire ses fils dans le Christ. Chaque peuple est appelé à faire une démarche libre vers l'Église à la rencontre du Christ »⁴⁷. Cette rencontre est, précise-t-il, un « merveilleux échange dans lequel l'Église apporte les richesses de la révélation, le divin; et où chaque peuple apporte son humanité propre, l'humain »⁴⁸.

À partir de cette argumentation, Malula fera quelques applications pratiques. Tout d'abord, il insistera sur le fait que, dans le cas de l'Afrique, les peuples africains doivent faire une démarche personnelle et consciente vers l'Église pour rencontrer le Christ⁴⁹. Selon lui, cette rencontre est le lieu où doit se nouer un « merveilleux échange » entre l'Évangile et « l'africanité »⁵⁰. Ce processus constitue ce qu'il appelle l'« africanisation de l'Église »⁵¹. L'expression représente en fait un cadre épistémologique qui permet d'indiquer le processus par lequel s'opère la relation entre l'annonce de l'Évangile et l'univers socio-culturel africain.

⁴⁴ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

⁴⁵ Voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

⁴⁶ Voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

⁴⁷ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153. Il dira aussi : « L'Église n'est pas une société occidentale, ni orientale ni africaine. Mais elle se veut tout cela pour que le Christ soit tout en tous: occidentale en Occident, orientale en Orient, africaine en Afrique ». Il ajoutera : « Dieu a voulu des peuples différents sur la terre, différents par leur mentalité, leur caractère, leur sensibilité, leur culture. Ce sont ces peuples que Dieu convoque avec leurs différences pour les réunir tous dans le Christ en un seul peuple, grand royale, saint, sacerdotal, tout à la louange du Père, Alpha et Oméga .»

⁴⁸ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154.

⁴⁹ Voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154.

⁵⁰ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154. Il se réfère aussi à la « négritude ».

⁵¹ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154

À la fin du concile, dans une lettre adressée à ses « collaborateurs et collaboratrices »⁵², Malula écrivait ce qui suit: « Le concile est fini. Mais c'est maintenant que le concile va commencer à Léopoldville [...]. Il s'agit maintenant faire passer toutes ces richesses spirituelles dans la vie de l'Église pour que le peuple de Dieu accède au renouveau spirituel inauguré dans l'Église par le concile. Il s'agit maintenant de passer à l'étape de l'africanisation de l'Église »⁵³. Comme en témoignent les termes de cette citation, nous pensons que le développement sémantique de l'expression africanisation de l'Église chez Malula obéit à un impératif ecclésiologique, à savoir celui de « faire passer les richesses du concile » dans la vie de l'Église locale de Kinshasa. Elle comprend aussi l'exigence théologique de rendre intelligible le message chrétien en l'exprimant dans un langage compréhensible aux peuples d'Afrique⁵⁴.

En définitive, dans ces textes, le thème de l'africanisation de l'Église concerne davantage la forme de l'Église et l'expression du message que leur contenu. Il suggère la réalité importante que, dans l'Église, les Africains « deviennent peu à peu les artisans de leur destin »⁵⁵. À partir des déterminations théologiques et ecclésiologiques de Vatican II, Malula a pris conscience de saisir le *kairos* d'une nouvelle évangélisation qui permette à l'Église, dans sa forme et dans ses institutions, d'intégrer la diversité culturelle africaine.

⁵² Après le concile Vatican II, un certain nombre de lettres pastorales de Malula, particulièrement celles adressées aux prêtres, aux religieux, religieuses, aux laïques engagés en pastorale, comporte cet en-tête : « Lettres à mes collaborateurs et collaboratrices ». Elles révèlent un changement d'attitude ecclésiologique.

⁵³ MALULA, « Lettre à mon clergé, n° 5 », p. 175.

⁵⁴ La démarche conscience des peuples d'Afrique vers l'Église doit aboutir, écrivait-il, à l'assomption de leur négritude, de leur africanité par l'Église et par l'expression du message évangélique par leur négritude et africanité. Il ajoutait que l'expression du message évangélique par l'africanité donnera naissance à une Église authentiquement africaine; voir MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154.

⁵⁵ « Mentalité religieuse de l'Africain. Interview donnée à Rome, 1963 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 75.

2.2.2. L'africanisation comme exigence de repenser le mode de présence de l'Église en Afrique

En 1967, lors d'une série de trois conférences données par Malula en vue de préparer la constitution du conseil presbytéral dans l'Église locale de Kinshasa, il commence par cette question lancinante: « Quel sera demain le visage de l'Église en Afrique ? »⁵⁶ Après avoir constaté que l'indépendance politique du Congo avait entraîné des « mutations politiques, sociales, économiques, culturelles profondes, dans un pays qui cherche sa personnalité »⁵⁷ et que tout cela avait de graves répercussions sur l'Église⁵⁸, il considérait l'« africanisation comme une exigence de conversion et une urgence en vue d'un nouveau mode de présence pour l'Église en Afrique »⁵⁹.

Quatre ans plus tard, au Synode des évêques de 1971 et surtout à celui de 1974 sur l'évangélisation, il attirait l'attention sur trois problèmes qui lui paraissaient primordiaux dans la vie des Églises en Afrique : en premier lieu, celui « de la spécificité et de la nouveauté du christianisme pour la plupart des peuples d'Afrique »⁶⁰; ensuite, la question du dialogue entre le christianisme et les traditions religieuses africaines⁶¹; enfin, « le problème de dialogue entre la théologie des pays de vieille chrétienté et la théologie africaine dans le cadre du surgissement de l'Église particulière »⁶² d'Afrique. Dans ces écrits, Malula revient constamment sur « l'urgence de l'africanisation de l'Église »⁶³ et l'expression évoque l'idée que « dans une société [africaine] en perpétuelle mutation, à la recherche d'un nouvel équilibre entre

⁵⁶ MALULA, « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », dans *OCCM*, vol. 4, p. 21.

⁵⁷ MALULA, « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », p. 22.

⁵⁸ MALULA, « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », p. 22.

⁵⁹ MALULA, « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », p. 22.

⁶⁰ « Préparation du synode sur l'évangélisation, 1974 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 195.

⁶¹ Voir « Préparation du synode sur l'évangélisation », p. 195.

⁶² « Préparation du synode sur l'évangélisation », p. 195.

⁶³ L'expression revient plusieurs fois dans ces écrits. Voir notamment : MALULA, « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », p. 21-22 ; MALULA, « L'Évangélisation de l'Afrique et du Zaïre. Intervention au Synode des Évêques à Rome, le 2 octobre 1974 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 196-198.

fidélité à son héritage culturel et la volonté de se faire un avenir qui garantisse la promotion de l'homme »⁶⁴, le bon sens « exige un nouveau mode de présence missionnaire »⁶⁵.

Dans une conférence donnée en 1973, dont le titre est *L'Église à l'heure de l'africanité*⁶⁶, Malula traite abondamment du thème de l'africanisation. La circonstance immédiate en est l'urgence d'expliquer son projet d'instituer un ministère spécial pour des laïques⁶⁷. En fait, au-delà de la question du ministère des laïques, l'enjeu de cette conférence est celle de la rencontre entre l'Évangile et l'univers socio-culturel africain. Cette conférence s'appuie sur trois textes fondamentaux. Premièrement, sur le décret conciliaire *Apostolicam Actuositatem*, dans le but de justifier la « nécessité et l'urgence » de reconnaître et d'instituer des ministères propres aux laïques⁶⁸; ensuite, sur *Ad gentes*⁶⁹ pour expliciter le sens du thème de l'africanisation dans sa pensée. Ainsi écrit-il : « Pour saisir le sens exact de notre projet d'africanisation et en mesurer toute la portée, il est bon de vous rappeler ici l'enseignement du Concile Vatican II concernant l'activité missionnaire »⁷⁰.

Enfin, cette conférence se réfère, de multiples manières, à la déclaration de Paul VI à Kampala en 1969⁷¹ qui, en appelant les Africains à « avoir un christianisme africain », semble informer incontestablement l'axe fondamental du projet d'africanisation de l'Église de Malula. Ce texte ne laisse l'ombre d'aucun doute quant à la perspective dans laquelle s'oriente la réflexion de Malula : elle se situe tout à fait dans l'esprit du décret *Ad Gentes* selon lequel la fin de l'activité missionnaire est l'implantation

⁶⁴ MALULA, « Évangélisation de l'Afrique et du zaïre », p. 196.

⁶⁵ « Pourquoi je suis chrétien? Dialogue-vérité avec Joseph Albert Malula, archevêque de Kinshasa, 4 novembre 1968 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 77.

⁶⁶ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », dans *OCCM*, vol. 3, p. 49-56.

⁶⁷ Nous reviendrons sur cette question au chapitre cinquième.

⁶⁸ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 50.

⁶⁹ *Ad Gentes*, n° 6.

⁷⁰ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 50. Il y écrit : « Le décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad Gentes*, n°6 nous la décrit très clairement [...]. Les missionnaires étrangers sont venus et demeurent dans ce pays pour y préparer la fondation des Églises locales. Ils se sont dépensés corps et âme pour l'implantation de ces Églises. C'était leur idéal. Aujourd'hui, Dieu merci, cet idéal passe dans sa phase de réalisation. »

⁷¹ PAUL VI, « Allocution au symposium des évêques d'Afrique », dans *La Documentation catholique*, n° 1546 (7septembre 1969), p. 765.

des Églises locales⁷². En réalité, on peut affirmer que cette conférence marque de façon décisive le moment de la « thématization » discursive du projet d'africanisation de l'Église⁷³ dans la pensée de Malula.

En effet, dans ce texte, l'africanisation apparaît comme une tâche pour l'Église en Afrique :

Cela [projet d'africanisation] est une tâche difficile et de longue haleine [...]. Nous savons aussi que c'est un travail qui nécessitera la mobilisation de toutes nos énergies intellectuelles et la mise en branle de toutes nos émotions créatrices négro-africaines. Ce n'est donc pas pour demain ni pour un après-demain. C'est un programme de vie. Néanmoins, notre projet veut, par des actes concrets et visibles, marquer la fin d'une période et le début d'une autre période. Ce projet d'africanisation de l'Église veut signifier à tous nos collaborateurs, d'une manière tangible, l'orientation que va prendre l'Église : le début d'une nouvelle ère s'ouvre dans l'histoire de l'Évangélisation de l'Afrique. Les missionnaires étrangers ont le mérite d'avoir semé dans la sueur de leur front la semence de la Bonne nouvelle en terre africaine; Dieu fera surgir de cette terre des Églises africaines. Les Africains eux-mêmes afflueront et apporteront à ces Églises l'abondance de leurs propres richesses culturelles. Ainsi eux-mêmes donneront à ces Églises leur vraie coloration, un visage authentiquement nègre⁷⁴.

Faisons quelques remarques à partir de cette conférence. Tout d'abord, l'objectif ultime du projet d'africanisation y est clairement affirmé : c'est « le surgissement d'une Église locale authentiquement africaine »⁷⁵. Ensuite, c'est dans ce texte que, pour la première fois, Malula établit un lien explicite entre le thème de l'africanisation et celui de l'Église locale. « En effet, écrit-il, le concept d'Église locale constitue l'axe fondamental de tout notre projet [d'africanisation] »⁷⁶. Aussi, dans ce texte, l'africanisation de l'Église se présente, non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen⁷⁷. Elle concerne selon lui les différents aspects de la vie de l'Église : « Devant le Pape et les Pères Synodaux, rappelait-il, nous avons défini

⁷² Le texte de *Ad gentes* n°6 se réfère à saint Thomas qui déjà dans la *Somme théologique* parle de la plantation des églises comme faisant partie de la charge apostolique. Il indique une pratique qui remonte au Moyen-âge.

⁷³ Contrairement à l'avis de certains auteurs - c'est notamment le point de vue de D. Delanote et L. Boka di Mpasi ; voir D. DELANOTE et L. BOKA di MAPASI, « Ministères des bakambi à Kinshasa : dix ans après », dans *Telema*, 45 (janvier-mars 1986), p. 65-70 - qui ne voient dans cette conférence que le moment de la naissance du projet des Bakambi, nous pensons que ce texte porte essentiellement sur l'africanisation de l'Église de sorte que l'institution du ministère des Bakambi devient intelligible à partir de ce thème. Pour étayer l'affirmation, lui-même écrit : « Comme on le voit, tous ces mouvements d'idées tendent vers un seul but : une plus grande africanisation de l'Église » ; voir MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 50. Nous reviendrons ultérieurement sur le thème du ministère des laïques dans la pensée de Malula et nous nous appuyerons, le moment venu, sur le brillant travail de MATENKADI FINIFINI, « L'expérience pastorale des responsables laïcs de paroisse (Bakambi) au Zaïre: histoire et perspectives », dans *Studia canonica*, 28 (1994), p. 165.

⁷⁴ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p.52

⁷⁵ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

⁷⁶ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

⁷⁷ « Parmi les moyens naturels dont nous disposons pour l'établissement d'une Église locale, écrit Malula, il convient de citer d'abord comme objectif prioritaire: l'africanisation », voir MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p.51. Il faut comprendre, dans cette citation, non pas que l'africanisation est une finalité, mais un moyen prioritaire.

l'africanisation en disant ceci : L'Afrique doit avoir sa théologie propre, sa philosophie propre, sa liturgie propre, certains points de disciplines ecclésiastiques propres.»⁷⁸ Enfin, il importe de souligner que cette conférence culmine sur ces mots de Malula d'une grande portée herméneutique : « Le temps est venu, insiste-il, où il faut imaginer un nouveau mode de présence »⁷⁹ pour l'Église sur le sol africain, une présence, certes « plus exigeante », mais « plus évangélique »⁸⁰. L'expression africanisation de l'Église s'apparente dès lors à un projet d'évangélisation impliquant créativité et imagination. Toutefois, Malula apporte un élément précieux dans la compréhension de son projet d'africanisation : « [...] on doit bien saisir l'intuition profonde et les objectifs de notre projet. Cette intuition une fois saisie et ces objectifs une fois perçus, on verra clairement que nous n'avons pas derrière la tête l'intention de mettre de côté les missionnaires étrangers ni de les rendre inutiles pour les décourager »⁸¹.

2. 2. 3. Africanisation ou inculturation ?

Autour des années 1980, le contexte social, politique et économique du Congo avait changé. Rappelons-en rapidement quelques aspects. Sur le plan politique et social, la dictature de Mobutu s'était solidement enracinée pendant que, conséquemment, la situation de pauvreté croissait de manière inquiétante. Au plan religieux, la floraison de nouveaux mouvements religieux dans la périphérie de grandes confessions chrétiennes et l'avancée fulgurante de l'islam, commençait à devenir un défi de taille pour la mission de l'Église⁸². Cet état des choses sonnait clairement le glas de l'ère des réflexes

⁷⁸ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51-52.

⁷⁹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 55.

⁸⁰ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 55.

⁸¹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51 : « Notre grand respect, dira-t-il, pour leur sacerdoce et l'œuvre qu'ils accomplissent ne nous permet pas de nous livrer à de pareilles cogitations, ni à recourir à des manœuvres de cette nature. »

⁸² Voir l'enquête que nous avons effectuée sur cette question dans une recherche ; voir Rodhain KASUBA MALU, *Le concept de vérité. Les gloses des sectes chrétiennes et la perspective johannique*, Mémoire non publié, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992, p. 4-10.

identitaires nébuleux pour ouvrir celle de dialogue avec différentes traditions et nouveaux mouvements religieux⁸³. C'est dans ce contexte pour le moins complexe que l'Église du Congo célébrait le centenaire de la deuxième évangélisation.

À cette occasion, Malula entreprit un certain nombre de réflexions dont les plus remarquables sont *Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre*⁸⁴, *Centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre*⁸⁵, *L'évêque africain aujourd'hui et demain*⁸⁶, *Lettre de la clôture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre*⁸⁷ et *Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre, 1880 à 1980*⁸⁸. Ces textes ont en commun une approche à la fois historique et autocritique. Leur développement est construit presque identiquement de façon ternaire : en effet, Malula commence habituellement sa réflexion sur l'Église par une analyse historique suivie d'une évaluation critique, puis il porte un regard autocritique sur le contexte présent et termine par une étude prospective. Un autre élément caractéristique de ces textes est le fait qu'il semble y rapprocher africanisation et inculturation⁸⁹.

Ainsi dans les deux premiers textes, Malula commence par retracer les grandes lignes de l'histoire de la deuxième évangélisation du Congo depuis 1880⁹⁰. Ensuite, il souligne, comme élément important, la

⁸³ Voir Paul de MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique?*, Paris Cerf, 1980, p. 220.

⁸⁴ MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre. Lettre pastorale de la Pentecôte, 3 juin 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 203-206.

⁸⁵ MALULA, « Centenaire de la deuxième évangélisation du Zaïre. Lettre pastorale du 4 septembre 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 206-210.

⁸⁶ MALULA, « L'évêque africain aujourd'hui et demain. Réflexions personnelles et méditations de 20 ans d'épiscopat, 1979 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 87-106.

⁸⁷ MALULA, « Lettre de la clôture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre. Lettre pastorale du 21 juin 1980 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 215-219.

⁸⁸ MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre 1880 à 1980 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 115-125.

⁸⁹ À la fin de ce parcours, nous examinerons brièvement, mais de façon critique, ce rapprochement.

⁹⁰ Dans ces trois textes, Malula conclut en reconnaissant l'œuvre des missionnaires et en leur redisant sa gratitude tant celle-ci était difficile. Aussi écrivait-il : la colonisation « nous a apporté la foi en Jésus-Christ, mais elle était plutôt au visage occidental; pourrait-il en être autrement ? Avec ses structures, ses mentalités et ses méthodes d'évangélisation [...] La méthode employée ne permettait pas l'inculturation de la foi dans l'âme africaine, celle-ci était dépaycée et cela sans s'en rendre compte »; voir MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 204. Il se montrera donc compréhensible vis-à-vis des missionnaires : « [...] nous voulons redire notre gratitude à cette foule d'hommes et de femmes que nous appelons : les missionnaires. Beaucoup parmi eux ont consacré toute une longue vie à la promotion de notre peuple : beaucoup sont morts chez nous, à la fleur de l'âge, sacrifiant leur jeune vie. Ils reposent pour toujours dans la terre de nos ancêtres »; voir MALULA, « Centenaire de la deuxième évangélisation du Zaïre », p. 207.

prise de conscience et l'amorce d'un « changement fondamental dans l'intelligence de la foi et dans son enracinement dans l'âme africaine »⁹¹. Il énumère un certain nombre de réalisations qui manifestent le dynamisme de la vie chrétienne et contribuent à « confirmer l'africanisation de notre Église locale »⁹². Parmi celles-ci, il cite l'organisation des ministères à l'intérieur du peuple de Dieu⁹³, la *refondation* de la vie religieuse, la redéfinition de l'Église à partir de petites communautés chrétiennes à taille humaine⁹⁴, la mission auprès des jeunes⁹⁵, le renouveau liturgique⁹⁶, la redécouverte de la parole de Dieu pour nourrir la vie du peuple de Dieu, etc.⁹⁷

Dans la troisième partie, Malula pose généralement la question de cet ordre : Où allons-nous? Ou encore : « quelles seront les lignes maîtresses de la vie et de l'action de nos communautés pour ce deuxième siècle que nous ouvrons maintenant ? »⁹⁸ À cette question, il indique souvent quelques champs de recherche constituant des défis pour l'avenir. Dans *Centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre*, il rappelle que l'« africanisation de l'Église demeure la tâche prioritaire et fondamentale de l'Église »⁹⁹ même si elle est « une oeuvre de longue haleine »¹⁰⁰ car, poursuit-il, « l'évangélisation n'est jamais terminée »¹⁰¹.

En 1979, Malula publie un texte intitulé *L'évêque africain aujourd'hui et demain*. Ce texte, sous-titré « réflexions personnelles et méditations de 20 ans d'Épiscopat », paraît effectivement à l'occasion du

⁹¹ MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel », p. 124.

⁹² MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 205.

⁹³ Voir MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 205.

⁹⁴ Voir MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 205.

⁹⁵ Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel », p. 123.

⁹⁶ Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel », p. 123, voir aussi MALULA, « Lettre de la clôture du centenaire », p. 217.

⁹⁷ Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel », p. 124.

⁹⁸ MALULA, « Lettre de la clôture du centenaire », p. 217.

⁹⁹ MALULA, « Lettre de la clôture du centenaire », p. 217 À ce sujet, il écrit : « Je voudrais, écrit-il, que l'année du centenaire soit comme une remise en route, un nouveau départ », voir MALULA, « Centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 207. Parmi les tâches de l'évangélisation Malula mentionne la nécessité pour l'Église en Afrique de « présenter au monde, à l'intérieur de la communion chrétienne, un visage réellement africain », (voir MALULA, « Lettre de la clôture du centenaire », p. 217), le développement d'une vie religieuse basée sur une spiritualité chrétienne, à la fois fidèle aux exigences évangéliques et à l'expérience de vie des peuples d'Afrique, le renouvellement et la formation continue de petites communautés chrétiennes, l'implication de l'Église dans le combat pour l'humanisation.

¹⁰⁰ MALULA, « Centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 207.

¹⁰¹ MALULA, « Centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 207.

vingtième anniversaire de son épiscopat¹⁰². C'est une étude autobiographique critique non seulement sur l'évêque africain, comme l'indique le titre, mais surtout sur la mission de l'Église en Afrique. Malula y revient à maintes reprises sur la question de l'africanisation de l'Église. Ce terme semble curieusement cheminer côte à côte et harmonieusement avec le concept de l'inculturation. Il y écrit par exemple : « La nécessité de l'inculturation du message du Christ est aujourd'hui admise. Elle implique des questions relatives à l'africanisation [...]. L'inculturation est aujourd'hui pour nos jeunes Églises africaines ce qu'exprime d'une certaine manière la notion de l'africanisation de l'Église »¹⁰³. Il s'agira pour nous de comprendre le sens et la nature du lien que Malula établit entre les deux termes.

Malgré ce rapprochement audacieux, il importe de bien préciser et de souligner que le terme africanisation ne saurait d'aucune manière épuiser la richesse de sens contenue dans la réalité de l'inculturation. Quelle qu'en soit la profondeur, le thème de l'africanisation de l'Église ne renvoie en fin de compte qu'au contexte particulier de l'Afrique, alors que l'inculturation comporte une dimension plus vaste, de sorte qu'il est possible de la vérifier aussi bien en Afrique qu'ailleurs. Bien plus, le terme inculturation est un concept spécifiquement théologique¹⁰⁴, alors que, comme nous le montrerons longuement dans les sections qui suivent, l'expression africanisation de l'Église, quoi qu'ayant une incidence théologique et ecclésiologique, évoque davantage une démarche d'ordre herméneutique.

Concluons ces données sur le développement post-conciliaire du thème de l'africanisation par quelques brèves remarques. Sans couper son lien avec le sens initial de revendication, l'expression africanisation de l'Église a, néanmoins, acquis, au fil des écrits de Malula, d'autres sens dont le plus

¹⁰² Ce texte est un essai qui pourrait être considéré dans une certaine mesure comme la réflexion la plus accomplie et la plus profonde de Malula sur sa vision de l'Église en Afrique et de sa mission. Cet écrit fait partie du corpus que nous pourrions qualifier de « textes de la maturité de sa pensée ». Nous entendons par-là un groupe de ses écrits, publiés entre 1975 et 1989, à travers lesquels il expose fermement sa pensée et ses idées en les reprenant de manière critique et synthétique.

¹⁰³ MALULA, « L'évêque africain », p. 97-98.

¹⁰⁴ Voir N. STANDAERT, « L'histoire d'un néologisme. Le terme inculturation' dans les documents romains », dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 110 (1988), p. 555-570 ; Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Ottawa/Paris, Desclée/Novalis, 1989.

caractéristique est celui d'être un cadre épistémologique. À cet effet, il exprime l'idée d'un travail herméneutique consistant à soumettre à un nouvel examen le christianisme dans le sens d'élaborer un langage théologique, de promouvoir un agir ecclésial et d'imaginer un nouveau mode de présence ecclésiale correspondant aux attentes des peuples d'Afrique. Le discours de l'africanisation se présente donc comme un langage qui prend en compte la totalité du donné culturel africain dans son rapport avec l'Évangile sans omettre ses différentes expressions de langage, ses interrogations majeures, ses besoins spécifiques, ses préoccupations dominantes. En d'autres termes, le thème de l'africanisation de l'Église conduit à porter l'accent sur la « qualité de présence » de l'Église dans l'univers africain.

3. LES SOURCES DU THÈME DE L'AFRICANISATION

Après ce parcours, long et complexe, à travers le développement du thème de l'africanisation de l'Église dans la pensée de Malula, il est utile d'explicitier maintenant les sources au fondement de sa formulation. À cet égard, il convient de rappeler, comme nous l'avons indiqué, que l'origine du terme africanisation est à chercher dans le registre militaire et que sont développement a suivi les contours des réactions collectives - particulièrement sur le domaine social, administratif et politique - face aux situations discriminatoires induites par le fait colonial. Mais nous voulons montrer que c'est sans doute dans la littérature négro-africaine, communément appelée la Négritude¹⁰⁵, que le thème de l'africanisation de l'Église trouve sa source réflexive.

¹⁰⁵ Le concept de négritude s'est développé dans les années 1930 notamment par Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire. Pour des amples renseignements sur la Négritude, voir Melchior MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 120-122 ; T. MELONE, *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris, Présence africaine, 1965 ; J. LEINER, *Imaginaire, langage, identité culturelle*, Paris-Tubingen, 1980 ; Louis Vincent THOMAS, *Les Idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar, 1965 ; A. CNOCKAERT, *Littérature Négro-africaine francophone. Panorama historique et choix de textes*, Kinshasa, 1986 ; NGANDU NKASHAMA, *Littératures africaines de 1930 à nos jours*, Paris, 1984 ; Lilyane KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, Paris, Édicel 1992. Voir surtout Léopold SÉDAR SENGHOR, *Liberté 1 : Négritude et humanisme. Discours, conférence*, Paris, Seuil, 1964 ; *Liberté 2 : Nation et Voie africaine du Socialisme, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1971 ; *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1977. Le choix et

Sans vouloir entrer dans l'étude détaillée du courant de la Négritude, il convient tout simplement d'indiquer qu'il a pris naissance dans un contexte de lutte pour la reconnaissance de l'identité des peuples de la race noire et pour l'acceptation du fait d'être noir face à la politique coloniale d'assimilation. Dès les années 1950 la critique spécialisée a réuni sous la dénomination de littérature négro-africaine des écrivains jugés suffisamment spécifiques pour leur accorder une place particulière dans la littérature mondiale. Il s'agit d'écrivains géographiquement dispersés mais dont la création littéraire s'enracine dans une même expérience historique : ils se réclament tous d'un fond culturel commun d'origine, même si les deux principales langues dans lesquelles ils s'expriment – le français et l'anglais – n'appartiennent pas directement à cette aire culturelle dont ils se réclament¹⁰⁶. On parle tantôt de « négro-africain » ou de « néo-africain » pour éviter que la première expression n'induisse un critère racial. La seconde expression souligne mieux qu'il s'agit d'une littérature nouvelle. Quoi qu'il en soit de cette distinction, l'expression « littérature négro-africaine » est la plus répandue. On la considère comme une école littéraire suscitée après les idéaux de la Négritude et de la lutte pour la décolonisation. Cette littérature a utilisé le langage de la poésie, de la prose et du drame comme support de sa production.

On ne peut pas cependant séparer la littérature négro-africaine du contexte historique et idéologique dans lequel elle est née. Son éclosion et son développement sont étroitement liés aux mouvements d'émancipation sociale et politique ainsi qu'aux éveils culturels qui s'étaient manifestés d'abord aux États-Unis et aux Antilles. En effet, la lutte pour l'émancipation des esclaves noirs américains d'origine africaine reçut la première expression littéraire dans la poésie populaire du *Negro-Spirituels*¹⁰⁷ et *Blues*¹⁰⁸. Après la guerre de Sécession (1865) se développa le mouvement « New Negro » comme un

l'usage du concept « nègre » par ce mouvement manifestent clairement le caractère défiant des tenants de la négritude. Il s'agissait pour eux de répondre à partir du lieu même de la négation de l'identité des noirs.

¹⁰⁶ Voir A. CNOCKAERT, *Littérature Négro-africaine francophone. Panorama historique et choix de textes*, Kinshasa, 1986, p. 11; voir aussi NGANDU NKASHAMA, *Littératures africaines de 1930 à nos jours*, Paris, 1984.

¹⁰⁷ Né sans doute dans la mouvance des réveils charismatiques, Negro-Spiritual possède un contenu thématique essentiellement religieux et biblique, alors que le Blues, d'inspiration lyrique et poétique, a un caractère exclusivement profane.

¹⁰⁸ Voir CNOCKAERT, *Littérature Négro-africaine francophone*, p. 12-13.

mouvement de revendication et de défense des droits civiques visant surtout l'intégration de la communauté négro-américaine dans la société américaine¹⁰⁹. Au début du 20^e siècle, un jeune avocat noir, W. E. B. du Bois, qui militait pour la reconnaissance civique des droits des noirs américains publia un essai annonçant une nouvelle approche. Il fut le premier à thématiser sur la fierté de ses origines africaines des noirs américains¹¹⁰. Ce changement d'attitude a conduit à ce qu'on a appelé la *Négro Renaissance*, laquelle instigua un véritable mode nègre dans le ghetto noir de Harlem à New York.

Mais c'est la rencontre, à Paris, des écrivains d'origine antillaise inspirés des idéaux des noirs américains, et des étudiants africains, qui constitue le point de départ de la littérature négro-africaine. Les discours de la littérature négro-africaine ont été à la base de l'éveil de conscience des peuples noirs. Ils opéraient généralement sur la quête de l'identité culturelle noire. En ce sens, ils ont été déterminants, comme figure archéologique, dans la naissance du discours théologique et philosophique négro-africain, et dans la production de certaines idéologies politiques, telles que la politique de l'authenticité africaine initiée par Mobutu¹¹¹, l'*Ujama* de Julius Nyerere¹¹² et le panafricanisme de Nkrumah¹¹³. Au regard de ce qui précède, il apparaît très clairement que le discours et les idées des littérateurs négro-africains, repris et conceptualisés à travers les recherches théologiques et philosophiques de l'époque, constituent indubitablement une source importante pour le thème de l'africanisation repris par Malula dans sa réflexion sur l'Église et sa mission en Afrique.

Il faudrait peut-être souligner aussi au passage l'impact sur sa pensée des travaux successifs des assemblées plénières de l'épiscopat du Congo de 1961 et 1967. S'il est vrai que pendant longtemps, Malula fut sans aucun doute l'une des figures pensantes de ces assemblées, il n'en demeure pas moins que leur

¹⁰⁹ Voir CNOCKAERT, *Littérature Négro-africaine francophone*, p. 13.

¹¹⁰ Voir CNOCKAERT, *Littérature Négro-africaine francophone*, p. 13.

¹¹¹ Nous y reviendrons en fin de parcours dans une confrontation critique entre le thème de l'africanisation et celui de l'authenticité de Mobutu. Melchior Mbonimpa montre que dans certains pays, tels que la Tanzanie de Nyerere, l'africanisation constituait « une praxis post-coloniale » ; voir MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, p. 197-201.

¹¹² Voir MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, p. 184-211.

¹¹³ Pour plus de détails, voir MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, p. 215-236.

influence sur sa pensée et sur le développement de la question de l'africanisation ne fut pas négligeable. En effet, lors de l'assemblée plénière de 1961¹¹⁴, les évêques du Congo élaborèrent de nouvelles orientations pastorales afin de permettre à l'Église de passer d'une Église en mode colonial et d'une pastorale d'institution vers une Église prophétique et vers une pastorale de proximité. C'est à l'occasion de cette assemblée que fut lancée notamment le projet de petites communautés chrétiennes comme nouvelle manière d'être Église¹¹⁵. Lors de l'assemblée plénière de 1967, les évêques accordèrent une attention particulière à la place des laïques dans l'Église¹¹⁶. Ce thème fut repris, exploré et approfondi en 1973 par la Huitième Semaine théologique de Kinshasa¹¹⁷.

4. ÉTAT DES LIEUX DU THÈME DE L'AFRICANISATION : ACQUIS ET QUESTIONS DISPUTÉES

Il se dégage des recherches menées jusqu'à présent sur le thème de l'africanisation certains acquis fermes, mais des opinions à tout le moins discutables. Il importe d'en prendre connaissance si l'on veut saisir la vraie nature du débat.

4. 1. Quelques acquis

Que le thème de l'africanisation représente quelque chose de prépondérant et occupe une place centrale dans les écrits de Malula, c'est bien ce qui a été souligné dans la section précédente. Toutefois, Malula n'est pas le seul à l'avoir utilisé. Il a souvent été d'usage, surtout dans les années 1960 et 1970, de décrire le processus de l'évangélisation en Afrique sous le terme fourre-tout d'africanisation. Ce terme a

¹¹⁴ Voir *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Léopoldville, 1961

¹¹⁵ Voir *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, p. 133-134.

¹¹⁶ Voir *Actes de la VII^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, Kinshasa, 1967.

¹¹⁷ Voir *Ministères et services dans l'Église. Actes de la 8^e Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1979.

connu une carrière sémantique très mouvementée dans l'aréopage des théologiens africains et africanistes¹¹⁸ ayant été des protagonistes du débat théologique suscité autour de son sens. En effet, la littérature tant ethnographique qu'anthropologique et théologique disponible sur le sujet témoigne de la place que revêt ce thème dans l'histoire de l'évangélisation de l'Afrique¹¹⁹.

Il est même arrivé que les appels en faveur de l'africanisation soient venus de Rome. Ainsi en 1969, s'adressant aux évêques africains réunis en Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar, Paul VI les invitait explicitement à « avoir un christianisme africain »¹²⁰. De son côté, en 1984, s'adressant aux évêques du Zaïre, Jean-Paul II les exhortait dans leur effort en vue de l'africanisation de l'Église¹²¹. À travers les discours successifs de Paul VI puis de Jean-Paul II¹²², on retrouve l'idée centrale de la nécessité d'incarner le christianisme dans « l'âme africaine » et l'urgence

¹¹⁸ Le terme « africaniste » désigne, en linguistique et en anthropologie, le spécialiste des langues et civilisations africaines. En théologie, africaniste réfère aux auteurs occidentaux spécialistes et souvent partisans des certaines questions de l'Afrique.

¹¹⁹ Voir à ce sujet : Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981; Tharcisse TSHIBANGU, *Les propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974; Guy MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, 1961; Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1966.

¹²⁰ PAUL VI, « Allocution au symposium des évêques d'Afrique », dans *La Documentation catholique*, 1546 (7septembre 1969), p. 765 : « Vous pouvez et devez avoir un christianisme africain. Oui, vous avez les caractéristiques de culture qui peuvent s'élever à une perfection propre, apte à trouver dans le christianisme et par le christianisme une plénitude supérieure originale, et donc capable d'avoir une richesse d'expression propre, vraiment africaine. Il y faudra peut-être du temps. Il faudra que votre âme africaine soit imprégnée profondément des charismes secrets du christianisme, afin que ceux-ci se répandent ensuite librement, en beauté et en sagesse, à la manière africaine. »

¹²¹ « L'un des aspects de cette évangélisation, dit le pape Paul Jean-Paul II, est l'enculturation de l'Évangile, l'africanisation de l'Église. Plusieurs m'ont confié qu'elle vous tient très à cœur, et à bon droit. Cela fait partie des efforts indispensables pour incarner le message du Christ. L'Évangile, certes, ne s'identifie pas avec les cultures, et les transcende toutes. Mais le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture; la construction du Royaume ne peut pas se dispenser d'emprunter des éléments des cultures humaines. Et même l'évangélisation doit aider celles-ci à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes. Vous désirez être à la fois pleinement chrétiens et pleinement Africains »; JEAN-PAUL II, « Discours aux évêques du Zaïre » dans *La Documentation catholique*, 1787 (juin 1980), p. 504. On peut remarquera que chez Jean-Paul II, si les termes africanisation et inculturation ne sont pas forcément interchangeables, ils sont cependant sémantiquement très proches. En fait, l'africanisation est à l'Église ce qu'est l'inculturation à l'Évangile.

¹²² « L'africanisation, écrit Jean Paul II, recouvre des domaines larges et profonds, qui n'ont pas encore été assez explorés, qu'il s'agisse du langage pour présenter le message chrétien d'une façon qui atteigne l'esprit et le coeur des zaïrois, de la catéchèse, de la réflexion théologique, de l'expression plus adaptée dans la liturgie ou l'art sacré, de formes communautaires de vie chrétienne »; voir JEAN-PAUL II, « Discours aux évêques du Zaïre », p. 504.

d'une africanisation dans les domaines suivants¹²³: Église (forme), discours (langage théologique), liturgique (célébration), catéchétique et biblique (traduction), etc. Que l'Église en Afrique doive prendre un « visage africain » et que, dans la façon d'exprimer l'Évangile, elle doive utiliser le langage propre à cet horizon socio-culturel, ce point constitue quelques-uns des acquis qui font consensus dans le débat sur l'africanisation. Quant aux autres questions connexes, le débat est loin d'être clos.

4. 2. Les partisans de l'africanisation

Parmi les partisans de l'africanisation figurent le théologien congolais Vincent Mulago, l'un des grands inspirateurs et promoteurs de la théologie africaine, et le missionnaire africaniste belge Guy Mosmans, qui ont le plus milité, du moins théoriquement, en faveur d'une Église à « visage africain ». Les titres de leurs écrits respectifs, *Un visage africain du christianisme*¹²⁴ et *L'Église à l'heure de l'Afrique*¹²⁵, sont caractéristiques du genre de débat dont ils ont été protagonistes. Dans son livre, Mulago attire l'attention sur le fait que, si « depuis sa fondation, l'Église est universelle », cette universalité doit se manifester d'une manière extraordinaire par son insertion « dans des contingentes historiques, géographiques et culturelles on ne peut plus favorables »¹²⁶. Il s'ensuit selon lui que l'une des conditions majeures pour que, dans l'Église, les chrétiens d'Afrique se sentent chez eux, est la nécessité pour elle de se dire et de s'exprimer dans leur langage : théologique, pastoral et disciplinaire¹²⁷. Le langage de l'Église, écrit-il, « doit réussir à faire pénétrer et enraciner le message chrétien dans les âmes »¹²⁸.

¹²³ Voir BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, p. 272. Citant Alfred Vaneste, pour qui, ils étaient peu nombreux ceux qui, en 1960, rejetaient « radicalement l'idée même d'une certaine africanisation de la théologie », l'auteur estime qu'il se dégagait un accord sur la nécessité d'africaniser l'Église, le christianisme et la théologie.

¹²⁴ Vincent MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence africaine, 1966.

¹²⁵ Guy MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, 1961.

¹²⁶ MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 224.

¹²⁷ MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 225.

¹²⁸ MULAGO, *Un visage africain du christianisme*, p. 225.

De son côté, commentant longuement la conférence de Malula de 1958 sur *L'âme de l'Afrique noire* et prenant appui sur ses thèses, Guy Mosmans observe que, suite aux mutations sans précédent survenues en Afrique dans les années 1960¹²⁹ dessinant une nouvelle configuration - nouvelles réalités sociologiques, politiques et culturelles qui échappent à l'Église traditionnelle : déchristianisation¹³⁰, laïcisation¹³¹ -, l'Église doit s'incarner à travers une « recherche attentive et une mise en valeur généreuse de tout ce 'qui doit vivre' dans la culture africaine »¹³². Tout en reconnaissant la complexité du travail, il soutient cependant que « l'intégration du christianisme à toute la vie culturelle africaine est donc capitale pour l'avenir chrétien dans ce continent »¹³³. Tel est, à ses yeux, « l'enjeu d'un christianisme authentiquement africain »¹³⁴.

À partir des écrits de Mulago et de Mosmans, il se dégage un accord de principe sur la perspective de l'africanisation de l'Église. En d'autres termes, tous les protagonistes soutiennent que les questions soulevées à propos de l'expression de l'Évangile et de la forme que l'Église est appelée à prendre dans le cadre de l'Afrique doivent désormais se poser dans l'optique du projet d'une Église authentiquement africaine. Ils parlent alors de l'urgence d'africaniser l'Église ou le christianisme et de donner à l'Église un « contour » africain. Quels que soient les termes et expressions employés, l'idée principale demeure la nécessité de traduire la théologie et le message évangélique dans un langage qui soit intelligible au destinataire africain.

¹²⁹ Voir MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, p. 138-147.

¹³⁰ Voir MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, p. 143.

¹³¹ Voir MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, p. 144.

¹³² MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, p. 129.

¹³³ MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, p. 133.

¹³⁴ MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, p. 114.

4.3. Africanisation de l'Église : questions disputées

Le thème de l'africanisation n'a pas eu que des partisans. Il a été - et est encore - la cible des attaques répétées de certains théologiens, singulièrement en Afrique, décidés à en découdre avec ce qui leur apparaît généralement comme une théorie du « repliement sur soi »¹³⁵. Deux auteurs en particulier : le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga et le théologien camerounais Jean-Marc Ela, figurent au nombre de ceux qui ont produit les analyses les plus critiques sur le thème de l'africanisation de l'Église, s'attaquant à sa méthode et déconstruisant son contenu.

Voyons tout d'abord, la critique de Eboussi Boulaga. Pour lui la question de l'africanisation repose sur des prémices erronées, car sa problématique est le résultat d'un christianisme qui, tout en prétendant se réclamer de la culture africaine, désintègre l'expérience humaine africaine¹³⁶. Il stigmatise singulièrement l'idéologie contenue dans la méthode appliquée par la théorie de l'africanisation, à savoir, d'une part la prétendue unité originelle de la tradition africaine, d'autre part le supposé « unanimisme culturel » des peuples d'Afrique¹³⁷. Il pose sérieusement la question de savoir si, par la recherche incessante de l'« âme africaine » dans une tradition dont le point de repère semble toujours remonter vers un passé inaccessible, l'africanisation peut représenter la voie privilégiée pour relever les défis contemporains de l'Église en Afrique. Tout en admettant le fait que le discours de l'africanisation soit né dans le contexte de la colonisation comme un acte d'indocilité et un espace de libération¹³⁸, il se demande

¹³⁵ L'expression est d'Alfred Vaneste. En 1960 il écrivait : « Les théologiens africains n'ont rien à gagner à se replier sur eux-mêmes; ils se condamneraient fatalement à rester des théologiens de seconde zone...Qu'ils aient l'ambition de collaborer au progrès de la théologie catholique universelle »; voir Tharcisse TSHIBANGU et Alfred VANESTE, « Débat sur la théologie Africaine » dans *Revue du Clergé Africain*, t. 15, 4 (juillet 1960), p. 351.

¹³⁶ Voir EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 221: « On ne se laisse pas instruire par ce qui se passe effectivement, si l'on se contente de répéter que le christianisme est une imposition étrangère, fourrier et serviteur de l'impérialisme ou de l'occidentalisme [...]. »

¹³⁷ Voir EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p. 220.

¹³⁸ Voir EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p. 221.

cependant si cette sorte de discours d'aménagement de la tradition et des cultures africaines, ne conduit pas à l'occultation du lieu de la pertinence des vraies questions théologiques africaines.

En outre, Eboussi Boulaga questionne le contenu de l'expression « âme africaine » autour de laquelle se structure la théologie de l'africanisation. Pour lui, cette expression représente un déni de l'expérience réelle, de ce qui atteint le corps et la chair des sociétés africaines. À ses yeux, il est clair que la théorie de l'africanisation se heurte par sa méthode¹³⁹ à des apories insurmontables dont la plus évidente est son incapacité à faire front aux défis réels de la vie quotidienne des hommes et de femmes en Afrique¹⁴⁰. Aussi, pour lui, la méthode de l'africanisation, puisqu'elle comporte une démarche régressive refusant toute altérité, se réfugie-t-elle mortellement dans la sécurité illusoire du « même ». En affirmant, en quelque sorte, que l'enjeu de la question de la l'évangélisation ne peut se situer que dans un passé originel¹⁴¹, dans une tradition supposée pure et inviolable, en dehors desquels il n'est pas de vérité, Eboussi Boulaga estime que le thème de l'africanisation s'est enfermée dans l'impasse de l'impérialisme ethnique et culturel¹⁴².

Pour sa part, Jean-Marc Ela estime que le discours des partisans de l'africanisation comporte une série de pièges pour l'Église en Afrique¹⁴³. Tout d'abord, parce qu'il n'est pas un concept univoque, l'africanisation peut comporter une ambiguïté sémantique. Ensuite, critiquant sa méthode, l'auteur souligne le fait que « Tout passe comme s'il n'y avait plus autre chose à faire qu'à retrouver nos langues et nos rythmes, notre art et nos symboles. Les communautés n'auraient plus d'autres préoccupations que d'assumer ce qu'il y a de beau et de bon, de juste et de valable dans nos rites, nos mœurs et nos

¹³⁹ Stigmatisant la méthode de la théologie de l'africanisation de l'Église, qu'il qualifie de « démarche défensive » et de « naïvetés épistémologiques », Eboussi Boulaga fait remarquer que l'importance primordiale, sans doute exagérée, accordée aux « valeurs traditionnelles africaines » n'aboutit, en fin de compte, qu'à une sorte de fétichisme du verbe. Ce langage finit par tourner facilement à l'accusation et à l'auto-justification; EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p. 220.

¹⁴⁰ Voir EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p.61.

¹⁴¹ Voir EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p.61.

¹⁴² Voir EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche*, p.62.

¹⁴³ Voir Jean-Marc ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 181.

institutions »¹⁴⁴. Selon lui, la théorie de l'africanisation pèche par son obsession de réflexe identitaire. « Or, remarque-t-il, la foi vécue en milieu africain serait une mystification dangereuse si l'Église devait se refermer sur elle-même, affrontée aux seuls problèmes de l'identité culturelle »¹⁴⁵. Il se montre plus critique encore vis-à-vis du thème de l'africanisation en soulignant : « Pendant qu'on enferme les Africains dans ce langage coupé de la vie réelle, on s'occupe, à leur place, du plus important: l'économie et la politique »¹⁴⁶.

Le principal reproche que Jean-Marc Ela adresse aux discours de l'africanisation est qu'ils entraînent des effets néfastes majeurs : ignorant les réalités relevant du socio-politique, ce thème tourne en un langage redondant et en un discours juxtaposé aux vraies situations de luttes quotidiennes pour la survie auxquelles sont engagés quotidiennement des peuples d'Afrique¹⁴⁷. Au lieu d'être un projet créateur et libérateur, il pense que le discours de l'africanisation est plutôt un discours incantatoire et généralement creux¹⁴⁸. Aussi, il remet radicalement en cause l'idée même de culture africaine, sous-jacente au thème de l'africanisation, supposée inchangée et toujours la même. Selon lui, pour avoir oublié de poser audacieusement le problème de la mémoire vivante des peuples d'Afrique, la théorie de l'africanisation se voit condamnée à reproduire un pseudodiscours et à s'accrocher désespérément aux questions non cruciales pour l'avenir de l'évangélisation en Afrique.

Outre le fait que la méthode de l'africanisation constitue, à ses yeux, une « folklorisation » construisant des convergences tous azimuts, sa critique vise aussi le contenu du discours des partisans de l'africanisation. Elle questionne surtout le contenu de la foi en Afrique : de quel Dieu parle-t-on à travers le discours de l'africanisation, se demande-t-il ? Parler de Dieu n'exige-t-il pas « la redécouverte de l'horizon des hommes à l'épreuve de l'histoire et du monde de notre temps [...], se demande-t-il ? »¹⁴⁹ Nommer le

¹⁴⁴ ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 181.

¹⁴⁵ ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 183.

¹⁴⁶ ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 183.

¹⁴⁷ ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 181-183.

¹⁴⁸ ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 183.

¹⁴⁹ Jean Marc ELA, *Repenser la théologie africaine*, Paris Karthala, 2003, p. 23.

Dieu à partir duquel toute entreprise d'évangélisation tire sa source, n'est-ce pas d'après lui faire « face à celui que nous appelons le Dieu de Jésus-Christ »¹⁵⁰ qui est avant tout un Dieu libérateur ?

4. 4. Récapitulation

Au terme de cette analyse sur les acquis et les questions soulevées par le thème de l'africanisation, nous voici en face d'un problème. Posons-le de façon concrète : le thème de l'africanisation constitue-t-il un cercle vicieux ou représente-t-il un cercle herméneutique ? En d'autres termes, est-il une théorie du ressassement du même, c'est-à-dire de repli sur soi ou, au contraire, un lieu du déploiement de sens ? Face à ces questions, aucune réponse hâtive n'est vraiment satisfaisante. Car après avoir été l'objet de critiques par le passé, ce thème butte encore aujourd'hui sur les limites d'une compréhension étriquée de son sens. S'il est vrai, comme l'ont souligné les critiques mentionnées, que d'un côté la théorie de l'africanisation opère généralement par la défensive et à partir de la catégorie centrale du repli identitaire culturel comme condition *sine qua non* de l'authenticité de l'expérience humaine africaine, il n'en demeure pas moins, de l'autre côté que ce thème s'élabore chez Malula là où se noue un rapport entre l'annonce de l'Évangile et l'univers socio-politique, religieux et culturel africain.

Le problème peut être exprimé en termes plus larges : en appelant à l'urgence d'imaginer un nouveau mode de présence pour l'Église en Afrique, en phase avec le contexte des mutations socio-politiques et culturelles en cours, Malula n'a-t-il pas introduit une clé d'interprétation théologique de l'historicité africaine ? Plus qu'un travail d'« habillage » ou de simple traduction linguistique, le thème de l'africanisation n'est-il pas en fait autrement complexe ?¹⁵¹ Une relecture plus attentive de ses écrits nous

¹⁵⁰ ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 23.

¹⁵¹ Sur le problème herméneutique que suscite le langage de foi, nous suggérons Edward SCHILLBEECKX, « La crise du langage de la foi comme problème herméneutique », dans *Concilium*, 85 (1973), p. 33-46 : Claude GEFFRÉ, *Le*

conduirait à examiner cette expression à la lumière de la théorie herméneutique de la condition historique du philosophe français Paul Ricoeur, car comme l'écrit Sakombi Inongo : « [Malula] était convaincu que le problème de l'africanisation n'est pas du tout celui de quelques adaptations superficielles, mais que la tâche réservée à l'Église africaine est celle d'une réinterprétation originale du message évangélique à partir [...] des catégories mentales et culturelles des peuples africains »¹⁵². Il nous semble que cette piste offre les meilleures chances de réfuter la thèse du cercle vicieux et de réconcilier les protagonistes du débat sur l'africanisation de l'Église, qui s'attellent à (re)dire au mieux aux peuples d'Afrique le mystère révélé en Jésus de Nazareth pour le salut du genre humain.

5. LE THÈME DE L'AFRICANISATION REVISITÉ À PARTIR D'UNE APPROCHE HERMÉNEUTIQUE

Le titre proposé indique d'emblée l'orientation herméneutique que va prendre le propos de cette section. Grâce à l'avènement du paradigme herméneutique¹⁵³, il paraît important de prolonger l'étude du thème de l'africanisation de l'Église chez Malula par une approche herméneutique à partir de l'immense contribution de Paul Ricoeur¹⁵⁴ en ce domaine. Il s'agira de tenter d'affronter le soupçon de circularité vicieuse mise en relief par les critiques évoquées plus haut et d'essayer de briser l'immense clôture

Christianisme au risque de l'interprétation, Paris, Cerf, 1983 ; Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

¹⁵² SAKOMBI INONGO, « Témoignage du citoyen Sakombi Inongo : président général de l'ADAPES », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, *Une vie pleinement donnée*, p. 93.

¹⁵³ L'Herméneutique (du grec *hermeneutikè*, art d'interpréter et du nom du dieu grec Hermès, nom du messager des dieux et interprète de leurs ordres) est l'interprétation de tout texte nécessitant une explication, notamment dans la critique littéraire ou historique et dans le droit. On parle d'herméneutique pour l'interprétation des textes anciens en général, et en particulier de toute œuvre que sa compréhension, dans le cas de l'art contemporain, par exemple, est parfois appelé à recouvrir.

¹⁵⁴ Dans le cadre de cette recherche, nous nous limiterons à trois thèmes traités par Paul Ricoeur. Tout d'abord la question de la compréhension de soi à partir du texte; voir Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais sur l'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986; voir Paul RICOEUR, *Temps et récit, t. 1*, Paris, Seuil, 1983. Ensuite, la question de la métaphore et de l'imagination; voir Paul RICOEUR, *Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975 et Paul RICOEUR, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 207-228. Enfin, la question de l'identité narrative et de l'herméneutique de soi dans Paul RICOEUR, *Temps et Récit, t. 3*, Paris, Seuil, 1986 et dans Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

qu'elles ont imposée au thème de l'africanisation. En fait, nous entendons montrer deux choses reliées l'une à l'autre : d'une part, que le postulat de l'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur peut constituer une grille d'analyse permettant de dégager diverses potentialités que contient l'œuvre de Malula, particulièrement à travers la formulation du thème de l'africanisation de l'Église. Un commerce approfondi entre les deux auteurs nous orienterait vers cette affirmation. En d'autres termes, la théorie de l'africanisation de l'Église, telle que formulée par Malula, a pour horizon structurant la problématique de la constitution de l'identité d'un *soi ecclésial* africain.

5.1. La formulation philosophique de la question herméneutique

On le sait, la question de la constitution de l'identité personnelle occupe une place capitale dans l'œuvre philosophique de Paul Ricoeur. Elle est diversement présente dans plusieurs de ses écrits. Mais avant de l'aborder, faisons quelques remarques préliminaires. On pourrait en fait nous objecter que la réflexion herméneutique de Ricoeur concerne davantage l'individu que la communauté. D'abord, il importe de réfuter cette objection en indiquant que chez Ricoeur la notion de l'identité personnelle ou l'identité du *soi* s'applique aussi bien à la catégorie individuelle que communautaire. Lorsque l'enjeu porte sur un groupe humain, Ricoeur parle « de l'identité d'une communauté historique »¹⁵⁵. Ce peut être une nation, une Église, un peuple, etc. En outre, l'expression identité du *soi* indique en fait qu'il s'agit d'un « soi » qui n'est ni le « moi » ni le « je », c'est-à-dire l'« ego » cartésien, mais le « soi », au sens du sujet, qu'il soit individuel ou collectif, en tant qu'il a pouvoir de dire, d'agir, de raconter, de promettre¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Sur cette question, nous renvoyons à Paul RICOEUR, « L'identité personnelle et l'identité narrative », dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 148. Il serait intéressant de prendre en compte la distinction qu'il fait entre « individu » et « personne » ; voir Paul RICOEUR, « La 'personne' et la référence identifiante », dans *Soi-même comme un autre*, p. 39-54.

¹⁵⁶ À propos de la distinction entre le « soi », le « moi » et le « je », on lira avec intérêt les nuances sémantiques que Ricoeur apporte dans la préface de *Soi-même comme un autre*. Voir RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 11-14. Comme l'écrit Thomasset, « le *soi* ricoeurien a l'avantage de s'appliquer aussi bien à une communauté qu'à un individu » ; voir Alain

On pourrait questionner la pertinence pour la théologie de la réflexion d'ordre philosophique de Paul Ricoeur. Ici encore, il faut souligner que, même si Paul Ricoeur n'est pas un théologien - il a en effet toujours préconisé de bien distinguer entre philosophie et théologie¹⁵⁷-, il reste que la Bible occupe une place non négligeable sans sa pensée philosophique au point qu'il se décrit lui-même comme un « auditeur de la Parole »¹⁵⁸. Pourtant, s'il a toujours vigoureusement réfuté toute tentative de qualifier sa philosophie de théologique, il ne refuse cependant pas d'afficher son « christianisme de philosophe »¹⁵⁹. L'interprétation des Écritures a une place importante dans sa réflexion. C'est sans doute pour cette raison que la Commission Biblique Pontificale le recommande vivement, car le croyant peut tirer profit de plusieurs traits de sa réflexion dans l'analyse de l'existence humaine¹⁶⁰. Aussi, la richesse et la profondeur de ses réflexions n'ont pas manqué d'attirer l'attention de plusieurs théologiens, anthropologues, psychologues, historiens, linguistes, etc.

Mais, il faut surmonter une autre objection : comment est-il possible de rapprocher deux pensées si éloignées l'une de l'autre? En effet, Malula et Ricoeur appartiennent à des univers sociaux, géographiques, intellectuels et culturels profondément différents, séparés par des problématiques non superposables. Il est clair que notre entreprise n'est pas motivée par un simple goût de mode qui consisterait à rapprocher deux pensées que rien apparemment ne permet de tenir ensemble. L'enjeu d'un tel rapprochement se situe dans la richesse de la démarche de Ricoeur, qui est essentiellement un pari du sens. Ce qui constitue pour nous l'intérêt de rapprocher les deux pensées est la richesse de quelques thèmes majeurs développés par le philosophe français. Nous voudrions en fait (sa)voir dans quelle mesure ils peuvent alimenter un dialogue fécond avec l'interrogation de fond qui habite la démarche théologique de

TOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, University Press, 1996, p. 151.

¹⁵⁷ Voir Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, p. 37 ; voir aussi *L'herméneutique biblique*, Présentation et traduction de François-Xavier AMHERDT, Paris, Cerf, 2001, p. 12-18.

¹⁵⁸ Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1967, p. 10.

¹⁵⁹ Voir RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, p. 14.

¹⁶⁰ Voir COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, 1993, p. 66-67.

Målula, à travers la formulation du thème de l'africanisation de l'Église : comment articuler les rapports inédits - entre le passé, le présent et l'avenir -, qu'instaure le fait, pour une communauté humaine située en Afrique, de croire au Dieu de Jésus-Christ ? En d'autres termes : comment une communauté de foi - dont Jésus-Christ est le fondement, le centre et la substance, née de l'annonce de l'Évangile dans un passé lointain - peut-elle se décrire dans le contexte particulier de l'Afrique comme une communauté authentiquement responsable ?

Précisons enfin que nous n'avons pas la prétention d'accompagner l'ensemble de détours qu'emprunte la pensée complexe de Ricoeur. Deux de ses écrits nous intéressent au plus haut point. Tout d'abord *Soi-même comme autre*¹⁶¹. Comme l'indique son titre, cet écrit revisite de manière pertinente ce questionnement existentiel de la constitution de l'identité du *soi*. En fait, Ricoeur situe la question de l'identité humaine (individuelle et collective) dans le point de continuité et de discontinuité entre ce qu'il appelle la « mêmété » et « l'ipséité ». De même qu'en français le mot « hôte » nomme aussi bien celui qui accueille que celui qui est accueilli, le terme « identité » présente la particularité de désigner deux réalités apparemment opposées: le « même », c'est-à-dire le propre et « l'ipse », évoquant la notion du semblable, donc l'idée de relation à l'altérité. De même que l'hôte, au sens de celui qui accueille, n'est tel que par la présence de l'hôte qui est accueilli, de même c'est dans le maintien du rapport à l'autre que se définit le propre.

¹⁶¹ Paul RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; voir aussi Paul RICOEUR, « L'identité narrative », dans *Esprit*, (juillet-août 1988), p. 301. Dans l'objectif de mieux approfondir certains thèmes de la pensée de Ricoeur qui nous concerne dans cette section, nous avons tiré profit d'excellentes recherches sur Ricoeur, notamment : Françoise DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997, p. 517-590 ; TOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 103-231 ; François-Xavier AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf, 2004, p. 93-213 ; Olivier MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, p. 125-146 ; 163-191 ; Jean GREISCH, « Vers quelle reconnaissance ? », dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 2 (avril 2006), p. 149-171 ; Normand BERGERON, *L'imagination et l'imaginaire social dans le processus humaine et chrétienne selon Paul Ricoeur : Église romaine au Québec?*, Mémoire de maîtrise, Ottawa, Faculté de théologie, 2002 ; John van den HENGEL, *The Home of Meaning : The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, Washington : University Press of America, 1982.

Ricoeur en arrive à distinguer trois composantes de l'identité personnelle : l'*identité-idem* (ensemble des dispositions immuables par lesquelles on reconnaît un individu ou une communauté comme étant le même dans le temps), l'*identité-ipse* (le maintien de soi par la parole donnée à autrui, la promesse) et l'*identité narrative* (capacité de mettre en récit de manière concordante les événements hétérogènes de son existence). Cette triple distinction met en lumière l'idée selon laquelle notre identité personnelle, individuelle ou communautaire, n'est pas une donnée immuable, un déjà-là auquel il faudrait s'arc-bouter contre vents et marées. L'identité est au contraire une réalité qui se construit progressivement dans le temps et l'espace, dans la confrontation aux circonstances et événements et aussi dans la confrontation aux autres et à soi-même. Il n'y a donc pas d'identité sans détour par l'altérité¹⁶².

Explicitons davantage cette notion ricoeurienne de l'identité par des exemples concrets. Prenons le cas d'un individu humain ou d'une communauté. Ce qui distingue, de façon permanente dans le temps, l'identité d'un être humain comme être parmi tous les autres, est, par exemple, son code génétique, son caractère, ses dispositions acquises distinctives, etc. Son identité peut aussi être ce qui s'énonce sur son passeport ou sur sa *carte d'identité*, et qui le distingue comme un citoyen singulier. Dans le cas d'une communauté, il s'agit de ce que Ricoeur appelle les « traits ou signes distinctifs durables à *quoi* »¹⁶³ on la reconnaît de façon distinctive. Ce peut être la référence à une langue commune, à un ancêtre commun, à un drapeau, etc. Identité ici signifie unicité. Pour une communauté chrétienne, son identité peut être repérable par un ensemble de rites distinctifs ou par la référence à un lieu. Ainsi, par exemple, certaines Églises s'identifient comme « romaines » pour se distinguer d'autres qui ne le seraient pas.

¹⁶² Voir Paul RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 75-76 ; AMHERDT, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique*, p. 169-198 ; MONGIN, *Paul Ricoeur*, p. 163-174 ; TOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 158-164 ; DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie*, p. 549-564 ; Kevin J. VANHOZER, *Biblical Narrative in The Philosophy of Paul Ricoeur*, New York : Cambridge University Press, 1990, p. 86-108.

¹⁶³ RICOEUR, *Soi même comme un autre*, p. 148. Voir aussi DOSSE, *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*, p. 565-566 ; TOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 158-160.

Être identifié, c'est aussi être reconnu semblable ou *identique*, comme l'est un objet à un autre. La définition de l'identité passe ici par la relation à l'autre. Ainsi un individu peut être identifié comme *semblable* (similitude) à un autre à partir de tel ou tel point commun. Une communauté humaine peut être *identique* à une autre sur telle pratique. Identité ici ne signifie plus unicité, mais diversité dans le sens de « capacité d'être relié à » (l'accent porte sur la notion de relation, d'altérité)¹⁶⁴.

Mais pour Ricoeur, ces deux compréhensions de l'identité - le même et le semblable -, prises exclusivement, ne permettent pas de rendre suffisamment compte de la richesse de la notion de l'identité. En d'autres termes, si tous les éléments indiqués plus haut permettent effectivement de définir l'identité d'un individu ou d'une communauté, la notion de l'identité évoque cependant une réalité qualitativement bien plus dense. En fait, ce qui fait l'identité d'un individu ou d'une communauté, ce n'est pas seulement ce à quoi on le reconnaît comme étant le *même* (1^{er} niveau). Ce n'est pas non plus uniquement dans le maintien du rapport à l'autre que le *propre* se définit (2^e niveau). Je ne suis assuré de moi-même que par ma fidélité aux engagements pris. L'identité devient donc la capacité à « tenir parole »¹⁶⁵. « La parole tenue, écrit-il, dit un *maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire comme le caractère, dans une dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du *qui?* »¹⁶⁶. Nous accédons ici troisième niveau de la compréhension de la notion de l'identité (3^e niveau). L'identité d'un sujet donné se construit lorsque ce dernier est capable de (se) *raconter* l'histoire de sa vie (les événements, les circonstances, les expériences...qui la constituent). En relisant par exemple l'histoire d'Israël, Ricoeur montre que le peuple de l'Ancien Israël s'est donné collectivement une « identité narrative » et a construit son identité par le fait de *raconter* les histoires de l'Exode et par la rencontre des récits d'histoire de plusieurs autres peuples. Ainsi, écrit-il : « C'est en racontant les récits aussi disparates que complexes de sa vie, récits tenus pour le

¹⁶⁴ Voir RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 140-143. Voir aussi TOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale*, p. 159-160.

¹⁶⁵ Voir RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 143.

¹⁶⁶ Voir RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 143.

témoignage des événements constitutifs de sa propre histoire que l'Israël biblique est devenu la communauté historique qui porte ce nom »¹⁶⁷. En d'autres termes, une communauté historique donnée tire son identité de la narration de sa propre histoire et de la réception des récits qu'elle a produits.

Approfondissons cette assertion à partir d'un autre écrit de Ricoeur, *Temps et Récit*¹⁶⁸, principalement dans le premier tome. L'auteur y soutient en effet la thèse selon laquelle « Le temps devient humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et que le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle »¹⁶⁹. En d'autres termes, l'identité personnelle se construit dans le fait de raconter l'histoire de sa vie dans le temps. « Une vie, écrit Ricoeur, c'est l'histoire de cette vie en quête de narration. Se comprendre soi-même, c'est être capable de raconter sur soi-même des histoires à la fois intelligibles et acceptables »¹⁷⁰. Ce rapport à l'histoire et au temps s'effectue sous le mode d'une mise à l'intrigue qu'il appelle la configuration¹⁷¹.

Ricoeur médiatise ce rapport nécessaire entre temps et récit à travers ce qu'il appelle la *triple mimésis*. Expliquons cette expression. En fait, il a emprunté le terme *mimésis* au philosophe grec Aristote, car, dit-il, il permet d'établir une liaison entre le passé, le présent et l'avenir. En effet, *Mimesis* implique non seulement l'idée de l'imitation (c'est-à-dire de la relation au passé), mais aussi celle de la *poesis*, c'est-à-dire de la création, de la représentation (indiquant la relation au présent et au futur).

¹⁶⁷ RICOEUR, *Temps et récit*, t.3. *Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 357; voir aussi RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 143-156.

¹⁶⁸ Nous nous limiterons à RICOEUR, *Temps et récit*, t.1, Paris, Seuil, 1983 et Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. 3. *Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985

¹⁶⁹ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 105.

¹⁷⁰ Paul Ricoeur cité par Olivier Mongrin; voir Olivier MONGRIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1997, p.130.

¹⁷¹ Remarquons que chez Ricoeur la vie humaine (individuelle ou communautaire) est historique et que ceci est à entendre au double sens du mot histoire. En effet, d'après lui, si l'existence est faite d'un ensemble d'événements, elle ne trouve vraiment sa forme que lors de sa mise en intrigue. Alors, des éléments aussi disparates que des circonstances, des situations de crise, leurs défis et leurs enjeux s'organisent selon une trame, d'un commencement à une fin. C'est par un récit exprimant à la fois une permanence (c'est bien nous à toutes les étapes) et un changement (des circonstances nous ont transformés) que la vie acquiert une réelle cohérence. Ajoutons cependant que la construction de l'identité collective, loin d'être seulement de l'ordre d'un « désenfouissement », est surtout quelque chose qui ressemble à une construction, puisque notre identité a pour support une narration ; voir RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 116-129.

Ricoeur propose alors de segmenter ce parcours en trois étapes : l'étape de la « préfiguration », de la « configuration » et de la « refiguration ». La configuration ou la mise en intrigue représente l'étape principale, celle de la mise en récit d'un événement ou encore, pour reprendre ses propres mots, l'étape « grâce à la quelle l'intrigue transforme les événements en histoire »¹⁷². La configuration, précise-t-il, consiste à « mettre ensemble » les actions d'une expérience, les événements, les incidents de l'histoire et les divers éléments et à en tirer l'unité d'une totalité temporelle »¹⁷³. Cette étape a un amont et un aval. L'amont en est l'étape de la préfiguration. Celle-ci évoque l'idée de l'enracinement de l'intrigue dans une « pré-compréhension du monde de l'action: de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel »¹⁷⁴. Ricoeur parle dans ce cas d'une « structure pré-narrative » de l'expérience relative au fait que notre vie est faite d'événements qui nous précèdent dont nous avons une certaine compréhension (pré-compréhension)¹⁷⁵. En aval se situe l'étape de la refiguration. Elle se rapporte à la lecture du texte par un lecteur dans son rapport avec le monde; elle « marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur »¹⁷⁶.

Cette dernière remarque nous permet d'insister sur un point fondamental. En effet, si les récits auxquels nous nous référons évoquent des faits situés dans le passé, ils nous ouvrent aussi des perspectives d'avenir où s'invente une nouvelle « manière d'être ». Selon Paul Ricoeur, le fait de raconter les récits de notre histoire participe de la construction de notre identité humaine, qu'elle soit individuelle ou communautaire, et suscite une création nouvelle. En d'autres termes, les récits de notre histoire sont ouverts sur l'avenir ou, pour le dire à sa manière, l'unité narrative d'une vie est au croisement de deux éléments dynamiques : notre « espace d'expérience » et notre « horizon d'attente ». Le premier terme, qui

¹⁷² RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 103.

¹⁷³ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 103.

¹⁷⁴ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 108.

¹⁷⁵ On peut même dire que les histoires racontées procèdent d'histoires non racontées entre autre parce qu'il faut que l'histoire survienne pour que quelqu'un la raconte ; aussi parce que l'histoire d'une vie est toujours enchevêtrée dans plusieurs histoires de vie et finalement parce que c'est le sens de la quête de l'identité personnelle de construire l'histoire de vie en continuité avec les histoires non dites.

¹⁷⁶ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 136.

est la mémoire dont nous sommes porteurs, renvoie à un passé, non pas figé une fois pour toute, mais susceptible de prendre de nouvelles significations. Quant au second, il est la capacité d'imagination, qui est en nous et nous ouvre à la nouveauté¹⁷⁷.

Quelle serait l'implication théologique, pour la problématique de l'africanisation de l'Église, des recherches herméneutiques de Ricoeur? Avant de répondre à cette question, présentons tout d'abord très brièvement la reprise par Claude Geffré de la question herméneutique en théologie. Dans la suite de Paul Ricoeur, sur un plan plus théologique, Claude Geffré montre abondamment dans ses écrits¹⁷⁸ que, si la Parole de Dieu dont témoigne l'Évangile est universelle et n'est inféodée à aucune culture particulière, son auditeur est par contre toujours particulier, c'est-à-dire toujours situé dans un contexte culturel, religieux, économique...qui conditionne sa capacité d'écoute¹⁷⁹. Ainsi, plutôt que d'imaginer une Parole de Dieu transcendante qui surplomberait la diversité des cultures et des contextes historiques, il importe de commencer par rapporter la Parole de Dieu à la fois à son lieu de naissance historique et à l'expérience historique des hommes et femmes d'aujourd'hui¹⁸⁰. Sans être une réalité abstraite, le message chrétien est la traduction dans l'aujourd'hui d'une expérience historique faite par un groupe d'hommes et de femmes : l'expérience de Jésus-Christ comme événement de salut de la part de Dieu. Selon lui, la nécessaire inculturation du message chrétien dans la diversité des cultures trouve son paradigme dans la phase constitutive de la Révélation elle-même¹⁸¹.

¹⁷⁷ Selon Ricoeur, un juste équilibre doit être maintenu entre les deux : il ne faut ni rétrécir « l'espace d'expérience » - le passé est toujours à rouvrir - ni trop ouvrir ou trop fermer « l'horizon d'attente » : trop d'utopie ou pas assez désespère l'action. On le voit, en suivant la pensée de Ricoeur, la constitution de l'identité individuelle et communautaire consiste dans le fait que l'histoire personnelle (individuelle ou communautaire) se laisse réinterpréter par des récits fondateurs. Ce travail n'est jamais achevé. Voir RICOEUR, *Temps et récit*, t. 3, p. 301-313. Sur le thème de l'imagination, on lira avec intérêt Gaston BACHELARD, *La politique de l'espace*, Paris, PUF, 1970, p. 15-20 et Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁷⁸ Voir notamment Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983; Claude GEFFRÉ, *Le nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1987; Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001. Voir aussi Chantal BEAUVAIS, « La théologie comme herméneutique selon Claude Geffré », dans *Science et esprit*, vol. 46, n°3 (1994), p. 255-271.

¹⁷⁹ Voir GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 16-36

¹⁸⁰ Voir Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 221-224.

¹⁸¹ Voir GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, p. 222.

En partant de cette approche herméneutique de Claude Geffré, on peut dire que le thème de l'africanisation renvoie à la notion d'expérience historique d'un peuple, c'est-à-dire à l'idée de la mémoire vivante d'une communauté historique, de sorte que l'on ne peut éprouver la force du Christ présent dans sa vie qu'au point de rencontre de l'expérience du passé et d'une projection vers l'avenir¹⁸². La mémoire d'une communauté chrétienne est une mémoire tendue entre un espace d'expérience, fait de toutes les traditions dans l'ordre doctrinal, éthique, culturel qui nous affectent encore aujourd'hui, et un horizon d'attente, c'est-à-dire une utopie pour l'avenir qui nous permet d'endurer le choc du présent¹⁸³. En ce sens, l'Église partage nécessairement l'expérience historique, c'est-à-dire les craintes et les espoirs des hommes et des femmes.

À l'encontre des critiques ravageuses de Eboussi et de Jean Marc Ela qui semblent clore définitivement le débat sur la question de l'africanisation, nous prenons le risque, à la faveur des outils précieux que nous offre l'analyse herméneutique, de rouvrir ce débat. Mais résumons d'abord le parcours de la pensée de Paul Ricoeur et de Claude Geffré : l'originalité de leur démarche herméneutique réside dans l'idée que la narration est la condition d'une vie où nous sommes capables de vivre comme un récit et par des récits nous pouvons devenir responsables par rapport à nous-mêmes. Il nous est donc possible de démontrer que la réflexion de Malula, articulée autour du thème de l'africanisation de l'Église, contient un immense travail de mise en récit ou en intrigue. Aussi, elle s'opère en réalité moins à partir de la question de la quête de l'*identité culturelle* – entendue dans le sens de la *préservation* d'une prétendue identité qui serait immuable – que sur la problématique plus large de la constitution (construction) de l'identité d'un *soi ecclésial africain*. La nuance mérite d'être soulignée. Bien plus, il nous faut montrer comment le thème de l'africanisation redéploie la triple dimension de la préfiguration, de la configuration et de la refiguration.

¹⁸² Voir GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 20.

¹⁸³ Voir GEFFRÉ, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, p. 20.

5. 1. 1. L'étape *préfigurative* du thème de l'africanisation de l'Église

Rappelons que selon Paul Ricoeur, toute mise en récit *présuppose* de la part du narrateur une familiarité avec la situation, une *pré-compréhension* de ce qu'il en est de la situation, de ses agents, des circonstances, etc.¹⁸⁴ La composition de l'intrigue s'enracine dans une précompréhension du monde de l'action¹⁸⁵. Elle requiert « l'intelligence pratique » des structures du monde de l'action, de ses médiations symboliques avant d'accéder à « l'intelligence narrative ». C'est précisément ce qui se remarque dans le développement du thème de l'africanisation de l'Église chez Malula. L'étape de la préfiguration correspond ici au saisissement initial par lui de la situation de crise des discours et de l'agir de l'Église et des circonstances conflictuelles sociales, culturelles et politiques. En effet, la formulation ou, mieux, la reprise par lui du thème de l'*africanisation* comme mise en récit témoigne d'une précompréhension de la situation de rencontre extrêmement complexe de plusieurs réalités : les ruptures opérées par l'évangélisation des peuples africains; la très longue histoire de domination africaine par l'Occident et son impact sur leurs traditions socio-culturelles et religieuses; la situation chaotique qui ébranlait le Congo indépendant et l'incidence continue qu'elle a eue sur le tissu social, politique et ecclésial.

Il est clair que lorsque Malula emploie pour la première fois le terme « africanisation » en 1959 dans un message à l'occasion de sa nomination comme vicaire apostolique auxiliaire de Léopoldville il a une précompréhension du contexte ecclésial, social, politique et culturel de l'époque. En effet, la reprise par lui du concept d'africanisation, durant cette première phase de sa réflexion, se situe au croisement d'une situation de crise d'identité collective dont l'enjeu était multiple : crise d'identité des peuples congolais dans leur rapport avec leur histoire et leur passé, crise politique et socio-culturelle induite par le fait colonial et par l'ébranlement politique et social de l'après l'indépendance du Congo, crise du langage

¹⁸⁴ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 89.

¹⁸⁵ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 87.

(des symboles, des images et des représentations) et de l'agir de l'Église dans ce contexte d'une extrême complexité. Ces événements acquièrent, dans sa réflexion, la dimension d'événements fondateurs dont il importe de se souvenir et de raconter la trame.

Même si, sur le plan ecclésial, il lui était sans doute difficile d'appréhender pleinement l'impact de ces événements et de saisir nettement leur problématique, leurs défis ainsi que leurs enjeux, Malula avait néanmoins une certaine familiarité avec cette situation d'une rare complexité. La question devenait de plus en plus lancinante pour lui : en fonction du passé qui les ont faits, quel espoir était permis à ces peuples et quel avenir réservé à l'Église en une Afrique qui vivait des mutations socio-politiques, économiques, idéologiques et culturelles prodigieusement accélérées ? Sans avoir des réponses, Malula entrevoyait, à tout le moins, que la solution passait par une révision fondamentale des discours théologiques et, même, politiques donnés jadis pour acquis.

Ce qui s'est imposé à Malula c'est la nécessité d'entrer dans l'intelligence du fait colonial, de comprendre notamment comment l'impact de cet événement, son influence et ses pressions ont été ressentis, transformés, intégrés ou rejetés par les peuples africains qui les ont vécus ou subis à travers une histoire particulièrement brutale et traumatisante. Il a voulu comprendre les effets immédiats de ces événements sur l'univers propre de ces peuples, c'est-à-dire sur leurs structures sociales, politiques et culturelles. Mais, au lieu de les saisir sous le mode d'une fatalité, il les a, au contraire, appréhendés comme un *kairos*, comme la préfiguration d'un possible. Ainsi, dans sa première phase, sa réflexion s'est nourrie d'expériences puisées aux sources les plus diverses de la vie de ses contemporains. Partageant leur expérience humaine, il a aussi partagé leur perception de la réalité. Le moins que l'on puisse dire est qu'il y a eu une prise de conscience embryonnaire par Malula au sein de cet ensemble complexe et disparate.

Le thème de l'*africanisation de l'Église* a été « élaboré » à partir de ces événements qui ont caractérisé la vie du peuple congolais. Ils constituent en quelque sorte la matière première à partir de laquelle ont pris forme ses histoires, faite non seulement de ses souffrances, mais aussi de ses actions. Le

génie de Malula consistera à réinterpréter ces histoires et ces événements en les racontant. Leur mise en récit par lui révèle la force d'appropriation et d'actualisation qui lui a permis d'accompagner le peuple congolais aussi bien dans la construction de sa propre histoire de vie.

5.1.2. L'africanisation de l'Église comme une mise narrative en intrigue : l'étape de la *configuration*

L'étape de la configuration réfère à la mise en récit proprement dite. Rappelons encore une fois cette assertion de Ricoeur : « Un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même »¹⁸⁶. C'est en racontant l'histoire de sa vie et en croisant d'autres récits historiques qu'une communauté se donne collectivement une « identité narrative ». L'étape de la configuration suggère l'idée qu'on ne peut parler d'une vie humaine, individuelle ou collective, comme d'une histoire que par des histoires racontées à son sujet. La configuration est « la dimension [...] proprement dite, grâce à laquelle l'intrigue transforme les événements *en* histoire »¹⁸⁷. C'est l'étape de la mise en intrigue à la fois des événements, des actions et des personnages.

À partir des éléments reçus de l'herméneutique de Ricoeur, nous nous proposons maintenant de démontrer que le thème de l'africanisation de l'Église répond à une exigence de configuration. À la différence de la première étape, où Malula n'avait qu'une précompréhension du sens des événements fondateurs mentionnés plus haut, de leurs défis et de leurs enjeux, à partir du concile et surtout à la faveur des approfondissements reçus de ses déterminations théologiques et ecclésiologiques, il a entrepris de « prendre ensemble » ces événements historiques pour en comprendre les interactions. Cette « mise ensemble des événements », que Paul Ricoeur appelle la « mise en intrigue » ou « la mise en récit », a

¹⁸⁶ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 3, p. 357.

¹⁸⁷ RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 103 et 113.

conduit Malula à les ordonner en une histoire, c'est-à-dire à les organiser en une totalité intelligible¹⁸⁸. Le fait, pour lui, de raconter ces événements permet précisément d'opérer la médiation entre ce qui était considéré comme des « occurrences singulières » et ce qui devient une histoire racontée.

À cet égard, on peut dire que le thème de l'*africanisation* de l'Église devient chez Malula, à partir du concile Vatican II, une sorte de mise en intrigue, c'est-à-dire un projet impliquant des acteurs, des buts, des moyens, des circonstances, et se définissant comme « africain ». En tant que mise en intrigue, ce thème interroge le rapport que les peuples du Congo ont entretenus avec leur histoire, particulièrement avec l'histoire de leur relation aux autres (les missionnaires et le monde occidental). Il voudrait surtout indiquer que, malgré le paradoxe de ces événements dans leur singularité et diversité, l'histoire du peuple congolais se laisse suivre selon une trame. Comprendre la trame de cette histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à telle ou telle conséquence. Dans cette deuxième étape « configurante », le thème de l'*africanisation* se comprend comme un agencement organisé et significatif d'événements vécus et racontés pour faire de l'intelligible.

Fondamentalement, l'étape de la configuration comprise dans le thème de l'*africanisation* de l'Église postule et révèle le fait notamment que les personnages historiques, considérés jadis comme des sujets de second rang, deviennent des protagonistes de l'intrigue (ecclésiale); ils sont donc surélevés au-dessus de leur rôle empirique d'agents accidentels afin de devenir les figures constitutives d'une aventure. Il y a configuration des personnages à la mesure de la configuration de l'histoire à laquelle ils contribuent.

Dans plusieurs écrits de Malula dont le style est davantage narratif que rhétorique - particulièrement ses écrits à caractère autobiographique¹⁸⁹, les interviews¹⁹⁰, les études concernant la vie

¹⁸⁸ Voir RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 102.

¹⁸⁹ Voir entre autre MALULA, « L'évêque africain aujourd'hui et demain », dans *OCCM*, vol. 3, p. 87-106 ; MALULA, « Homélie lors du doctorat Honoris causa à Leuven, le 2 février 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 58-61 ; MALULA, « Homélie lors de la messe du jubilé de 25 ans de ministère épiscopal », dans *OCCM*, vol. 2, p. 66-70 ; MALULA, « L'évangélisation de l'Afrique et du Zaïre. Intervention au synode des Évêques à Rome, le 2 octobre 1974 », dans *OCCM*, vol. 2, dans *OCCM*, vol. 2, p. 196-198 ; MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre, 3 juin 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 203-206 ; MALULA, « Centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre, 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 206-210.

religieuse¹⁹¹ et des textes ayant trait à l'histoire de l'évangélisation du Congo¹⁹²- on voit bien que les événements racontés deviennent histoire et offrent aux peuples concernés (congolais) une expérience nouvelle du temps, une intelligence (et une identité) narrative inédite. Dans ces écrits, Malula pose les peuples d'Afrique comme les vrais sujets historiques auxquels appartient désormais la responsabilité de construire leur propre identité. Ainsi, par exemple, dans *Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre*, il écrit : « C'est pourquoi nous considérons notre passé avec un regard sympathique et critique pour bien gérer le présent concret en vue de fonder l'avenir »¹⁹³. Aussi dans les histoires que Malula raconte sur lui-même et sur les peuples concernés, l'identité narrative se construit-elle et assure-t-elle la permanence d'un *soi* ecclésial à travers des changements. L'histoire de vie permet aux sujets de se comprendre, c'est-à-dire de « prendre ensemble » les événements et les rencontres ayant jalonné leur histoire, dans un contexte certes déterminant, mais dans lequel une marge de manœuvre propre leur est laissée, et d'en faire un récit. Mais, la mise en intrigue a pour but l'innovation ou la création (l'imagination) ou encore la « refiguration » de l'expérience humaine. C'est la tâche de la troisième étape.

5. 1. 3. L'africanisation de l'Église comme une nouvelle compréhension de soi : l'étape *refigurative*

L'étape de la *refiguration* équivaut, chez Malula, à l'acte d'appropriation critique du message évangélique et de l'héritage chrétien dans le contexte déterminé de l'Afrique. À travers l'expression *africanisation de l'Église*, la réflexion de Malula s'apparente à un travail herméneutique dont la visée

¹⁹⁰ « Culture africaine et message chrétien. Interview réalisée en 1963 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 71- 75 ; « Pourquoi suis-je chrétien ? », dans *OCCM*, vol. 2, p. 75- 80 ; « Pleins feux sur le cardinal Malula », dans *OCCM*, vol. 2, p. 80-90 ; « Interview au journal Salongo, le 14 février 1981 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 100-104 » ; « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », dans *OCCM*, vol. 2, p. 105-110 ; « Le cardinal Malula par lui-même, 1984 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 114-131.

¹⁹¹ Nous nous limiterons à MALULA, « Vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon l'esprit de son fondateur, 1982 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 231-242.

¹⁹² Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 115-125 ; « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 49-56 ; « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », p. 81-71.

¹⁹³ MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 115.

théologique consiste en l'appropriation du sens du message évangélique par le lecteur¹⁹⁴. On sait que chez Ricoeur la refiguration correspond à la « lecture d'un texte » (un texte pouvant être aussi bien une action, un événement, une expérience humaine, des circonstances socio-historiques, etc.), celle-ci étant un acte à la fois de réception et de création. En effet, lire, c'est, écrit-il, interpréter pour comprendre. Comprendre un texte c'est « se comprendre » devant le texte. En empruntant le langage herméneutique de Paul Ricoeur, nous pouvons dire que pour Malula la saisie du message évangélique par une communauté humaine, située dans un contexte déterminé, en l'occurrence l'Afrique, n'est possible qu'à travers la médiation d'une interprétation¹⁹⁵, c'est-à-dire d'une appropriation du sens de ce message par le destinataire. La notion de *refiguration*, contenue dans le thème de l'africanisation, se trouve exprimée dans cette citation : « [...] aujourd'hui les Africains évangélisent les Africains »¹⁹⁶.

Qu'est-ce que cette affirmation voudrait bien dire, si ce n'est que, pour reprendre ses mots, « les Africains montent sur la scène de l'évangélisation avec l'héritage de leur culture, avec leur vision du monde, de Dieu, de l'homme, leur propre conception de l'au-delà ou leur eschatologie. Pareil changement implique nécessairement une dimension critique de l'évangélisation, dans son contenu et dans ses méthodes »¹⁹⁷. Autrement dit, l'intelligence de l'Évangile est inséparable de la compréhension des hommes et femmes dans leur condition historique. Méconnaître le sujet et son historicité, c'est courir le risque de rendre le message inintelligible et anhistorique. L'on comprend alors le sens de ces mots célèbres de Malula : « Hier, les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique; aujourd'hui les Négro-africains vont

¹⁹⁴ L'appropriation est selon Ricoeur la relation dialectique entre le monde du texte et celui du lecteur. Elle est l'acte de compréhension et, plus précisément, de compréhension de soi.

¹⁹⁵ Face aux interrogations incessantes des populations congolaises sur l'Église, sur sa nature et sa mission, écrit Malula, « Les africains s'interrogent alors si leurs richesses religieuses n'égalent pas les valeurs occidentales ». « Quelques africains se demandent s'il ne faut pas dans le christianisme tel qu'il est présenté, laisser de côté ce qui est purement occidental et garder ce qui est divin. » Malula invitait à un réexamen du contenu de la foi à la lumière des défis de l'époque. Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26-27.

¹⁹⁶ MALULA, « *L'Église à l'heure de l'africanité* », dans *OCCM*, vol. 3, p. 51.

¹⁹⁷ MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 116.

africaniser le christianisme »¹⁹⁸. Cette citation renvoie à la notion de la responsabilité du soi. En d'autres termes, l'africanisation signifie l'inscription dans le temps de l'identité narrative des Africains et leur reconnaissance comme de principaux agents de l'évangélisation dans le contexte de l'Afrique. L'africanisation est aussi une exigence de conversion¹⁹⁹ et de discernement²⁰⁰ impliquant l'importance de poser en des termes nouveaux les questions concernant les véritables agents de l'évangélisation (africains) et un langage propre (un nouveau discours théologique) pour traduire les données de la révélation chrétienne²⁰¹.

Pour mieux explorer davantage la dimension *refigurative* du thème de l'africanisation de l'Église chez Malula, reportons-nous une fois de plus à la conférence intitulée *L'Afrique à l'heure de l'africanité*. En effet, dans cette conférence, Malula définit son projet de l'africanisation de l'Église comme une exigence de « double [...] fidélité : fidélité à l'Esprit Saint et fidélité à l'Afrique »²⁰². Il écrit à ce sujet : « Pour atteindre l'objectif visé (l'africanisation de l'Église) et réussir, cette révolution doit s'opérer dans un double mouvement de fidélité: fidélité à l'Esprit Saint et fidélité à l'Afrique »²⁰³. Le thème de l'*africanisation* nous conduit ainsi à découvrir un *soi ecclésial* tendu entre la fidélité au Christ et la fidélité à l'historicité africaine, un *soi*, pour reprendre son expression, « authentiquement africain et authentiquement chrétien ». Face à ce qu'il appelle la « double fidélité », son effort consistera dès lors à rechercher les conditions d'émergence

¹⁹⁸ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

¹⁹⁹ Voir MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 54.

²⁰⁰ Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 116.

²⁰¹ Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 116.

²⁰² MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 56. Notons que cette expression revient de façon itérative et se trouve formulée diversement dans ses écrits. Ainsi il parle aussi bien de la « fidélité au Christ, à son Église, et fidélité à l'Afrique » que de l'« amour pour le Christ et pour l'Afrique », ou encore de la « passion pour le Christ et pour l'Église ».

²⁰³ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 56: « L'esprit Saint, en effet, agit aujourd'hui comme hier. Nous croyons en cette action de l'Esprit de Dieu dans le monde et singulièrement dans l'Église de Dieu. C'est là une certitude de foi catholique. Hier les missionnaires ont christianisé l'Afrique. L'Esprit de Dieu était avec eux. Nous croyons aussi aux potentialités des Africains. Aujourd'hui, les négro-africains sont appelés à africaniser le christianisme. Le même Esprit de Dieu sera avec eux. » Le thème de l'africanisation implique donc cette double dimension : il cherche à maintenir ensemble l'expérience initiale de l'événement Jésus de Nazareth (de son incarnation à sa mort-résurrection et des interprétations successives de cet événement depuis les premiers chrétiens devenues la Tradition) et l'expérience historique propre d'un peuple dans un contexte historique déterminé. La référence à l'*Afrique* contenue dans le terme *africanisation* indique un mouvement de re-ouverture et de re-visitation de la mémoire vivante des peuples d'Afrique en vue de dégager leurs potentialités en rendant leurs attentes plus larges et leur expérience ecclésiale toujours plus vivante.

d'un *soi croyant* accordé aussi bien au Christ qu'à sa propre expérience historique concrète. Rappelons ici que pour Ricoeur, le sens le plus profond de l'identité individuelle ou collective réside « dans la permanence de la fidélité [du sujet] à la parole donnée »²⁰⁴. Autrement dit, c'est à travers « la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée »²⁰⁵ que le sujet construit sa véritable identité. Revenons à Malula pour constater que l'enjeu à cet égard est immense, car il s'agit pour une communauté ecclésiale dans le contexte de l'Afrique, d'être fidèle à la fois à l'Esprit Saint qui sous-tend l'Évangile et à l'expérience historique des peuples concernés.

Le thème de l'africanisation de l'Église joue donc sur ce double registre. D'une part, sur la fidélité à l'Esprit qui anime l'Évangile et soutient ses interprétations successives à travers l'histoire. D'autre part, il opère à partir de la fidélité à l'expérience historique des hommes et femmes appartenant à l'espace socio-culturel africain. L'objectif de Malula, à travers l'usage de ce thème, consiste précisément à rendre fécond ce cercle herméneutique. D'un côté, il indique à la fois la fidélité à l'Évangile et le risque théologique et ecclésiologique de son interprétation. D'un autre côté, il déploie l'idée de fidélité aux traditions culturelles africaines. Il ne s'agit pas ici de fidélité au sens de repli identitaire ni de fascination aveuglante face à un modèle culturel au point de s'encombrer du passé, mais au sens de mémoire créatrice. L'intrigue du thème de l'« africanisation de l'Église » - contenu dans les deux termes, *Afrique* et *Église* - consiste ainsi à réinterpréter les deux registres et à rendre féconde et créative leur dialectique en vue de l'émergence d'un soi ecclésial responsable.

Le terme « fidélité » évoque donc chez Malula plus qu'une quelconque « soumission »²⁰⁶ à la lettre de l'Évangile ou une quête identitaire à travers un arc-boutement aux valeurs dites « africaines ». Il renvoie en revanche, pour le citer, à la « fidélité active »²⁰⁷. Le terme « active » est lourd de sens : il suggère l'idée

²⁰⁴ RICOEUR, « L'identité personnelle et l'identité narrative », p. 148.

²⁰⁵ RICOEUR, « L'identité personnelle et l'identité narrative », p. 148.

²⁰⁶ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

²⁰⁷ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

de créativité, d'imagination et souligne le rôle du sujet historique. Il indique par ailleurs la capacité du sujet historique à « se maintenir » de façon créative dans la promesse, dans la parole donnée. L'enjeu d'imaginer des « Églises authentiquement africaines » réside exactement dans cette dialectique : fidélité à l'Évangile comme force créatrice et fidélité à la communauté historique humaine comme communauté interprétante de l'Évangile à partir des défis du contexte.

On le voit, au cœur de l'expression *africanisation de l'Église* se trouve exprimée toute la problématique de l'actualisation du message évangélique dans l'horizon historique du sujet (lecteur). Par conséquent, elle évoque chez lui l'urgence pour l'Église en Afrique, non seulement d'exposer la vérité objective de la révélation à un peuple donné situé dans le contexte particulier de l'Afrique, mais encore de l'amener à en saisir le sens à partir de son horizon socio-culturel, politique et religieux. Autrement dit, la vérité de la révélation, annoncée par l'Église, reste inintelligible tant qu'elle ne rejoint pas ses destinataires dans leur condition historique²⁰⁸.

Il est clair que l'essentiel de la réflexion de Malula, contenu dans l'expression *africanisation de l'Église*, se trouve, à notre avis, exprimé dans ce qu'il conçoit comme l'urgence d'« imaginer un autre mode de présence », plus exigeante peut-être et plus évangélique, pour l'Église »²⁰⁹ en Afrique. Malula se livre ainsi à un véritable travail herméneutique de déchiffrement du sens de l'Église et du message dont elle est le témoin privilégié. L'intérêt pour lui d'« imaginer » un nouveau mode de présence pour l'Église répond à une double exigence : d'un côté, la référence à l'expérience chrétienne primordiale; d'un autre côté la référence à l'expérience historique des hommes et femmes auxquels s'adresse ce message²¹⁰.

²⁰⁸ Dans l'analyse du développement du terme africanisation, nous avons montré que pour Malula, l'avènement d'une Église à « visage africain » est indissociable d'un triple refus : refus d'appréhender la démarche missionnaire et la démarche colonialiste comme étant complémentaires ; refus de réduire l'Église à un corps de vérités surnaturelles éternellement révélées dont il suffit de démontrer l'évidence aux peuples dits « païens ». Refus enfin de tenir pour rien l'histoire des peuples auxquels on s'adresse.

²⁰⁹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 55.

²¹⁰ Paul RICOEUR, « L'imagination dans le discours », p. 210-214. L'auteur y expose de manière précieuse et pertinente la mise en oeuvre de l'imagination dans la théorie de la métaphore.

De ce qui précède, il est permis de penser que le détour métaphorique qu'emprunte la réflexion de Malula à travers l'expression *africanisation de l'Église*, consiste à donner à l'Église en Afrique, selon la féconde expression de Ricoeur, « un corps, un contour, un visage » nouveau. Dans la mesure où l'imagination invite à « voir comme », imaginer l'Église *comme* africaine ou comme « négro-africaine », tient justement du rôle ultime de la métaphore qui « n'est pas seulement de diffuser le sens dans divers champs sensoriels, mais de « susciter le sens »²¹¹ dans un contexte nouveau.

En ce sens, en nous inspirant du titre du livre de Ricoeur par lequel nous avons ouvert cette section, nous pourrions dire que pour Malula, le *soi ecclésial* qui se découvre à travers le thème de l'*africanisation de l'Église* est un *soi-même comme un autre*, c'est-à-dire un *soi* qui, à chaque étape de son histoire, est le *même* et *différent*. Il s'agit d'un *soi* dont l'identité n'est jamais donnée une fois pour toute, dont le contours n'est pas défini dans un ailleurs, mais dont l'identité s'écrit et s'effectue dans la dynamique du temps, à la rencontre des expériences historiques, par la médiation du langage et des récits²¹². Donc, si l'engendrement de l'Église africaine doit se faire dans une certaine continuité (fidélité à l'Évangile et à l'imaginaire socio-culturel des traditions africaines), il n'en demeure pas moins qu'il ne se réalisera pas sans déchirement, sans discontinuité, car il faut bien reconnaître que l'irruption de l'Évangile dans une culture ne va pas sans provoquer de « crise »²¹³.

Dans l'optique de Malula, *africaniser l'Église* n'a rien d'un travail d'accommodation ou de « folklorisation » ou encore d'adaptation superficielle. Il s'agit au contraire de l'exigence de refonder l'Église et sa mission dans un contexte déterminé. Le thème de l'*africanisation de l'Église* renvoie plutôt à

²¹¹ RICOEUR, « L'imagination dans le discours », p. 213. En nous appuyant sur Ricoeur, il est possible de comprendre que la théorie de l'africanisation de l'Église de Malula comporte une dimension métaphorique vive, car elle ouvre à un nouvel effet de référence et à la fécondité du langage de re-décrire la réalité de l'Église dans le contexte de l'Afrique. C'est dans l'imaginaire, affirme Ricoeur, que « j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du 'je peux' » ; voir RICOEUR, « L'imagination dans le discours », p. 218. Voir John Van Den HENGEL, *The Home of Meaning. The Hermeneutics of the Subject of Paul Ricoeur*, Washington, D.C.: University Press of America, 1982, p. 75-93.

²¹² RICOEUR, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 29 : « Il n'est pas de compréhension de soi, écrit Paul Ricoeur, qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes. »

²¹³ Voir à ce sujet René SIMON, *Éthique de responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 275-295.

l'idée de configuration de l'Église et contient l'affirmation selon laquelle la Parole, dont l'Église est servante et témoin, comporte une force critique qui, ouvrant au mystère insondable du Dieu révélé en Jésus-Christ, ouvre aussi au mystère des peuples africains dans la diversité et la richesse de leur condition historique.

Dans les deux prochains chapitres, nous montrerons suffisamment que l'organisation par Malula des ministères dans l'Église locale de Kinshasa, l'urgence de refonder la mission de l'Église à partir des situations où la dignité humaine est en péril, la création d'une liturgie correspondant à l'imaginaire socio-culturel africain ou encore la fondation par lui d'une communauté religieuse « authentiquement africaine », sont autant de tentatives qui répondent à cet impératif théologique de la constitution d'un *soi ecclésial* authentiquement africain. En attendant, dans la section qui suit, nous chercherons à résoudre un problème que suscite la formulation par Malula du thème de l'*africanisation de l'Église*. Ce thème, ne se confond-il pas avec la théorie politique de l'*authenticité africaine* développée par Mobutu?

5. 2. Africanisation de l'Église et l'idéologie politique de l'« authenticité africaine »

Le thème de l'africanisation de l'Église suscite en effet une question : on a objecté qu'elle nourrit une affinité idéologique avec la théorie politique de l'« authenticité zaïroise » développée par Mobutu²¹⁴. Cette section a pour ambition de prendre en charge cette objection. Pour mieux préparer la discussion, indiquons dès l'abord que la théorie de l'« authenticité zaïroise » fut lancée par Mobutu en 1971. Il la

²¹⁴ Né le 14 octobre 1930 et mort le 7 septembre 1997, connu antérieurement sous le prénom de *Joseph-Désiré*, Mobutu a été le second président du Congo de 1965 à 1997 (le pays ayant été rebaptisé Zaïre de 1971 à 1997). Il instaure un régime autoritaire à parti unique, le Mouvement Populaire pour la Révolution, et en devient le Maréchal-Président. Un de ses souhaits a été dès le début de sa présidence que le Congo (débaptisé Zaïre) retrouve sa culture profonde. C'est alors qu'il lança sa politique de la *zaïrianisation* impliquant l'idée de la décolonisation culturelle. Il change le nom du pays, de Congo en Zaïre en 1971, il impose un costume traditionnel en créant une version zaïroise du costume occidental (*l'abacost*, c'est-à-dire à bas le costume) et il oblige les zaïrois à choisir un nom africain, ce qu'il fait lui-même en devenant *Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Zabanga*, c'est à dire « *Mobutu le guerrier qui va de victoire en victoire sans que personne ne puisse l'arrêter* ». Sur la relation entre l'Église et l'État congolais, lire : Flavien NKAY MALU, « L'Église catholique, le peuple et l'État dans la République Démocratique du Congo », dans Philippe DELISLE et Marc SPINDLER, éd., *Les relations Églises-État en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Karthala, 2003, p. 276-307.

définit comme « une prise de conscience du peuple zaïrois et africain de recourir à ses propres sources, de rechercher les valeurs de ses ancêtres afin d'apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel. C'est son refus d'épouser aveuglément les idéologies importées »²¹⁵. Si le « retour » d'abord, puis le « recours » à l'authenticité évoquait généralement la sauvegarde de la culture africaine, la recherche et la cristallisation de l'identité culturelle du peuple congolais²¹⁶, il reste que, dans la pratique, cette idéologie préconisait plusieurs choses. Ainsi déjà en 1967, elle préfigurait l'obligation faite par Mobutu aux sociétés étrangères installées au Congo d'y transférer leurs sièges sociaux²¹⁷. En 1971, elle impliquait le changement du nom du pays et du fleuve (le pays Congo et le fleuve Congo devinrent pays et fleuve Zaïre); en 1972, le rejet de noms et prénoms étrangers et chrétiens pour les personnes et les villes. En 1974, l'authenticité donna lieu à la fameuse politique de la « zaïrianisation » avec, en ligne de mire, l'introduction du terme « citoyen » en lieu et place de « monsieur » ou d'« excellence » et la « révolution » de la tenue vestimentaire, dont le remplacement de la costume occidentale par la nouvelle tenue vestimentaire « l'abacost » (abas le costume)²¹⁸.

Or dans certains écrits de Malula, sa réflexion sur l'africanisation semble indiquer une proximité sémantique avec la théorie de l'authenticité. Par exemple, dans le texte d'une conférence préparatoire au synode des évêques de 1974, on peut lire : « L'Église de nos pays est à l'heure de l'authenticité et du retour à nos valeurs traditionnelles positives pour notre temps. Ainsi poser le problème de l'Évangélisation dans nos pays, c'est poser le problème de la spécificité, de la nouveauté du christianisme pour nos pays »²¹⁹. Malula semble même soutenir cette politique qui, selon lui, « donne priorité à la révolution

²¹⁵ BUANA KABUÉ, *L'Expérience zaïroise*, Paris, éd. ABC, 1976, p. 203; lire aussi MUKULUMANYA wa N'GATE ZENDA, « Authenticité, mythe ou idéologie », dans *Authenticité et développement. Colloque national sur l'authenticité. Kinshasa 14-21 septembre 1981*, Paris, Présence Africaine, 1982, p.65-94; MUMBANZA mwa BAWELE, « Authenticité, histoire et développement », dans *Authenticité et développement*, p. 149-180; NGANGURA KASOLE, « Authenticité, la culture et le développement », dans *Authenticité et développement*, p. 231-246.

²¹⁶ Voir *Authenticité et développement*, p. 21-33.

²¹⁷ Voir *Authenticité et développement*, p. 25.

²¹⁸ Voir *Authenticité et développement*, p. 28-29.

²¹⁹ MALULA, « Préparation du Synode sur l'Évangélisation », p. 194-195.

culturelle destinée à rendre une âme zaïroise à l'ensemble de toute la population »²²⁰. Dans la même veine, il paraît défendre de façon soutenue la politique de l'authenticité, laquelle serait gage de liberté : « Liberté dans la communauté politique et liberté dans l'Église. C'est, pour les Africains, un même fait et un même problème fondamental »²²¹.

Au regard de ces affirmations de Malula, quelques questions s'imposent : quel rapport le thème de l'africanisation entretiendrait-il avec celui de l'authenticité africaine formulée par Mobutu ? Y aurait-il un rapport de filiation ou encore une collusion sémantique entre les deux thèmes ? La lecture des écrits de Malula nous entraîne en effet dans des zones où le terme *africanisation* semble entretenir un air de familiarité avec celui de l'authenticité²²². La formulation du titre de sa conférence en 1973, *L'Église à l'heure de l'africanité*, n'aurait-il rien à voir avec l'idéologie de l'authenticité lancée deux ans plus tôt par Mobutu ? Si cette convergence n'est pas fortuite, à tout le moins elle donne à penser sur la collusion de sens possible entre africanisation et authenticité.

Face à cette situation, il a fallu que nous relisions les écrits de Malula. Or ceux-ci nous renseignent qu'il a utilisé pour la première fois le terme « authentique » en 1958 afin d'indiquer l'urgence pour l'Église « d'adapter l'Évangile à l'âme africaine »²²³. En 1961, il rêvait déjà de « fonder une congrégation proprement et authentiquement africaine »²²⁴. Durant le concile, l'une de ses attentes était justement de « voir l'Église rencontrer l'homme noir dans son authenticité »²²⁵. En 1965, revenant sur son projet de fondation d'une congrégation religieuse africaine, dans l'optique de l'africanisation de l'Église il indique que

²²⁰ MALULA, « L'Évangélisation de l'Afrique et du Zaïre », p. 196. Il faut cependant situer ce texte après le conflit entre Malula et Mobutu.

²²¹ MALULA, « L'Évangélisation de l'Afrique et du Zaïre », p. 196.

²²² En fait, une telle familiarité se remarque chez d'autres théologiens. Voir par exemple : BOKA di MPASI LONDI, « Éclosion des jeunes Églises face à leur authenticité », dans *Telema* (avril 1975), p. 48-56.

²²³ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 27 : « Au point de vue liturgique, à part quelques essais sporadiques, l'adaptation est encore au point mort. Avec le renouveau liturgique, nous avons espoir que les portes de l'Église s'ouvriront et nous louerons le Seigneur avec nos chants authentiques et nos instruments authentiquement indigènes. »

²²⁴ MALULA, « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de sœurs congolaises. Léopoldville 1965 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 51.

²²⁵ MALULA, « Deuxième session du Concile Vatican II », p. 153.

les religieuses de la nouvelle congrégation vivraient « en authentiques africaines. Sans rien perdre de leur africanité ni de leur authenticité »²²⁶.

Ces brèves références suffisent à montrer qu'à la vérité lorsque Malula utilise pour la première fois le terme authenticité en lien avec sa théorie de l'africanisation de l'Église, Mobutu n'était pas encore connu de la scène politique congolaise. Pour la petite histoire du rapport entre les deux concepts, notons que la formulation de la théorie de l'authenticité par Mobutu se situe chronologiquement après celle de l'africanisation par Malula. En outre, lorsque, en février 1971, Mobutu promulgue sa politique idéologique de l'authenticité interdisant l'usage des prénoms catholiques d'origine occidentale afin de les remplacer par des noms « authentiquement africains », Malula apparaîtra comme le chef de file de l'opposition à cette politique. Dans une lettre circulaire, il appela les prêtres et les chrétiens de son diocèse à résister à la rhétorique de l'authenticité, car selon lui elle masquait une idéologie dictatoriale²²⁷. On sait aussi que pour marquer son opposition à la politique de l'authenticité dont l'une des composantes était l'obligation de suppression de noms chrétiens, Malula sera le seul qui, au Zaïre, continuera à s'appeler Joseph Albert.

Sur le plan de la méthode, comme l'ont indiqué plusieurs critiques, la théorie de l'authenticité est une idéologie politique qui, sous le couvert d'un combat contre l'impérialisme occidental, avait pour objectif premier de légitimer le pouvoir totalisant de Mobutu²²⁸. Pour ce dernier, faire de la politique au Congo, c'était tenir avant tout un discours nationaliste. Mais au-delà des mots, ce n'était qu'un habillage pour mieux cacher une dictature en émergence. En revanche, le thème de l'africanisation de l'Église, du moins

²²⁶ MALULA, « Les filles de Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, âmes africaines consacrées au Christ, 1965 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 64.

²²⁷ Voir WAMU OYATAMBWE, *Église catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre. A quête démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 40 ; Philippe B. KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, p. 303. Au sujet du différend entre Mobutu et Malula, et entre l'État colonial et l'Église, voir chapitre quatrième et l'annexe B. Aussi pour Malula, loin d'être un travail d'antiquaire et une idéologie masquant une imposture dictatoriale, l'authenticité exigerait un rapport à la fois sympathique et critique vis-à-vis des cultures des peuples.

²²⁸ Voir notamment Philippe B. KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre*, p. 297-308 ; Cléophas KAMITATU, *La grande mystification du Congo-Kinshasa*, 2^e édition, Paris, Maspero, 1971. Pour une étude critique des idéologies politiques et culturelles post-coloniales, voir MBONIMPA, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.

tel que formulé par Malula, se présente comme un travail herméneutique qui prend en compte à la fois le passé, le présent et l'avenir d'une communauté chrétienne, à la lumière de l'Évangile, sans en esquiver les questions vitales et leurs enjeux. Alors même que la politique de l'authenticité formulée par Mobutu impliquait nécessairement le refus de toute altérité²²⁹ et aboutissait, sans conteste, à un cercle vicieux, l'africanisation de Malula envisage au contraire une dialectique selon laquelle l'identité n'est pas une réalité donnée à l'avance qu'il suffirait de garder, mais elle se construit d'une manière créatrice dans la dialectique entre le même et l'altérité. L'africanisation de l'Église, selon Malula, implique un travail d'interprétation qui doit conduire à la *compréhension de soi* et donne à penser sur la manière dont l'Église devrait se dire et agir face aux paramètres de l'historicité des hommes et femmes situés dans l'espace africain.

Compte tenu des arguments avancés, la thèse d'une filiation possible du thème de l'africanisation de l'Église par rapport à la théorie de l'authenticité ne tient absolument pas.

²²⁹ En 1974, la politique de la « zaïrianisation » préconisait l'étatisation des entreprises. Il en résulta le départ forcé de tous les occidentaux du Zaïre.

Conclusion

À quoi le thème de l'africanisation de l'Église donne-t-il à penser ? Telle a été la question qui a guidé notre réflexion dans ce chapitre. Même si, à ce jour, la rareté des sources ne permet pas de reconstituer historiquement sa genèse et ne conduit que difficilement à restituer le cadre exact de sa formulation, nous avons néanmoins pu découvrir que le verbe « africaniser » a été forgé dans le sillage du contexte coloniale. Quant à l'émergence du terme africanisation, le rôle des facteurs sociaux et politiques, induits par la colonisation, est entré en jeu dans sa formulation et son développement.

Repris dans le discours théologique de Malula, il évoque tout d'abord la réalité de l'« indigénisation » des cadres ecclésiaux et de l'« adaptation » du message évangélique à l'univers culturel africain. Puis, à partir du concile Vatican II, il acquiert dans ses écrits un développement sémantique plus large. Mais en raison de critiques dont ce thème a été l'objet, il nous est apparu nécessaire de le revisiter dans une démarche herméneutique. En prenant appui sur la démarche herméneutique philosophique et théologique, nous avons réalisé que la lacune la plus considérable de ces critiques consiste à n'avoir pas perçu l'immense travail herméneutique à son arrière-plan. Or ce n'est pas seulement une dimension importante, parmi d'autres, qui a été ainsi omise, mais une problématique entière, à savoir celle de l'expression de la foi là où l'Évangile est semencé dans l'expérience historique des peuples d'Afrique.

Ainsi en remettant en chantier le thème de l'africanisation chez Malula à partir de l'approche herméneutique - particulièrement à partir de la question de la constitution de l'identité du soi dans la triple dimension *préfigurative*, *configurative* et *refigurative* -, nous avons eu une excellente occasion d'explorer ses virtuosités sémantiques et sa portée théologique. Aussi avons-nous compris que ce thème évoque chez lui l'idée selon laquelle, lorsqu'une communauté humaine africaine accueille le message évangélique, cette rencontre doit inaugurer un nouvel espace de construction de son identité et de son destin. Dès lors,

l'identité n'est plus à comprendre comme une réalité statique, encore moins comme un éternel retour vers un passé immémorial. Au contraire, parce que l'existence d'une communauté chrétienne est faite d'un ensemble d'événements, son identité se construit jour après jour.

L'africanisation de l'Église évoque précisément cette prise de conscience historique de la confrontation entre deux héritages (chrétien-occidental d'une part, et socio-culturel africain de l'autre), laquelle exprime à l'arrière-plan le travail herméneutique de construction de l'identité d'une communauté dans une mise narrative en intrigue. L'africanisation indique comment, dans le contexte de l'Afrique, les communautés chrétiennes sont appelées à écrire leur histoire, sont invitées à donner un avenir à leur mémoire, sont conviées à devenir fondatrices selon l'Esprit. Comme l'écrivait Malula : « Dans ce contexte, la grande question qui se pose à l'Église en Afrique est de s'incarner, en tenant compte du génie propre de la culture africaine. Son ambition est de devenir une Église qui se tient debout par elle-même, en ce qui concerne sa liturgie et sa sacramentelle, ses ministres et ses ressources, son organisation et sa réflexion théologique. »²³⁰ Le thème de l'africanisation tel que formulé par lui contient l'affirmation que nous pourrions formuler de la manière suivante : l'appartenance des peuples situés en Afrique à la tradition chrétienne ou, plus exactement, à l'Église ne doit plus se faire d'une manière qui les constitue en leur épargnant d'avoir à se choisir. C'est au contraire en s'appropriant d'une façon personnelle ce qu'ils ont reçu collectivement qu'ils peuvent prétendre à des « identités » chrétiennes et ecclésiales africaines. Ce travail d'appropriation de l'Évangile n'est pas une simple application d'un Évangile qui serait à l'état pur dans la vie des hommes et des femmes, qui elle-même serait « fixiste ». Au contraire ce travail s'accompagnera souvent de la force critique et contestatrice de l'Évangile vis-à-vis des cultures en présence, de sorte que celles-ci seront constamment appelées à s'ouvrir à autre chose qu'à elles-mêmes²³¹. Tel est l'enjeu du travail herméneutique contenu dans le thème de l'africanisation de l'Église.

²³⁰ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du SCEAM, 1987 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 259.

²³¹ Voir à ce sujet Normand PROVENCHER, *Trop tard? L'avenir de l'Église d'ici*, Montréal, Novalis, 2002, p. 94-95.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'ÉGLISE REPENSÉE PAR MALULA À PARTIR DE L'ARTICULATION ENTRE LA DIMENSION LOCALE ET UNIVERSELLE

Nous avons vu au chapitre précédent que le thème l'africanisation de l'Église, central dans l'œuvre de Malula, ne consiste pas en une approche d'adaptation au sens d'une recherche des « convergences » entre l'Évangile et les « valeurs traditionnelles africaines ». Il ne repose pas non plus sur la compréhension de « l'Afrique » comme d'un ensemble des cultures à l'état pur qu'il suffit de retrouver et d'accorder à l'Évangile. Une telle piste relèverait d'un travail d'antiquaire comprenant l'identité comme une réalité déjà donnée à l'avance dans un passé lointain, qu'il suffirait d'appliquer au présent. Ce thème pose au contraire la question du sens de l'Église, de sa mission et de la force critique de l'Évangile dans un contexte déterminé. Le présupposé d'une telle approche a été que le rôle de l'Église (dans le contexte de l'Afrique), c'est de permettre à la mémoire africaine de libérer l'Évangile de la gangue idéologique du colonialisme et de la culture de l'Occident, et de provoquer dans le même souffle une imagination créatrice en vue du surgissement d'un *soi ecclésial inédit*, authentiquement évangélique et africain. Ce thème implique en outre l'idée de l'émergence d'un sujet ecclésial responsable et capable de (se) raconter l'histoire de sa vie et, d'être le mieux situé à poser la question du sens de cette vie et de sa mission¹.

Dans le prolongement de cette réflexion, nous voulons montrer dans le présent chapitre que Malula a commencé à penser l'Église et à articuler un discours synthétique sur elle, différent du discours missionnaire, lors du concile Vatican II. Nous avons qualifié ce travail d'œuvre de *refiguration*. Parmi les lieux théologiques de la *refiguration* de l'Église chez Malula, figure en bonne position sa manière de

¹ Comme nous le verrons, pour Malula, ce travail ne consiste pas en un *repli* identitaire ; c'est un travail de *construction* de l'identité. Sur le plan ecclésial, il s'élabore à partir de la complexité du réel, des oppositions internes, des tiraillements et des tensions que l'Église est appelée à vivre dans les espaces humains et socio-culturels africains où elle s'insère.

comprendre l'Église locale dans son rapport à l'Église entière. Sous-jacents à cette préoccupation se trouvent plusieurs enjeux dont celui de l'inscription du dessein de Dieu - de rassembler l'humanité en un seul peuple de frères et sœurs - dans les histoires particulières des hommes et femmes vivant en Afrique.

À ce sujet, nous postulons l'hypothèse selon laquelle cette tâche manifeste l'une des principales préoccupations de Malula dont l'enjeu est double : pastoral et théologique. L'enjeu pastoral concerne la capacité d'une Église locale à être sujet de droit et d'initiative dans son rapport avec l'Église entière et avec l'Église de Rome, et d'être témoin crédible dans l'annonce de l'Évangile. Il concerne aussi la capacité collective des Églises locales d'exercer en communion leur responsabilité avec les autres Églises et avec celle de Rome. L'enjeu théologique concerne la question de ce qu'est l'Église dans sa nature et ce qu'elle est au regard de l'impératif de sa réalisation dans la diversité des espaces humains, socio-culturels et géographiques.

Pour analyser avec précision notre hypothèse, nous nous limiterons dans ce chapitre à deux tâches du projet de Malula de *refigurer* l'Église, à savoir : d'une part la reconnaissance de l'Église locale et son articulation avec d'autres Églises et l'Église entière ; d'autre part l'inscription de l'Église dans le contexte déterminé de l'Afrique. Pour ce faire, nous avons divisé ce chapitre en trois parties. Dans la première partie, nous nous proposons de re-parcourir son itinéraire théologique, essentiellement à partir du concile Vatican II, en étant attentif à l'impact de celui-ci sur sa compréhension de l'Église. Ensuite, nous analyserons dans la deuxième partie sa manière d'articuler la relation entre les Églises locale et l'Église universelle. La troisième et la quatrième partie viseront respectivement l'étude des expressions controversées de l'« Église congolaise » et de l'« Église africaine », récurrentes dans ses écrits, à partir de leur articulation avec la réalité de l'Église locale, de l'Église régionale et de l'Église entière.

1. REPÈRES ÉCCLÉSIOLOGIQUES DE MALULA : L'ÉGLISE COMME ÉGLISE D'UN LIEU

Cette section voudrait étudier la réalité de l'Église telle que Malula la perçoit et surtout comprendre sa façon de concevoir sa réalisation dans divers espaces humains et socio-culturels. Nous commencerons cependant par retracer son ecclésiologie selon son vocabulaire.

1. 1. Une ecclésiologie retracée dans un vocabulaire plurivoque

Pour nommer la réalité de l'Église, Malula emploie une diversité d'expressions dont les plus en vue sont « Église locale », « Église particulière », « Église africaine », « Église universelle » et « Église catholique ». En parcourant même rapidement ses écrits, on est frappé par la récurrence de l'emploi de ces expressions. Elles apparaissent comme des expressions clés pour déchiffrer le regard qu'il porte sur la réalité de l'Église. Cependant, leur usage ne va pas sans soulever quelques questions dont la principale concerne leur sens. Autant il est difficile de trouver chez lui une définition systématique des expressions « Église africaine », « Église universelle » et « Église catholique », autant il manque une articulation claire, par exemple, entre l'« Église locale » et l'« Église particulière ». Dans certains de ses écrits, ces deux dernières expressions ont la même signification. Ainsi lorsqu'il écrit : « Chaque Église particulière ou Église locale doit s'efforcer de promouvoir la vie religieuse comme importante expression du témoignage chrétien »², les deux renvoient inévitablement à une même réalité, celle de l'Église diocésaine. Dans cette optique, il emploie de façon itérative les termes « notre Église locale [de Kinshasa] »³ ou quelques fois

² MAULA, « Nous avons fait quelque chose de nouveau, 1985 », dans *OCCM*, vol. 3, p.145. Par ces deux expressions : « Église particulière » et « Église locale », Malula entend en règle générale, dans la ligne du décret conciliaire *Christus Dominus*, l'Église d'un lieu dirigée par un évêque.

³ Cette expression est sans aucun doute la plus utilisée par Malula pour désigner l'Église locale de Kinshasa. Il parle dans ce cas aussi de « notre diocèse »; voir notamment MALULA, « Projets de création d'un centre pastoral », dans *OCCM*, vol. 4, p. 98 ; MALULA, « Lettre à tous ceux qui participent à la construction du Centre pastoral diocésain », dans *OCCM*, vol. 4, p.

« l'Église particulière [de Kinshasa] »⁴ et plus souvent l'« Église locale authentiquement africaine »⁵. Il se sert dans le même sens du pluriel « les Églises particulières d'Afrique »⁶ ou « les Églises africaines »⁷ ou encore « les Églises d'Afrique ». De son côté, l'expression « Église africaine » semble avoir pour synonymes « l'Église particulière africaine »⁸ ou « l'Église d'Afrique »⁹ ou encore « l'Église en Afrique »¹⁰. Enfin, présentes et fréquentes dans ses écrits sont les expressions « Église congolaise »¹¹ ou « Église particulière du Zaïre [Congo] »¹².

Cette diversité terminologique pose une question cruciale dans son œuvre : elle concerne naturellement le statut théologique de ce qu'il appelle « l'Église locale », « Église particulière », « Église congolaise », « Église africaine » et « Église universelle ». Cette question débouche sur deux autres, principales et préoccupantes pour notre recherche, à savoir la nature de la relation entre l'Église locale ou particulière et l'Église universelle ou catholique et celle de l'articulation théorique et pratique entre l'« Église

99 ; MALULA, « Lettre pastorale sur le Synode diocésain », dans *OCCM*, vol. 4, p. 114-118 ; MALULA, « Discours d'ouverture lors de l'inauguration du centre pastoral diocésain Lindonge », dans *OCCM*, vol. 4, p. 120 ; MALULA, « Homélie pour l'ouverture du Synode diocésain, 8 mars 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 124-127 ; MALULA, « Discours d'ouverture du Synode, 8 mars 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 127-132.

⁴ MALULA, « Homélie pour l'ouverture du Synode diocésain », p. 125.

⁵ Voir MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51-55.

⁶ MALULA, « Discours inaugural de la Huitième Semaine Théologique de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 48 : « Car nos Églises particulières d'Afrique, écrit-il, ne seront vraiment et réellement particulières que si elles jouissent de la plénitude de leurs moyens propres de salut. » Malula utilise très rarement l'expression « Églises particulières d'Afrique ». Il préfère parler d'Églises africaines ou encore des Églises d'Afrique. Par contre, l'expression « Églises particulières d'Afrique » reçoit chez lui la même signification que l'autre expression « Églises particulières africaines ». Ainsi quand il écrit : « Nous ne sommes pas seulement des docteurs et des pontifes, mais nous devons nous considérer aussi comme des fondateurs des Églises particulières africaines » ; voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99. Ou encore : « Comme on le voit, l'enjeu des paroles du Pape est grave : la fondation d'authentiques Églises particulières africaines harmonieuses dans la foi au Christ, Fils de Dieu, sauveur des hommes » ; voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

⁷ Voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 98-99.

⁸ Voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99-100.

⁹ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, 12 juillet 1987 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 258-260.

¹⁰ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du Symposium », p. 260-263.

¹¹ MALULA, « Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959 », p. 49 ; MALULA, « Homélie lors du doctorat Honoris causa à Leuven, le 2 février 1979 », p. 59 ; « Plein feux sur le cardinal Malula », p. 89 ; MALULA, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », p. 71 ; MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et de celle de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 73 ; MALULA, « Discours d'accueil du cardinal Doepfner », dans *OCCM*, vol. 3, p. 72.

¹² MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et de celle de Kinshasa », p. 74-77 ; « Plein feux sur le cardinal Malula », p. 89.

africaine » et l'« Église catholique ». Ces questions ont une portée ecclésiologique considérable dans son oeuvre. Nous le verrons aux effets qu'elles induisent.

1. 2. La réflexion de Malula sur l'Église : une réception progressive de Vatican II

Le théologien Joseph Famérée, s'appuyant sur une étude de Gilles Routhier¹³, distingue trois degrés ou niveaux de réception d'un concile dans l'Église : « La réception kérygmatisque ou les efforts mis en œuvre par les pasteurs pour faire connaître et promouvoir efficacement les décisions d'un concile ; la réception pratique et institutionnelle, c'est-à-dire le processus par lequel un énoncé conciliaire s'infiltrer et prend corps dans l'épaisseur de la vie ecclésiale ; la réception spirituelle ou le degré le plus profond et le plus mystérieux d'intégration d'un concile dans les mentalités des fidèles sous la mouvance de l'Esprit Saint. »¹⁴ Voyons comment cette triple définition de la réception du concile rejoint l'entreprise ecclésiologique de Malula.

Disons tout d'abord que Malula a eu clairement conscience d'être l'un des protagonistes du concile Vatican II. Il l'a lui-même exprimé en ses propres termes lors de sa nomination comme membre de la commission liturgique préparatoire : « Je serai donc le porte-parole de vous tous [au Concile]. »¹⁵ Rappelons une fois de plus ses paroles à travers lesquelles, évoquant la fin du concile, il la qualifiait d'une nouvelle saison pour l'Église et d'un vaste programme de la mise en œuvre des enseignements du concile :

Le concile est fini. Mais c'est maintenant que le concile va commencer à Léopoldville. Quand nous examinons les travaux conciliaires réalisés pendant quatre ans, nous sommes émerveillés devant les

¹³ Voir Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993.

¹⁴ Joseph FAMERÉE, « La réception de Vatican II dans les Églises non catholiques. Réflexions méthodologiques », dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (2001), p. 171. Cette définition rejoint celle qu'en donne Gilles Routhier pour qui la réception d'un Concile est « un processus spirituel par lequel les décisions proposées par un concile sont accueillies et assimilées dans la vie de l'Église locale et deviennent pour celle-ci une vivante expression de la foi apostolique. » ; voir ROUTHIER, *La réception d'un concile*, p. 69. On lira plus particulièrement les pages 158-167.

¹⁵ MALULA, « Nomination comme membre de la commission liturgique préparatoire au Concile, 20 octobre 1960 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 147.

richesses doctrinales et la sagesse des mesures disciplinaires. Il s'agit maintenant de faire passer toutes les richesses spirituelles dans la vie de l'Église pour que notre Peuple de Dieu accède au renouveau spirituel inauguré dans l'Église par le concile¹⁶.

Dans ce texte, sans employer le terme, Malula aborde la question de la réception du concile dans les trois sens suggérés par Joseph Famérée. Au chapitre deuxième, nous avons justement montré longuement comment il fut non seulement le promoteur de l'esprit conciliaire au Congo, mais encore l'initiateur de sa réception effective au sein de l'Église locale de Kinshasa. En effet, quelques années après la clôture des travaux du concile, dans la conférence de 1973 sur l'« africanité », il définissait son projet d'africanisation de l'Église dans la droite ligne de Vatican II : « Pour saisir, écrivait-il, le sens exact de notre projet et en mesurer la portée, il est bon de vous rappeler ici l'enseignement du Concile Vatican II concernant l'activité missionnaire. »¹⁷ S'appuyant sur *Ad Gentes* pour lequel l'« implantation de l'Église particulière » est la finalité de l'activité missionnaire, Malula cherchera à aller au-delà de la théologie de l'« implantation » pour envisager la fondation d'une Église locale qui soit sujet de responsabilité et de droit¹⁸.

Dans cette optique de la réception du concile, il exprimait son désir de mieux comprendre théologiquement « l'explication de la notion même de l'Église locale [...] et ce qu'elle signifie pour notre pays »¹⁹. Car, insistait-il, « le concept d'Église locale constitue l'axe fondamental de notre projet »²⁰. Deux décennies après la fin du concile, à l'occasion de l'ouverture du premier synode diocésain de Kinshasa, il définissait la convocation de cette assemblée locale comme l'occasion de

faire le point sur l'application et la vie des principes et des orientations de ce dernier Concile dans l'ensemble de l'Église, et en particulier dans notre Église de Kinshasa, en vue de mieux assurer pour

¹⁶ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et collaboratrices, n° 6 », p. 175. Ou encore : « Cependant, la clôture de l'assemblée de vos évêques ne tire pas une conclusion : elle est l'annonce d'un nouveau départ », voir MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et collaboratrices, n° 3 », p. 160.

¹⁷ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 50.

¹⁸ L'Église comme sujet de responsabilité dans l'organisation de la mission et dans la reconnaissance des ministères; sujet de droit à la réception et à la traduction, c'est-à-dire la mise en œuvre des décisions du concile dans la vie du peuple de Dieu rassemblé en un lieu.

¹⁹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

²⁰ Voir MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51 : « La grande tâche que nous assignons à nos théologiens est de bien nous expliquer ce qu'est réellement l'Église locale : « *ratio ultima* » de notre projet ».

l'avenir l'enracinement de l'Église et l'approfondissement de la foi, tout en rendant cette Église plus apostolique et plus missionnaire encore que par le passé²¹.

À l'évidence, ces extraits et tant d'autres montrent à quel point Malula a pris au sérieux l'immense travail réalisé par le concile Vatican II. En tant que pasteur d'une l'Église locale, il s'est personnellement investi pour promouvoir la connaissance et la compréhension de ses constitutions, de ses décrets et de ses déclarations afin que l'esprit conciliaire s'infilte et prenne corps dans l'épaisseur de la vie de son Église locale de Kinshasa. Aussi, conscient que ces documents conciliaires engagent l'Église entière et, par conséquent, celle de Kinshasa, s'est-il donné pour devoir de fidélité d'approfondir et de comprendre leurs enseignements dans leur amplitude afin d'en faire une synthèse ecclésiologique, théologique et spirituelle pertinente dans le contexte de l'Afrique et de ses préoccupations.

1. 3. Approches ecclésiologiques de Vatican II : Églises locales et Église universelle

La plupart des théologiens étudiant la réalité de l'Église à partir des textes du concile Vatican II soulignent généralement la présence de deux grands courants ecclésiologiques. Un premier courant, mis en avant notamment par le théologien Hervé Legrand, consiste à souligner que l'un des apports majeurs du concile Vatican II a été d'avoir opéré des déplacements substantiels « dans la manière dont on peut se représenter la réalisation de l'Église »²². Selon lui, parmi les principales déclarations du concile Vatican II,

²¹ MALULA, « Homélie pour l'ouverture du Synode », p. 126. La même affirmation est reprise dans le discours d'ouverture du Synode diocésain ; voir MALULA, « Discours d'ouverture du Synode, le 8 mars 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 130. Dans les Actes du Synode, on peut lire : « En convoquant le Synode diocésain, nous avons eu devant les yeux un triple objectif : étudier une nouvelle fois et de façon plus approfondie les enseignements du Concile Vatican II ; faire le point sur la manière dont ces enseignements sont mis en application dans l'Église de Kinshasa ; et à la lumière de ces enseignements, examiner, reformuler et compléter les grandes options pastorales du diocèse prise depuis 1970 », voir « Synode diocésain (1986-1988). Options et directives », dans *OCCM*, vol. 4, p. 146.

²² Hervé LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, éd., *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, p. 147. Voir aussi « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales », dans *Concilium*, 71 (1972), p. 49-58. Il écrit à ce sujet : « Bien que Vatican II se soit montré particulièrement fructueux dans ses développements sur les Églises locales, on doit constater, non sans étonnement, que ce

figure la définition de l'Église locale en terme de « portion ». Au nombre des conséquences ecclésiologiques d'une telle affirmation, l'auteur note en tout premier lieu le fait que les Églises locales, tout en étant des Églises particulières, ne sont pas pour autant des réalités partielles et secondaires par rapport à l'Église universelle. Ensuite, toute compréhension de l'Église universelle entendue comme une idée préexistante par rapport à sa réalisation en un lieu court perpétuellement le risque d'apparaître comme vide et abstraite. Enfin, au nombre des éléments constitutifs de l'Église locale indiqués par le concile, Hervé Legrand souligne le rôle de l'Esprit Saint, la place de l'Évangile, la célébration des sacrements, particulièrement de l'Eucharistie²³, le ministère pastoral de l'évêque²⁴ et la communion catholique avec les autres Églises locales²⁵.

À l'opposé de cette position, se dégage une deuxième, mise en relief notamment par le théologien d'Angel Anton. Selon lui, « Vatican II a choisi comme *point de départ* la réalité et la notion d'Église universelle ou de la réunion de tous les fidèles en communion avec le centre, le Pasteur suprême et tout le corps des évêques »²⁶. Contrairement à la première tendance, Anton pense que « *Lumen Gentium*, en

concile n'offre pas d'exposé systématique sur le sujet ni même un vocabulaire cohérent pour en débattre », voir Hervé LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière. Éclaircissements sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », dans Hervé LEGRAND et Christoph THEOBALD, dir., *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, Paris, Cerf, 2001, p. 291. Cette remarque a été faite aussi par J. A. KOMONCHAK, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans G. ALBERIGO et J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 107; voir aussi Jean RIGAL, *Découvrir l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 125-126.

²³ Sur l'Eucharistie comme constitutive de l'Église locale, voir notamment Gilles ROUTHIER, « L'Eucharistie, manifestation de l'Église locale », dans *Études canadiennes en liturgie*, 2 (1992), p. 7-29 ; Aimé-Geroges MARTIMORT, « L'assemblée liturgique, mystère du Christ », dans *La Maison Dieu*, 40 (1954), p. 9-10 ; PAUL VI, *Eucharisticum Mysterium*, 6 ; Louis BOUYER, *L'Église de Dieu, temple du Christ, temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 134-136; Adrien NOCENT, « L'Église locale, réalisation de l'Église du Christ et sujet de l'eucharistie », dans ALBERIGO et JOSSUA, dir., *La réception de Vatican II*, p. 286-301.

²⁴ Hervé Legrand aborde cette question, notamment dans un article intitulé : « Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au canon 8è de Nicée? ». Voir LEGRAND, « Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au canon 8è de Nicée? », dans *Irenikon*, 1 (2004), p. 5-43.

²⁵ Dans cette étude, qui fait désormais référence en la matière, Hervé Legrand offre un excellent et précieux développement de chacun de ces éléments ; Voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 159-171; Pedro Romano ROCHA, « La principale manifestation de l'Église », dans René LATOURELLE, dir., *Vatican II. Bilan et perspectives, vingt-cinq ans après (1962-1987)*, t. 1, Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin, 1988, p. 13-32.

²⁶ Angel ANTON, « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », dans LATOURELLE, dir., *Vatican II*, t. 1, Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin, 1988, p. 429. « Cette conception fondamentale de l'Église qui, écrit-il, prévaut dans tous les décrets de Vatican II et qui découle de la réalité et de la notion de l'Église universelle, est légitime [...] »

renonçant à prendre comme point de départ la théologie de l'Église locale, ne voulait pas mettre en relief l'aspect socio-institutionnel de l'Église, mais centrer son ecclésiologie sur le mystère même de l'organisme social, vivifié par l'Esprit [...] »²⁷. Loin de prendre parti pour cette tendance et pour cette conception de l'Église, Anton soutient néanmoins qu'elle est dominante dans les textes de Vatican II et qu'elle aboutit à une conception centralisatrice et à une compréhension « uniformisante » de l'Église²⁸.

Voyons maintenant comment ces deux tendances apparemment opposées se répercutent dans la pensée de Malula et comment il articule la réalité de l'Église locale à celle de l'Église universelle.

1. 4. L'Église locale selon Malula

Il importe d'indiquer que Malula n'a pas produit un traité de l'Église, mais il n'existe pas de théologien en Afrique qui ait parlé autant de l'Église dans ses sermons et dans ses écrits. Le Christ est le centre de sa vie, de ses pensées de sa prédication, mais l'Église est pour lui, dans le prolongement du mystère de l'incarnation, le don de Dieu. Ainsi, il ne parle pas de l'Église sans parler du Christ. En retour, il s'en suit que, quand il parle du Christ, il étend très souvent sa réflexion à l'Église. C'est là ce qui confère à l'Église une place si importante dans son œuvre.

L'unique définition théorique et descriptive de l'Église locale clairement repérable dans son œuvre se trouve dans la conférence donnée en 1973 dont le titre est *L'Église à l'heure de l'africanité*²⁹. Une autre définition, plus brève et moins explicite, se trouve dans *L'Évêque africain aujourd'hui et demain*³⁰. Nous reviendrons plus loin sur cette deuxième définition. Pour l'instant attelons-nous à l'analyse de la première dont voici la teneur :

²⁷ ANTON, « L'ecclésiologie postconciliaire », p. 429.

²⁸ ANTON, « L'ecclésiologie postconciliaire », p. 429.

²⁹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », dans *OCCM*, vol. 3, p. 49-56.

³⁰ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 87-106.

En ce qui nous concerne, nous dirons qu'une Église est dite vraiment locale³¹ quand elle jouit de la plénitude de tous les moyens propres de salut; entendez les moyens surnaturels qui s'articulent directement au Christ, « *de cuius plenitudine omnes nos accepimus* », et des moyens naturels destinés à répandre l'abondance de la vie surnaturelle qui découle du Christ, tête de tout le corps mystique. Parmi ces moyens, citons l'Eucharistie. Les Églises locales sont appelées à vivre en communion les unes avec les autres, dans la catholicité³².

Cette définition mérite d'être explicitée quant à son sens. En fait pour Malula, l'Église unique de Jésus-Christ - ce dernier étant compris comme « Tête de tout le corps mystique » - trouve sa substance et ses éléments constitutifs dans chaque Église locale. Celle-ci est l'Église de Dieu en un lieu. Autrement dit, en elle est présente l'unique Église de Dieu. L'Église unique de Jésus-Christ est présente dans chaque Église locale, surtout dans la célébration de l'Eucharistie. Étant donné que l'unique Seigneur Jésus-Christ est présent dans chaque Église locale, aucune d'entre elles ne peut exister isolément par elle-même. Par nature, chaque Église locale vit en communion avec toutes les autres. Aussi selon lui, l'unité de l'Église est une unité dans la communion, excluant l'isolément et l'autonomie³³. Enfin, la communion des Églises locales est une exigence de la catholicité.

Par « plénitude de moyens propres de salut », Malula entend l'ensemble d'éléments qui rendent présente et agissante l'Église du Christ en un lieu précis³⁴. Ainsi dans le cadre de l'Afrique, il dira qu'une Église n'est vraiment locale que dans la mesure où elle a « sa théologie propre, sa philosophie propre, sa liturgique propre, certains points de discipline ecclésiastique propres »³⁵. Parmi les éléments constitutifs

³¹ L'expression « Églises locales », est utilisée par lui plusieurs centaines de fois pour désigner l'Église diocésaine de Kinshasa ou les autres Églises locales aussi bien en Afrique que partout ailleurs dans le monde. Lorsqu'il est question de l'Église de Kinshasa, Malula fait aussi souvent usage des expressions « notre Église locale » (voir notamment MALULA, « Lettre au sujet du Synode diocésain, septembre 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 135); MALULA, « Lettre aux commissions paroissiales au sujet du Synode diocésain », dans *OCCM*, vol. 4, p. 137; MALULA, « Ouverture de la deuxième session du Synode diocésain. Homélie du 15 février 1988 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 141; MALULA, « Clôture de la 3^e session du Synode diocésain. Homélie de la pentecôte, le 22 mai 1988 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 143-146. L'expression revient aussi abondamment dans le texte du Synode diocésain de Kinshasa; voir « Synode diocésain (1986-1988). Options et directives », dans *OCCM*, vol. 4, p. 146-189. Quant à l'expression « L'Église particulière de Kinshasa », voir MALULA, « Homélie pour l'ouverture du synode, le 8 mars 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 125-126. Pour l'expression « notre Église locale » ou tout simplement « notre Église », on peut se référer à MALULA, « Église particulière, ses exigences et ses structures », dans *OCCM*, vol. 4, p. 21-26.

³² MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

³³ Nous reviendrons longuement au chapitre sixième sur la notion de l'autonomie, sur son étymologie politique.

³⁴ Il s'agit de ce que Hervé Legrand, étudiant *Christus Dominus*, 11, décrit comme étant « les éléments constitutifs de l'Église locale » ; voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 159.

³⁵ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 53.

d'une Église locale, Malula mentionne la célébration de l'Eucharistie³⁶, l'« enracinement au Christ et à l'Esprit Saint »³⁷, l'« annonce de Parole de Dieu »³⁸.

1. 5. La difficile articulation entre Églises locales et Église universelle

Comment est pensé le rapport entre l'Église locale et l'Église universelle dans les écrits de Malula? L'Église locale se présente-t-elle comme une réalité résiduelle au regard de l'Église universelle ou a-t-elle un statut ecclésiologique propre ? Sur ces questions, deux approches ecclésiologiques, contradictoires en apparence, jalonnent ses écrits. D'une part, quelques-uns de ses écrits font état d'une approche qui semble souligner l'antériorité chronologique de l'Église universelle, considérée comme l'« Église-mère », sur les Églises locales. La question consiste de savoir si cette antériorité chronologique implique une priorité ontologique. D'autre part, il se dégage dans ses écrits l'affirmation selon laquelle les Églises locales constituent une réalité empirique première par rapport à la notion plus vague de l'Église universelle. La question ici est : quels sont les éléments qui permettent à Malula d'argumenter en faveur de cette prééminence empirique ?

Voyons comment se présentent et s'articulent les deux approches dans son œuvre.

³⁶ MALULA, « Discours d'accueil du cardinal Doepfner », p. 73.

³⁷ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

³⁸ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 53. Pour lui, ce « sera là notre contribution à l'Église du Christ » ; voir MALULA, « Discours d'accueil du cardinal Doepfner », p. 73.

1. 5. 1. Première approche : la priorité de l'Église universelle sur les Églises locales

Cette première approche, soulignant la priorité chronologique de l'Église universelle sur l'Église locale, est particulièrement présente dans *L'Évêque africain aujourd'hui et demain*. Citant le canon 329 du code rénové de l'Église catholique (1983) et s'appuyant sur le décret conciliaire *Christus Dominus*³⁹, Malula décrit le ministère épiscopal comme étant en premier lieu un ministère de collégialité (les évêques ordonnés appartiennent au collège des évêques qui succèdent aux apôtres et agissent « en union avec le souverain pontife et sous son autorité »⁴⁰) et de responsabilité vis-à-vis de l'Église universelle (ils participent « à la sollicitude de toutes les Églises » et « exercent leur charge pastorale à l'égard de l'Église universelle de Dieu »)⁴¹. « Ensuite seulement, poursuit Malula, ils [les évêques] recevront la charge de pasteur d'une Église particulière qu'est le diocèse. »⁴² Commentant *Christus Dominus*⁴³, qui rappelle l'origine christologique de l'épiscopat et établit sa sacramentalité dans l'ordination épiscopale, Malula reconnaît que les évêques reçoivent leur charge pastorale du Christ. Ainsi le collège universel des évêques lui apparaît comme l'élément premier et essentiel du gouvernement de l'Église universelle. Il jouit de ce fait d'une antériorité par rapport à l'exercice du ministère pastoral local. L'usage par Malula de l'adverbe « ensuite », absent de *Christus Dominus*, induit des conséquences ecclésiologiques importantes sur la relation entre l'Église locale et l'Église universelle. En effet, indiquant la succession dans le temps,

³⁹ *Christus Dominus*, n° 39.

⁴⁰ *Christus Dominus*, n° 2. Sur cette question, voir notamment Yves CONGAR, « La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une Église locale ou membre du collège ? », dans *Euntes Docete*, (1967), p. 29-40; voir aussi Yves CONGAR, *Mystères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 123-140.

⁴¹ *Christus Dominus*, n° 2.

⁴² MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 91. Le terme « Ensuite seulement » est mis en italique par nous. Même si globalement le concile Vatican II a accordé la priorité à la conception de l'Église comme peuple de Dieu, il reste qu'on ne saurait se cacher les difficultés théoriques et pratiques que l'on retrouve notamment dans *Christus Dominus*, qui rend le ministère de l'évêque diocésain dépendant directement à la fois du pape et du collège épiscopal. Il en résulte que la réalité de l'Église locale est en quelque sorte subordonnée à celle de l'Église universelle. Le nouveau code ne fait que rendre la situation plus malaisée. Ainsi, alors que *Lumen Gentium*, 27 avait affirmé que les « évêques étaient vicaires et légats du Christ » et qu'« ils ne doivent pas être considérés comme les vicaires du pape », le code réserve au pape le titre de « vicaire du Christ et pasteur de l'Église entière » (can. 333).

⁴³ *Christus Dominus*, n° 3

l'adverbe « ensuite » radicalise la thèse de la priorité chronologique de l'Église universelle sur l'Église locale ou particulière. Dans l'extrait qui suit, son propos va plus loin encore :

Cette Église que j'appellerai *Mère* dans la pensée de Dieu engendre dans le temps les Églises particulières. Celles-ci iront reproduire partout l'Église-Mère en divers lieux chaque fois que, au cours de l'histoire des hommes, se fait la rencontre du Christ avec les différents peuples du globe terrestre qui viendront adhérer les uns auprès des autres au Christ par la foi⁴⁴.

Cette citation établit clairement la priorité chronologique et ontologique de l'Église universelle sur les Églises locales. Elle donne à cette priorité la forme d'une maternité⁴⁵ de l'Église universelle par rapport aux Églises locales. Ainsi tout laisse croire qu'il y aurait une Église-Mère préexistante dans le dessein de Dieu, à partir de laquelle on déduirait que les Églises locales ou particulières tirent leur ecclésialité. La question est de savoir si, en dissociant l'essence de l'Église de ses réalisations locales et en récusant que ces dernières soient considérées comme une réalité première par rapport à une Église-Mère et universelle, la réflexion de Malula ne tombe pas dans une ecclésiologie plutôt « universaliste » et centraliste. Auquel cas l'Église universelle serait la seule réalisation de l'Église de Dieu. À cette question, un examen plus poussé de ses écrits ne nous incline toutefois pas à répondre hâtivement par l'affirmative.

En fait, comme nous le verrons plus loin, pour Malula, l'Église est, dans le prolongement du mystère de l'incarnation, le don de Dieu. Ainsi, il ne parle jamais de l'Église sans parler du Christ. Lorsqu'il parle de l'Église-Mère, il faut comprendre qu'il désigne la réalité si mystérieuse de l'Église considérée comme initiative de Dieu, de sorte que la priorité ontologique est celle de l'Église comprise dans son « mystère » comme dessein de Dieu révélé en Jésus-Christ. Dans cette optique, c'est cette « unique Église

⁴⁴ MALULA, « L'évêque africain aujourd'hui et demain », p. 92.

⁴⁵ Il importe peut-être d'apporter une précision précieuse: lorsque Malula parle dans ce texte de l'Église universelle en terme d'Église-mère, il voudrait sans doute mettre l'accent sur le fait que l'unique Église de Dieu s'origine dans le projet même de Dieu ou encore dans le dessein universel de celui-ci pour le monde. En outre, il est certain que l'expression « reproduire l'Église-Mère », utilisée par lui est très ambiguë. Elle peut en effet vouloir dire que les Églises locales ne sont que des « copies conformes » d'une Église universelle idéale. Mais en considération de l'ensemble de sa réflexion, particulièrement sur les Églises locales ou particulières, une telle interprétation ne peut qu'être non fondée. L'expression « reproduire l'Église-Mère » a cependant l'avantage de souligner précisément que les Églises particulières ou locales n'« inventent » pas une nouvelle Église, mais elles rendent visible l'unique Église du Christ, collaborant et contribuant à la réalisation du projet de Dieu en un lieu déterminé. Ne pourrait-on pas retrouver ici une affinité théologique avec ces paroles de Paul : « Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui est posé lequel est Jésus Christ (1 Co. 3, 11) ».

du Christ », entendue comme projet divin, qui « engendre dans les temps les Églises particulières »⁴⁶. Cette Église est donc, selon lui, ontologiquement et incontestablement première.

Mais on ne doit pas se laisser égarer par cette distinction qui relève chez lui avant tout de la présentation pédagogique, car il y a dans ses écrits une deuxième approche qu'il faut examiner avant de tirer quelques conclusions.

1. 5. 2. Deuxième approche : priorité de l'Église locale par rapport à l'Église universelle

Lorsque Malula se place sur le terrain de la pastorale, tout indique que la priorité ontologique de l'Église locale sur l'Église universelle constitue sa principale préoccupation. Le texte qui suit montre justement comment pour lui la réalité de l'Église locale constitue le point de départ de son ecclésiologie :

Notre diocèse subit une constante évolution et nous devons y découvrir la volonté de Dieu. Les signes des temps sont là, à nous de savoir les interpréter. Dieu nous demande de rester à l'écoute de son Esprit pour le service de son peuple dans cette portion du peuple de Dieu qui nous est confiée. Le concile est clair à ce sujet; nous devons aujourd'hui comprendre définitivement notre Église locale comme portion du peuple de Dieu, comme réalité première, réellement l'Église de Dieu ici et maintenant, car en elle l'Esprit de Dieu agit, en nous rassemblant dans le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ et en nous provoquant sans cesse à la mission. Mais nous ne sommes pas la seule Église de Dieu [...]. D'où nous devons travailler en collaboration avec les autres Églises afin que soit exprimée clairement notre catholicité⁴⁷.

Contrairement à la première approche qui établit une priorité chronologique et ontologique de l'Église universelle, considérée comme l'Église-Mère, sur les Églises locales, celle-ci prend pour point de départ l'Église locale en tant que lieu où se réalise de manière réelle le projet de Dieu, dans la contingence des conditions socio-historiques et culturelles, et où s'exprime la liberté de croire. *A priori*, cette deuxième approche semble entrer en contradiction avec la première. Une lecture synchronique des écrits de Malula

⁴⁶ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 92.

⁴⁷ MALULA, « L'Évêque à l'écoute, 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 69.

témoigne cependant d'un effort pour trouver un équilibre entre l'ecclésiologie de l'Église universelle et celle de la communion des Églises locales.

Ainsi l'affirmation qui suit manifeste bien cette recherche d'équilibre : « Pour notre propos [...] est absolument nécessaire de faire remarquer que tout le mystère contenu dans l'Église universelle se retrouve dans l'Église particulière que dirige l'Évêque »⁴⁸. Cette citation est d'une grande portée théologique et ecclésiologique. En soulignant que « le mystère contenu dans l'Église universelle se retrouve dans l'Église particulière », Malula nous entraîne vers l'enseignement de *Lumen Gentium* selon lequel c'est en Églises locales et à partir d'elles (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) qu'existe l'Église catholique, une et sainte⁴⁹. On voit aisément le bien fondé de cette affirmation : elle permet de faire un pas vers la thèse selon laquelle l'Église de Dieu ne peut exister sans les croyants convoqués et sans les sacrements de la foi célébrés en un lieu. Par ailleurs, l'affirmation selon laquelle « le mystère contenu dans l'Église universelle se retrouve dans l'Église particulière » exprime bien la relation d'intériorité mutuelle qui unit l'unique Église de Dieu et les Églises locales. En fait, Malula comprend l'Église universelle avant tout comme une vision de foi dans le dessein de Dieu de rassembler l'humanité en un seul peuple, en Jésus-Christ et par l'Esprit. En revanche, dans la mise en œuvre de ce dessein de Dieu (c'est-à-dire dans l'exercice de la mission), ce projet s'incarne dans des conditions socio-historiques concrètes. Donc, pour lui l'Église universelle et les Églises locales sont « animées par le même Esprit de force et d'amour divin répandu sur l'Église à la Pentecôte »⁵⁰.

⁴⁸ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 91.

⁴⁹ Voir *Lumen Gentium*, n° 23.

⁵⁰ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 92.

2. RÉFLEXION THÉOLOGIQUE À PARTIR DES DÉBATS ECCLÉSIOLOGIQUES POST-CONCILIAIRES ET DE LEURS ENJEUX

Commençons par faire remarquer qu'en théologie, l'articulation entre l'Église locale ou particulière et l'Église catholique ou universelle fait l'objet de débats intenses, aussi bien sur le plan doctrinal que pastoral⁵¹. Ces débats, encore actuels dans l'ecclésiologie catholique, sont dus surtout au manque de clarté sémantique des textes conciliaires au sujet de qualificatifs « universel », « catholique », « local » et « particulier », lorsqu'il s'agit de décrire la réalisation de l'Église en divers lieux⁵². Comme le fait si bien remarquer Maurice Vidal, le concile Vatican II a cherché, sans le trouver vraiment un équilibre entre l'ecclésiologie de l'Église universelle et celle de l'Église communion des Églises locales⁵³. Plusieurs années après le concile, on ne peut pas dire que cet équilibre soit vraiment trouvé. En conséquence, toute étude de l'Église locale et catholique à partir du concile Vatican II bute sur cette difficulté d'ordre sémantique dont les répercussions peuvent s'avérer considérables.

En effet, le concile Vatican II témoigne lui-même d'une grande incertitude terminologique⁵⁴ sur ce sujet. À douze reprises, il appelle les diocèses « Églises particulières », dont à quatre fois il les nomme « Églises locales ». À douze fois également, il désigne sous le nom d'« Églises particulières » des réalités

⁵¹ Nous pensons en particulier au débat entre le cardinal Kasper et le cardinal Ratzinger. Il ne s'agit pas d'un simple débat académique, car il touche aussi à l'autorité de l'évêque et à la manière dont les évêques doivent mettre en pratique les normes transmises par Rome. Voir à ce sujet Maurice VIDAL, « Église locales et Église universelle. Enjeux et problématique d'un débat actuel », dans Pierre DUBERGÉ, dir., *L'Église à la croisée des chemins*, Paris, Cerf, 2002, p. 125-137; voir aussi K. McDONNELL, « The Ratzinger/Kasper Debate : The Universal Church and Local Churches », in *Theological Studies* 63 (2002), p. 227-250. Dans la mouvance des récents textes officiels du Magistère romain, le cardinal Ratzinger soutient la thèse selon la quelle l'Église universelle est une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière et à toutes les Églises particulières. Alors que cette position relativise le statut théologique et pleinement catholique des Églises locales, celle du cardinal Walter Kasper, au contraire, s'appuyant sur le concile Vatican II, revient sur la théologie de l'Église locale, présente dans les décrets conciliaires *Christus Dominus* et *Lumen Gentium*, la définissant comme une portion du peuple de Dieu et une réalité première.

⁵² Voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 145.

⁵³ Voir VIDAL, « Églises locales et Églises universelles », p. 134.

⁵⁴ Voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 145-146; voir aussi Jean RIGAL, *Découvrir l'Église. Initiation à l'ecclésiologie*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000, p. 125; Roch PAGÉ, *Les Églises particulières. T. 1. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, Ottawa. Éditions Paulines & Médiapaul, 1985, p. 13-14; RIGAL, *Découvrir l'Église*, p. 125-155.

ecclésiales dans un environnement culturel spécifique. Le mot « Église catholique » revient quarante-cinq fois; « Église universelle », vingt-cinq fois et « Église entière » vingt-trois fois⁵⁵. De son côté, le code de droit canonique (1983) tranche les difficultés terminologiques en optant pour l'expression « Église particulière », réservée exclusivement aux diocèses auxquels sont assimilés la prélature territoriale, l'abbaye territoriale, le vicariat apostolique, la prélature apostolique et toute administration apostolique érigée de façon stable⁵⁶. Le terme « Église locale » est par contre absent du nouveau code.

Dans l'ensemble, ces débats post-conciliaires révèlent trois grandes tendances. La première soutient la thèse de la priorité ontologique de l'Église universelle. La deuxième affirme au contraire la priorité de l'Église locale. Plus récemment, une troisième approche, davantage conciliante, parle de l'intériorité mutuelle. Considérons brièvement chacune de trois tendances.

2. 1. Première tendance : la priorité de l'Église universelle sur les Églises locales

Depuis la parution en 1983 du Code de droit canonique pour l'Église latine et du Catéchisme de l'Église catholique (1992), qui soutiennent la tendance universaliste et désignent systématiquement les diocèses comme « Églises particulières », la liste des documents romains soulignant la priorité absolue de l'Église universelle sur les Églises locales et usant de façon privilégiée du binôme « universel-particulier » s'est continuellement allongée.

On mentionnera, par exemple, le *Code des Canons des Églises orientales* (de 1990) qui, fusionnant les traditions canoniques hétérogènes de ces Églises, est rédigé en latin et promulgué par le pape seul, dont les pouvoirs sont étendus en tant que « l'administrateur et le dispensateur suprême de tous les biens temporels de l'Église », même en Orient. Deux ans plus tard, la Sacrée Congrégation pour la

⁵⁵ Voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 146; RIGAL, *Découvrir l'Église*, p. 125-155.

⁵⁶ Voir Code de droit canonique, can. 368.

Doctrines de la Foi adressa une lettre, *Communio Notio*⁵⁷, aux évêques de l'Église catholique au sujet de certains aspects de l'Église comprise comme communion. En 1997, la Congrégation pour les Évêques et la Congrégation pour la Propagation de la Foi publiaient conjointement l'Instruction de *Synodis diocesanis agendis*⁵⁸. On peut lire au n° IV, 4 : « Étant donné les liens qui unissent l'Église particulière et son pasteur à l'Église universelle et au Pontife Romain, l'évêque a le devoir d'exclure de la discussion synodale les thèses ou positions qui ne concordent pas avec la doctrine perpétuelle de l'Église ou du Magistère pontifical, ou qui concernent des matières disciplinaires réservées à l'autorité suprême ou à une autre »⁵⁹.

En 1998, le *Motu proprio Apostolos suos* sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques restreint de façon drastique leur rôle et révisé à la baisse leur statut canonique ainsi que leur autorité doctrinale⁶⁰. De son côté, l'Instruction *Dominus Iesus* (2000), publié sous les auspices du cardinal Joseph Ratzinger sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, comporte une ecclésiologie aux accents fortement universalistes⁶¹. Cette tendance universaliste a récemment été exprimée dans l'Instruction *Liturgiam Authenticam*⁶² (2001) de la Congrégation pour le culte divin, dans lequel le Saint-Siège se réserve le strict contrôle des traductions liturgiques même en langues vernaculaires ! Dans ces documents, l'Église universelle est présentée de façon générale comme une réalité historiquement et ontologiquement prioritaire à l'Église locale. Dans le langage de certains de ces documents, la réalité de l'Église universelle est souvent malencontreusement confondue avec celle de

⁵⁷ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Communio Notio* », dans *La Documentation catholique* 89 (1992), p. 729-733 ; aussi dans AAS 85 (1993), p. 838-850. Ce document est suivi plus tard encore d'une *Explication* dans l'*Osservatore Romano* du 23 juin 1993.

⁵⁸ CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES ET CONGRÉGATION POUR LA PROPAGANDE DE LA FOI, « Instruction de *Synodis diocesanis agendis* », dans *La Documentation catholique*, 94 (1997), p. 826-834 et dans AAS, 89 (1997), p. 706-727.

⁵⁹ CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES ET CONGRÉGATION POUR LA PROPAGANDE DE LA FOI, « Instruction de *Synodis diocesanis agendis* », n° 4, 4.

⁶⁰ JEAN-PAUL II, « *Motu proprio Apostolos suos* », dans *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 751-759 et dans AAS, 90 (1998), p. 641-658.

⁶¹ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « L'Instruction *Dominus Iesus. Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église* », dans *La Documentation catholique*, 97 (2000), p. 812-822 et dans AAS, 92 (2000), p. 742-765.

⁶² CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Instruction *Liturgiam Authenticam* », Dans *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 684-703.

l'Église de Rome pensée comme une sorte de « super diocèse » étendu au monde entier et gouverné par le Pape et la Curie romaine⁶³.

On retrouve cette ecclésiologie universaliste chez un théologien comme Avery Dulles lorsqu'il écrit : « La priorité ontologique de l'Église universelle me paraît aller de soi avec évidence, puisque le concept même d'Église particulière présuppose une Église universelle, à laquelle elle appartient, alors que le concept d'Église universelle n'implique pas qu'elle soit faite d'Églises particulières distinctes. »⁶⁴ En clair, selon cette tendance, les Églises locales sont subordonnées à la communion hiérarchique.

2. 2. Deuxième tendance : L'Église locale comme réalité première à l'intérieur de la communion catholique

Face au renforcement de l'autorité de la primauté universelle, aux motifs de la préservation de l'unité de l'Église des dangers d'un possible effritement, suite à la réduction du rôle des Églises locales à celui des entités passives, ce sont surtout des théologiens qui ont présenté les requêtes les plus critiques pour une ecclésiologie de communion qui tente de « redonner à l'Église locale sa place dans le dessein de Dieu »⁶⁵. Parmi ceux-ci, mentionnons en premier lieu Henri de Lubac et Yves Congar. Pour Henri de Lubac, la dimension locale ou particulière est une réalité première dans la compréhension de l'Église. Cependant, il estime que le choix des mots « particulier » ou « local » relève « pour une part d'arbitraire »⁶⁶ pourvu que l'on soit attentif aux enjeux qu'ils impliquent. Sa thèse est que « l'Église particulière, rassemblée autour de l'évêque, est également une réalité locale »⁶⁷. Donc selon le théologien

⁶³ Voir notamment CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Instruction *Liturgiam Authenticam* », p. 684-703.

⁶⁴ Avery DULLES, *The Dimensions of The Church: A Postconciliar Reflexion*, Westminster, Md : Newman Press, 1976, p. 38. Voir aussi Avery DULLES, *The Catholicity of The Church*, Oxford : Clarendon Press, 1985.

⁶⁵ Jean-Marie TILLARD, *L'Église locale*, Paris, Cerf, 1995, p. 553.

⁶⁶ Henri de LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 40.

⁶⁷ LUBAC (de), *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, p. 40.

jésuite, la distinction est davantage d'ordre pratique que théorique. Dans ses écrits, il utilisera souvent le terme « Église particulière »⁶⁸ pour exprimer à la fois la dimension essentiellement locale et particulière de l'Église. De son côté, tout en soulignant la difficulté terminologique rencontrée par le concile, Yves Congar distingue l'« Église locale », qui est l'Église de Dieu en un lieu (le cas d'un diocèse), de l'« Église particulière », dont l'accent porte sur un trait particulier caractérisant l'Église (un rite, une langue, une région culturelle, etc.)⁶⁹. Pour lui, l'Église locale est une réalité empirique première par rapport à l'Église universelle.

Par l'importance qu'il présente par rapport à cette question, il est bon de rappeler l'apport de Hervé Legrand. Récusant l'emploi exclusif fait par le droit canonique de l'adjectif « particulier » (du latin *pars*, partie, signifiant une particularité au sens de singularité et de différence) pour qualifier l'Église diocésaine, ce théologien tente de montrer dans plusieurs écrits que Églises locales et Église universelle ne sont pas différentes, mais qu'elles sont composées de mêmes éléments essentiels⁷⁰. Selon lui, l'option exclusive du Droit pour l'expression « Église particulière » induit une portée théologique modeste⁷¹. Comportant une extension géographique, les termes « particulier » et « universel » participent, d'après lui, au renforcement des « images de l'Église catholique évoquant une multinationale aux multiples succursales »⁷². En s'appuyant notamment sur les éclaircissements terminologiques fournis par Gilles Routhier⁷³, il estime que « le concept d'Église particulière conviendrait bien mieux aux différentes réalisations régionales de l'Église

⁶⁸ Tel est précisément le titre de son livre, LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, p. 41.

⁶⁹ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, Paris, Cerf, 1979, p. 39.

⁷⁰ LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 159-170; Hervé LEGRAND, « La théologie des Églises sœurs » dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 88 (2004), p. 461-496; Hervé LEGRAND, « Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au 8e canon de Nicée ? », dans *Irenikon*, 1 (2004), p. 5-43; Hervé LEGRAND, « L'épiscopat : le cahier des charges oecuméniques de la théologie catholique » dans *Oecumenica Civitas*, III, 1 (2004), p. 529-554; Hervé LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », dans LEGRAND et THEOBALD, dir., *Le ministère des évêques au concile Vatican II*, p. 277-308. On retrouve cette thèse aussi chez le cardinal Walter Kasper ; voir notamment Walter KASPER, « Le rapport entre Église universelle et Église locale », dans *Stimmen der Zeit*, 12 (décembre 2000), p. 3-14.

⁷¹ Voir LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 292.

⁷² LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 292.

⁷³ Gilles ROUTHIER, « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique ? », dans *Studia canonica*, 25 (1991), p. 277-344.

qui traduisent sa pluriformité culturelle (ainsi l'Église latine, grecque, arménienne) ou aux autres regroupements canoniques de diocèses sous forme de provinces ecclésiastiques, de patriarchats, de catholicossats (patriarchats extérieurs à l'Empire), ou même aux Église nationales qui prirent corps dans la chrétienté indivise (ainsi l'*ecclesia gallicana* ou *anglicana*)⁷⁴. Legrand reproche notamment au code de 1983 de relativiser, voire de passer sous silence, le fait que la communion de l'Église n'existe jamais actuellement que sous la figure d'une *communio ecclesiarum*. Aussi, il redoute que le code ne vise à relativiser, dans un objectif moins spéculatif qu'institutionnel, la réalité de l'Église locale, pour la ramener à une manifestation, certes importante, mais une manifestation, parmi d'autres, de la communion ecclésiale⁷⁵.

Également pour Jean-Marie Tillard, « Le net recul de l'expression Église locale, remplacée par une notion plus vague [de l'Église particulière] s'accompagne de l'oubli d'une autre idée chère au concile. Car ce sont aussi les cultures, les traditions, les terreaux qui, avec les personnes, sont chair de l'Église »⁷⁶. Dans son livre, *L'Église locale*, il prend position en faveur de l'usage du terme « local » au détriment de « particulier » pour exprimer la réalisation de l'Église en un lieu. Selon lui, avec le terme particulier appliqué à l'Église locale, « on penserait que les Églises 'particulières' pourraient fort bien, à cause de circonstances particulières' (can. 370, 371), s'identifier à des groupes 'particuliers' de personnes se cooptant, sans lien avec un lieu, sous la *diakonia* d'un évêque »⁷⁷. Aussi, perçoit-il un danger à mettre l'accent sur le terme « particulier » : celui de voir l'Église de Dieu se muer dans certaines circonstances en une Église de mouvements⁷⁸. Or constate-t-il, « Dans la Tradition, l'Église est locale. Cela relève de sa nature 'catholique' »⁷⁹. Ainsi dans un effort pour mieux articuler réalités locales et universelles à partir du thème de la communion, il souligne, en partant de données de l'Écriture, de l'expérience de premières communautés

⁷⁴ LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 293.

⁷⁵ LEGRAND, « L'épiscopat : le cahier des charges œcuméniques », p. 530.

⁷⁶ TILLARD, *L'Église locale*, p. 285.

⁷⁷ TILLARD, *L'Église locale*, p. 285.

⁷⁸ TILLARD, *L'Église locale*, p. 285.

⁷⁹ TILLARD, *L'Église locale*, p. 285.

chrétiennes et des Pères⁸⁰, l'importance de comprendre les membres de l'Église comme n'étant pas des individus abstraits et sans attache, que leur appartenance au Christ arracherait à leur enracinement en une terre, une culture, une « mémoire », un mode d'être avec ses propres problèmes et sa façon propre de comprendre et de vivre les valeurs universelles⁸¹.

Ce point de vue est largement partagé par le théologien africain Jean-Marc Ela pour lequel la mise en valeur des Églises locales est non seulement une affirmation centrale, mais encore une requête fondamentale de l'ecclésiologie contemporaine⁸². Récusant vigoureusement l'ecclésiologie universaliste et centraliste du décret *Ad Gentes*, qui « situe les Églises locales dans une dépendance structurelle face à l'Église universelle »⁸³, Jean-Marc Ela défend l'approche de *Lumen Gentium* selon laquelle l'Église est « envisagée en fonction de la vie concrète » et est définie comme le « lieu où se vit la totalité du mystère

⁸⁰ Pour mieux comprendre l'articulation entre Église universelle et Église locale, Tillard a étudié en profondeur la réalité de premières communautés chrétiennes. Or leur témoignage révèle que l'Église est une réalité insérée dans l'histoire, c'est-à-dire dans le temps et l'espace (voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 387-396). La mission qui lui a été confiée par le Christ, l'Église l'accomplit de manière différente à chaque époque de son existence historique. Elle s'incarne, non seulement dans différentes formes de vie des peuples qu'elle rencontre dans sa mission, mais aussi dans leurs traditions particulières. De la sorte, l'unique Église de Dieu apparaît réellement et concrètement sous la forme d'Église située dans ses différentes manifestations en des lieux précis à des moments donnés. Dans le Nouveau Testament, le terme Église, signifie à la fois l'Église catholique et l'Église locale de Jérusalem, de Corinthe, de Rome, etc. Voir à ce sujet O. ROTMANER, « Catholica », dans *Revue bénédictine* (1900), 1-9. Voir aussi TILLARD, *L'Église locale*, p. 16-47. Dans ses épîtres et dans le livre des Actes, quand Saint Paul parle, par exemple, de l'Église de Dieu qui est à Corinthe, il veut dire par là que l'Église locale de Corinthe n'est pas seulement une partie de l'Église catholique, mais qu'elle est pleinement l'Église de Dieu, concrètement présente à Corinthe. En ce sens, on peut dire que l'Église locale incarne l'Église catholique et la rend visible dans une situation historique particulière. Justement, parce que l'Église locale est la manifestation de l'unique Église de Dieu dans le temps et l'espace, en un lieu déterminé et à un moment donné, elle ne peut pas exister isolément, elle n'a pas exclusivement la plénitude de l'Esprit Saint, mais seulement en communion avec toutes les autres Églises locales. C'est pour assurer cette communion que l'apôtre Paul a lutté durant toute sa vie. À partir de l'événement de la Pentecôte et dans les premières années, la communion des Églises avait son centre dans la communauté de Jérusalem. Plus tard, suite à destruction de Jérusalem et à la dispersion des chrétiens, la prééminence passa à l'Église de Rome. Saint Ignace d'Antioche (vers 110) l'appelle déjà l'Église qui préside dans la charité (IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres, Romains*, 1, 1). Donc, l'unité de l'Église des premiers siècles se manifestait avant tout dans la communion des différentes Églises locales. Celle-ci se réalisait dans le partage de la foi, dans l'admission réciproque à l'eucharistie, dans la prière, dans l'hospitalité fraternelle et dans la correspondance entre les évêques; les synodes et les conciles ont été très tôt d'importants instruments et des formes d'expression privilégiées de la communion des Églises. Au cours du second millénaire, particulièrement dans l'Église latine, s'est imposée progressivement une conception plus monolithique de l'unité, à partir de Rome comme centre, au détriment de l'autonomie des Églises locales. Dans sa description de l'Église et, singulièrement, dans l'articulation entre l'Église universelle et les Églises locales, le deuxième concile du Vatican (1962-1965) a tenté de renouer avec les sources et la tradition primitive. Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 16-47.

⁸¹ Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 42-76.

⁸² ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 173-174.

⁸³ ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 173.

chrétien dans le contexte spécifique d'une culture et d'une société »⁸⁴. Pour lui, puisque la mission est universelle, les Églises se doivent d'être locales⁸⁵. Comme on peut le voir, ces auteurs n'excluent pas la réalité de l'Église universelle. Bien au contraire, tout en portant une attention particulière sur la réalité de la communion, de la réciprocité entre l'Église universelle et les Églises locales, ils s'appuient sur l'affirmation de *Lumen Gentium*, selon laquelle c'est « en elles et à partir d'elles qu'existe l'Église catholique, une et unique (Lg 23) », pour souligner que l'Église universelle est pleinement présente dans les Églises locales. Pour eux donc, l'Église entière se réalise et se manifeste dans la communion des Églises locales. Celles-ci sont une manifestation plénière et une réalité première de l'Église.

2. 3. La thèse de la « mutuelle intériorité » entre les Églises locales et l'Église entière

Depuis peu, un troisième groupe des théologiens, parmi lesquels Maurice Vidal et même le cardinal Walter Kasper⁸⁶ parlent désormais de la « mutuelle intériorité »⁸⁷. Walter Kasper, tout en se déclarant d'accord avec cette idée conteste cependant la théologie de la priorité de l'Église universelle sur les Églises locales⁸⁸. Maurice Vidal estime pour sa part que la « mutuelle intériorité » éclaire la théorie de la complémentarité entre l'ecclésiologie de la communion des Églises et celle de l'Église universelle⁸⁹.

Après ce tour d'horizon, revenons à Malula. En fait, sa réflexion sur l'articulation entre l'Église locale et l'Église catholique a vacillé dans les trois directions. Dans un premier moment, il a défendu la priorité de l'Église universelle sur l'Église locale. Cette orientation, avons-nous vu, s'expliquait chez lui par le fait qu'il situait l'Église dans une vision de foi, dans le mystère du dessein ecclésial de Dieu de

⁸⁴ ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 174.

⁸⁵ Voir ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 175.

⁸⁶ Lire Walter KASPER, cité par Maurice VIDAL, « Églises locales et Églises universelles », p. 126-128.

⁸⁷ Walter KASPER, cité par Maurice VIDAL, « Églises locales et Églises universelles », p. 127.

⁸⁸ Voir Walter KASPER, cité par Maurice VIDAL, « Églises locales et Églises universelles », p. 127 ; sur la priorité de l'Église locale, voir : Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 337-400.

⁸⁹ Voir VIDAL, « Églises locales et Églises universelles », dans Pierre DUBERGÉ, p. 135.

rassembler les hommes et les femmes en un seul peuple. En ce sens, cette Église est dans l'ordre d'intention première et elle engendre les Églises locales comme des Églises filles. Mais, mu par des préoccupations d'ordre pastoral et pratique, il a très vite revendiqué la priorité et la responsabilité première de l'Église locale par rapport à l'Église universelle, car selon lui c'est dans l'Église locale que la catholicité est quotidiennement réalisée notamment par la célébration eucharistique. Enfin, dans l'affirmation : « Tout le mystère contenu dans l'Église universelle se retrouve dans l'Église particulière que dirige l'évêque »⁹⁰, Malula reconnaît, lui aussi, sans la nommer l'idée de la mutuelle intériorité entre l'Église universelle et l'Église locale, car l'une et l'autre sont faites pour répondre mutuellement (se correspondre). Ce sont les mêmes constitutifs, les mêmes dons de Dieu qui donnent à l'Église une, sainte, apostolique, catholique de se réaliser pleinement dans le rassemblement et, en particulier, dans la célébration nécessairement locale de l'Eucharistie. Toutefois, dans la dialectique de la mutuelle intériorité, l'Église locale demeure chez lui une réalité première en tant qu'elle incarne le projet de Dieu et rend visible l'unique Église catholique dans une situation historique particulière. Elle est la manifestation de l'unique Église de Dieu dans le temps et l'espace, en un lieu déterminé et à un moment donné.

Les hésitations sémantiques à l'intérieur du langage ecclésiologique de Vatican II n'ont pas rendu la tâche plus facile à Malula. Il faudrait toutefois comprendre ce vacillement comme le signe d'une pensée en mouvement et en développement. Ce développement permet de voir comment s'est faite chez lui la réception de Vatican II au fur et à mesure qu'il s'en éloignait.

⁹⁰ MALULA, « L'évêque africain aujourd'hui et demain », p. 91.

3. VERS LA FONDATION D'UNE « ÉGLISE CONGOLAISE » : RÉFLEXION SUR LA SIGNIFICATION ET LE SENS D'UNE EXPRESSION CONTROVERSÉE

Lorsque Malula parle de l' « Église africaine » dans ses écrits, il est facile d'identifier trois niveaux auxquels son discours fait référence. 1) L'expression réfère tout d'abord à la réalité de l'Église locale diocésaine. Dans le discours *L'Église à l'heure de l'africanité*, les expressions « Église africaine »⁹¹ ou « Églises authentiquement africaine »⁹² ou encore « Église négro-africaine »⁹³ renvoient toutes à la même réalité de l'Église diocésaine de Kinshasa. Ainsi, lorsque dans ce texte il engage le peuple de Dieu rassemblé à Kinshasa dans la voie du « surgissement d'une Église authentiquement négro-africaine » ou lorsque, dans un autre texte de 1980, il affirme : « Nous voulons être dans l'Afrique de demain une Église authentiquement africaine »⁹⁴, il s'agit dans les deux cas de l'Église locale de Kinshasa. 2) Ensuite, il emploie ce terme pour signifier le regroupement des Églises locales à l'échelle nationale. Pour le cas du Congo, il utilise très souvent l'expression « Église congolaise »⁹⁵. Avec le changement en 1971 du nom « Congo » à « Zaïre », sans jamais faire usage de l'expression « Église zaïroise »⁹⁶, Malula parlera par contre toujours de l' « Église du Zaïre »⁹⁷. 3) Enfin, dans ses écrits, cette expression renvoie couramment à la particularité de l'Église exprimée dans le regroupement des Églises locales au niveau continental africain. Cette dernière référence connaît une grande fortune dans ses écrits.

⁹¹ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 53.

⁹² MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 53.

⁹³ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 53.

⁹⁴ MALULA, « Lettre pastorale sur la clôture du premier centenaire de la 2^e Évangélisation du Zaïre », dans *OCCM*, vol. 2, p. 217.

⁹⁵ MALULA, « Allocution après l'ordination épiscopale le 20 septembre 1959 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 49.

⁹⁶ L'hypothèse la plus plausible à ce sujet est sans doute qu'il évitait toute coalescence entre le projet idéologique de Mobutu autour de la politique de l'authenticité zaïroise et « l'Église zaïroise ».

⁹⁷ Voir entre autres textes : MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et de celle de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 73 ; MALULA, « L'Église qui est à Kinshasa vous parle », dans *OCCM*, vol. 3, p. 70-71 ; « Tous appelés à la sainteté. Lettre pastorale à l'occasion de la béatification de Sœur Anuarite Nengapeta, 5 mars 1985 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 132.

Dans cette section, nous nous limiterons au deuxième niveau de référence de cette expression et nous considérons particulièrement la signification et le sens que requiert dans ses écrits l'expression « Église congolaise ». Dans la dernière section, nous analyserons l'expression « Église africaine ».

3. 1. « Église congolaise » : signification

Comme nous venons de le dire, dans plusieurs écrits de Malula, l'expression Église africaine renvoie à la réalité de l'Église à l'échelle nationale, congolaise en l'occurrence. Dans ce cas, elle est synonyme de « Église congolaise » ou l'« Église du Congo » ou encore l'« Église du Zaïre » (d'après l'ancienne appellation du pays). En fait, c'est en 1959 que l'expression « Église congolaise » fait son apparition pour la première fois dans ses écrits. Ce fut dans le cadre de l'allocution à l'occasion de son ordination épiscopale. Il y déclare :

Si, à tous ces chaleureux remerciements que j'adresse à la Belgique et aux autorités ici présentes, je dois ajouter ce vœu, c'est de voir se poursuivre, dans l'avenir, cette collaboration franche et sincère [entre l'État et l'Église], dans l'esprit et le respect des droits respectifs des deux sociétés parfaites, afin que, dans un avenir très proche, nous puissions assister à ce qui sera la triomphale apothéose de l'œuvre belge au Congo : une Église congolaise dans un État congolais⁹⁸.

Interrogeons davantage ce texte en raison de l'ambition majeure qui semble caractériser le propos de Malula, celle de vouloir fonder « une Église congolaise ». En effet, peu à près sa première apparition, cette formule, quelque peu lapidaire, est devenue chez Malula un programme ecclésial d'envergure. Pourtant, elle s'est violemment heurtée dès les débuts à de nombreuses objections. En tête des critiques figurent les missionnaires⁹⁹, certains membres de la Curie romaine¹⁰⁰, des théologiens¹⁰¹ et le pouvoir

⁹⁸ MALULA, « Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959 », p. 49. Dans la même veine, il écrit aussi : « Nous devons donc être des hommes fondamentalement convertis au Christ mais aussi des hommes passionnés pour l'Afrique en vue de l'émergence d'une Église authentiquement africaine », MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

⁹⁹ On se référera ici à Malula qui dans une interview reprend les critiques missionnaires ; voir « Pourquoi je suis chrétien? », p. 80.

politique (d'alors) de Kinshasa¹⁰² ; les uns lui reprochant ses ardeurs jugées par trop « nationalistes », les autres craignant une possible dérive schismatique. D'autres encore avançaient qu'il aurait cautionné le régime dictatorial naissant de Mobutu dans le but d'insérer l'Église dans un projet d'une « Église nationale »¹⁰³.

Il est évident que si l'on s'en tient uniquement à ces critiques, on en resterait à une compréhension partielle et même étreinte du projet ecclésial de Malula. Car prises dans leur extension, ces critiques risquent de confiner sa réflexion et même son action dans une aporie intraitable. Notre stratégie consistera à ne pas nous soustraire à l'exigence de prendre positivement la mesure de ces critiques et d'interroger synchroniquement ses écrits afin d'extraire un point de vue qui soit plausible.

¹⁰⁰ Dans son livre sur Malula, Jean Mpisi résume bien ces attaques; voir Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Le dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 519-521.

¹⁰¹ Voir notamment KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ Au Zaïre*, p. 303-309.

¹⁰² Voir notamment les propos de Mobutu à l'endroit de Malula : « village a-t-il deux chefs ? Par conséquent, il ne faut pas que le cardinal revendique une place privilégiée dans la hiérarchie de l'État. » Voir René BEECKMAN, « Afrique-Actualités », dans *Zaire-Afrique*, 64 (avril 1972), p. 251-252.

¹⁰³ Tel est en effet le point de vue de Yossa Way pour qui « le cardinal Malula plaideait pour une africanisation du catholicisme romain et pour cette raison il encourageait une "insertion objective" de l'église dans le projet nationaliste du nouveau régime » voir http://www.dacb.org/stories/demrepcongo/f-malula1_joseph.html. À cause de son projet de l'Église congolaise, Malula souffrira parfois l'isolement et le martyr. Aussi, l'a-t-on accusé d'avoir cautionné la mort de Emery Patrice Lumumba, Premier ministre congolais démocratiquement élu. En effet, au lendemain de la proclamation de l'indépendance, Malula avait donné une allocution dont la teneur fut interprétée comme une réplique au fameux discours incendiaire et extrêmement critique de Lumumba face au colonialisme : « Nous avons connu le travail harassant exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger à notre faim, ni de nous vêtir ou de nous loger décentement, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers. Nous avons connu les ironies, les insultes, les coups que nous devons subir matin, midi et soir, parce que nous étions des nègres... Nous avons connu nos terres spoliées au nom de textes prétendument légaux, qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort, nous avons connu que la loi n'était jamais la même, selon qu'il s'agissait d'un blanc ou d'un noir... Qui oubliera, enfin, les fusillades où périrent tant de nos frères, ou les cachots où furent brutalement jetés ceux qui ne voulaient pas se soumettre à un régime d'injustice ? » ; Patrice-Emery LUMUMBA, « Discours de l'indépendance du 30 juin 1960 ». On peut trouver ce texte dans le site : <http://www.presseafrique.com/m366.html>. De son côté, Malula déclarait : « L'indépendance du Congo est une toute grande occasion de dire à la Belgique notre merci le plus sincère [...]. Ce n'est pas le moment de refaire l'inventaire de tout ce que le Congo doit à la Belgique » ; voir MALULA, « Allocution après l'indépendance, le 1er juillet 1960 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 310. Ces mots de Malula ont été interprétés comme une réaction au discours de Lumumba. Permettent-ils et suffisent-ils d'étayer la thèse de la complicité de Malula dans l'éjection de Lumumba ? Tout en laissant cette question aux historiens, dont la tâche est d'éclairer ce point d'ombre de l'histoire du Congo, tout indique cependant que cette thèse n'a aucune chance de tenir.

3. 2. « Église congolaise » : une Église nationaliste ?

La première critique adressée à Malula concerne ce qui a été perçu dans son projet comme une tendance nationaliste et schismatique. Dans un discours qui date de 1976, il se souvient de graves soupçons qui pesaient sur lui : « Nous étions vu de ce chef accusé de tendances schismatiques ou séparatistes dans notre Église »¹⁰⁴. Le principal argument sur lequel repose cette critique est le vœu de Malula, mentionné précédemment, de voir se fonder « une Église congolaise dans un État congolais ». Il est certain, comme le souligne Léon de Saint Moulin, que les prises de positions de Malula en matière politique et sociale l'ont fait connaître au Congo comme étant un homme de combat¹⁰⁵. Aussi, par son implication active dans la formation de l'élite congolaise, dans le processus ayant abouti à l'indépendance du Congo et dans l'effort pour la reconstruction nationale au lendemain de l'indépendance, avait-il « acquis la réputation d'un nationaliste intransigeant »¹⁰⁶. S'il est indéniable que Malula a joué un rôle socio-politique de premier plan dans l'histoire du Congo, la question demeure toutefois entière ; elle consiste à savoir s'il a pour autant envisagé de fonder une Église nationaliste.

Notre réserve commence exactement à ce point. Nous sommes portés à tenir pour faibles les éléments de l'argumentation avancés. En conséquence, ils ne méritent pas d'être retenus, car ils sont dénués de tout fondement. Une telle critique supposerait des arguments solides à cet effet. Or tel n'est pas le cas. De plus, dans ses écrits, aucun argument décisif ne plaide en faveur d'une telle optique. Au contraire, il en ressort très nettement que sur cette question sa position n'a jamais vacillé. Ainsi pour restituer toute sa profondeur à l'expression « Église congolaise », il convient justement de rester attentif à ce qu'il a écrit à ce sujet en 1969 : « Une Église congolaise dans un État congolais : je l'ai déjà expliqué en

¹⁰⁴ MALULA, « Discours d'accueil du cardinal Doepfner », p. 72.

¹⁰⁵ Léon de SAINT MOULIN, « Biographie du cardinal Malula. Archevêque de Kinshasa », dans Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes. Hommage au cardinal Malula*, Kinshasa Éditions de l'Archevêché de Kinshasa, 1990, p. 17.

¹⁰⁶ De SAINT MOULIN, « Biographie du cardinal Malula », p. 17.

plusieurs circonstances. Il faut d'abord envisager négativement que je ne veux pas dire que nous allons nous séparer de Rome, fonder ici au Congo une Église à nous, et nous couper de l'Église universelle »¹⁰⁷. Dix ans plus tard, Malula dut se défendre encore : « Il n'est nullement question, comme plus d'un l'a cru, de fonder une Église nationale, mais plutôt de préciser la ligne de conduite de mon combat pour une Église africaine et de ma lutte pour une nation libre, indépendante et prospère »¹⁰⁸. Interrogé par un journaliste sur le sens de ce « combat » et sur la rumeur intumescence relative au présumé projet de « fondation d'une Église nationale congolaise », sa réponse est sans appel :

Est-ce que les gens sont tellement naïfs de croire que Mgr Malula veut une Église congolaise nationale, séparée de Rome ? Ou bien plutôt - ce qui me semble la réalité- ceux qui crient, c'est qu'ils sentent que leur pouvoir commence à leur échapper [...] que l'Église du Congo commence à balayer les poussières occidentales pour présenter au monde, dans tout son éclat, un visage africain, est-ce peut-être de cela qu'ils ont peur ?¹⁰⁹

S'appuyant ensuite sur le concile Vatican II et sur la déclaration du pape Paul VI aux évêques africains réunis en 1969 à Kampala en Ouganda, Malula revient à la charge et poursuit son argumentation :

C'est dit par le Concile : une seule foi et la diversité dans l'expression. Lisez les discours du Saint-Père : combien de fois ne revient-il pas sur cette nécessité d'avoir une même foi mais dans la diversité d'expression ? Cette expression, on l'accepte quand elle sort de la bouche du Saint-Père, mais quand Mgr Malula, archevêque de Kinshasa, dit que l'Église du Congo doit être congolaise dans un État congolais, on se pose des questions¹¹⁰.

Dans une autre entrevue accordée à la télévision congolaise, il poursuit dans le même sens tout en indiquant cependant les domaines dans lesquels doit s'exprimer la « spécificité congolaise » :

Pour que l'Église [au Congo] ait vraiment le visage d'une religion incarnée, il faut que nous tous fassions notre possible pour donner à cette Église un visage africain. C'est cela que j'entends par une Église congolaise dans un État congolais. Il n'est pas question de lier l'Église au pouvoir temporel [...]. Ce n'est

¹⁰⁷ « Plein feux sur le cardinal Malula », p. 90.

¹⁰⁸ MALULA, « Homélie lors du doctorat Honoris causa à Leuven, le 2 février 1979 », p. 59; voir aussi « Allocution à l'occasion de la promotion au grade de Docteur Honoris causa de l'université de Boston, le 18 mai 1980 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 63.

¹⁰⁹ « Pourquoi je suis chrétien ? », p. 80.

¹¹⁰ « Pourquoi je suis chrétien ? », p. 80. À travers la réplique de Malula, il est facile de déceler ses détracteurs et de comprendre le nœud du problème. Alors que la première citation est visiblement une réponse à la critique virulente de certains missionnaires qui se sont souvent farouchement opposés à son projet, le qualifiant justement de « nationalisme ecclésial », la seconde s'adresse clairement à quelques membres de la Curie romaine qui l'accusaient de vouloir faire schisme.

pas non plus séparer l'Église [au Congo] de l'Église universelle pour former une Église nationale dans le sens péjoratif du mot, mais il s'agit tout simplement de donner à l'Église congolaise un visage congolais, dans sa hiérarchie, dans sa vie religieuse, dans son expression liturgique et dans son expression théologique¹¹¹.

Réfutant donc les critiques, principalement des missionnaires et de la Curie romaine, Malula explique en ces termes le sens de cette expression : « Quand je dis que l'Église doit être congolaise, je veux tout simplement dire que l'expression de la foi qui nous unit à l'Église de Rome et au Saint-Père, et [...] au Christ, que cette expression doit revêtir un visage congolais, un visage africain. »¹¹² Il indique ensuite les domaines dans lesquels doit se manifester prioritairement la spécificité congolaise : la constitution d'une hiérarchie autochtone, l'incarnation de la vie religieuse, une nouvelle formulation liturgique, l'organisation des rites, le discours théologique et la loi de l'Église.

Donc pour Malula, l'expression « Église congolaise dans un état congolais » n'a rien de séparatiste et de schismatique. Par conséquent, le sens véritable de cette expression est à chercher ailleurs. Mais avant de l'aborder, passons maintenant à la deuxième critique qu'a soulevée cette déclaration de Malula : sa prétention à vouloir fonder un patriarcat au Congo.

3. 3. « Église congolaise » : vers un patriarcat au Congo ?

Le deuxième soupçon vis-à-vis du projet de la fondation de l'« Église congolaise » allègue que Malula aurait eu l'intention de forcer la création d'un patriarcat au Congo sur le modèle des patriarchats des Églises chrétiennes d'Orient. En effet, dans une entrevue à l'hebdomadaire *Zaïre*¹¹³, il a fait une déclaration à tout le moins audacieuse et énigmatique :

¹¹¹ « Pleins feux sur le cardinal Malula », p. 91; voir aussi « Le cardinal Malula par lui-même », p. 121.

¹¹² « Pourquoi je suis chrétien ? », p. 80.

¹¹³ Voir « Pourquoi suis-je chrétien? », p. 80.

Et j'affirme, et j'affirmerai toujours, cette vision des choses que j'aie : Au Congo, il faut une Église congolaise comme en Orient on a une Église orientale. Et nous ferons tout et c'est notre devoir de chercher. Qu'ici l'Église soit congolaise pour que l'homme africain puisse se sentir à l'aise dans cette Église. Cela me paraît tellement évident, tellement limpide¹¹⁴.

À première vue, il paraît assez évident, en examinant rapidement ce texte, que Malula rapproche clairement le modèle ecclésial qu'il souhaite voir se développer au Congo du modèle de l'« Église orientale ». En outre dans ce même texte, il ajoute : « Qu'ici l'Église soit congolaise pour que l'homme africain puisse se sentir à l'aise dans cette Église, ça me paraît tellement évident, tellement limpide »¹¹⁵. On s'en doute, ces affirmations sont d'une grande portée ecclésiale. La comparaison, mieux le rapprochement avec l'« Église orientale » n'est pas un détail négligeable. Même si Malula parle de l'« Église orientale », au singulier, tout laisse croire qu'il s'agit en réalité des Églises catholiques orientales. La question est évidemment de savoir si, en se référant au modèle de ces Églises, il n'a pas effectivement imaginé la fondation d'une Église au Congo d'un statut semblable à celles de l'Orient. C'est en effet le point de vue de Jean Mpisi qui replace cependant ce projet ecclésial de Malula à l'intérieur d'un « combat » commun à l'épiscopat congolais. Selon lui :

En effet, le combat des évêques du Zaïre consiste à faire de leur Église particulière une Église « africaine », qui suive la voie des Églises orientales. Celles-ci, sans être romaines, sont catholiques, comme les Églises latines. Les différences entre les unes et les autres résident dans le fait que chaque ensemble possède son patriarche, ses rites, sa discipline ecclésiastique, son patrimoine spirituel et culturel. En s'émancipant de la latinité, l'Église africaine, ayant un patrimoine spirituel et culturel propre, aurait également son propre patriarcat, ses propres rites, sa propre discipline ecclésiastiques¹¹⁶.

Que penser de cette affirmation de Jean Mpisi ? S'il est en fait possible que certains évêques congolais - cette éventualité demeure toutefois sujette à vérification et ne saurait être affirmée autrement qu'en mode conditionnel - ont pensé à la formation d'un patriarcat au Congo, en aurait-il été le cas pour le cardinal Malula ? Nous estimons pour notre part que l'enjeu de l'affirmation de Malula mentionnée plus

¹¹⁴ « Pourquoi je suis chrétien ? », p. 80.

¹¹⁵ « Pourquoi je suis chrétien ? », p. 80.

¹¹⁶ MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 521-522.

haut est plutôt ailleurs que dans un projet de création d'un patriarcat au Congo. Tout d'abord, faisons remarquer que, même s'il se réfère résolument au modèle des Églises orientales, Malula n'a pourtant jamais revendiqué en tant que telle la création d'un patriarcat au Congo. En parcourant la totalité de son œuvre écrite, on constate sans peine que dans aucun écrit, aucun opuscule l'on ne trouve la trace d'un tel projet. Ensuite, parler d'Églises orientales n'entraîne pas nécessairement à penser l'Église sur le modèle patriarcal. On sait en effet qu'à côté des Églises patriarcales orientales, il en existe qui sont unies à Rome sans être pour autant sous la juridiction d'un patriarche. Bien plus, étant donné sa grande connaissance de l'histoire de l'Église et, sans aucun doute, de l'histoire de l'origine et du développement des patriarcats, il serait étonnant que Malula en ait revendiqué la création pour le Congo.

Compte tenu de l'ampleur de la critique adressée contre Malula et afin de mieux articuler notre argumentation pour l'en sortir, il nous paraît nécessaire, pour cette simple raison, de présenter très brièvement l'histoire de l'origine et du développement des patriarcats. Hervé Legrand les définit comme des « regroupements plus ou moins centralisés de diocèses qui se sont formés empiriquement, entre le IV^e et le VI^e siècle, autour de quelques grands sièges épiscopaux, dans l'empire romain comme au-dehors, sous l'influence des facteurs à la fois religieux, culturels et politiques »¹¹⁷. En effet, par leur histoire, leur liturgie, leur mode d'organisation, leur spiritualité, les Églises catholiques de rite oriental unies à Rome sont aujourd'hui des témoins vivants des traditions dont certaines remontent aux tout premiers siècles du christianisme¹¹⁸. Le mot patriarcat qui leur est habituellement accolé vient du grec *patria*, race ou pays et *archê*, autorité, tête. Le patriarcat est une institution dont l'origine remonte à l'Église primitive. En effet, dès les débuts, l'évangélisation des premiers siècles s'organisa autour de trois grands centres urbains de l'empire romain : Antioche (dans l'actuelle Turquie), troisième ville de l'empire, Alexandrie en Égypte,

¹¹⁷ Hervé LEGRAND, « Patriarches », dans *Encyclopaedia Universalis*, corpus 14, p. 25.

¹¹⁸ Pour l'histoire du patriarcat, voir LEGRAND, « Patriarches », dans *Encyclopaedia Universalis*, corpus 14, p. 25-26 ; Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, p. 269-270 ; F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, 1964.

deuxième ville, et Rome, la capitale¹¹⁹. Progressivement, les évêques de ces villes prirent autorité et préséance sur ceux de leur région respective. En 325, le premier concile œcuménique de Nicée confirma leur préséance. Aux trois premiers s'ajouta Jérusalem, reconnu en raison de son ancienneté historique¹²⁰. Lorsque Constantin transfère en 331 le siège de la capitale de l'empire, de Rome à Byzance (qui devient Constantinople), le concile de Constantinople attribua au siège épiscopal de la ville le deuxième rang de préséance après Rome¹²¹.

Ces cinq villes sont dites patriarcales parce qu'elles occupaient ou non un siège apostolique¹²². Dans tous les cas, leurs sièges étaient les grands foyers du développement du christianisme dans les premiers siècles. Ils ont gardé peu à peu leur titre de patriarche si bien qu'ils constituaient ce qu'on a communément appelé la « pentarchie », c'est-à-dire le gouvernement à Cinq¹²³. Alors qu'en 451 les Églises d'Orient, devenues indépendantes de Rome, conservèrent leur patriarche (le cas d'Alexandrie) ou s'en donnèrent un (chaldéens, arméniens, jacobites...), en 1054, c'est presque toute l'Église d'Orient non encore séparée de Rome qui devint un patriarcat autonome (l'Église orthodoxe). C'est à l'intérieur de l'Orthodoxie orientale que l'Église de Russie s'est donné un patriarcat¹²⁴. Notons au passage que le 22 mars 2006, le Pape Benoît XVI a renoncé au titre de « Patriarche de l'Occident » jugé « obsolète » particulièrement en « Occident »¹²⁵.

Quand, au cours de l'histoire, des fractions importantes des Églises séparées de Rome renouèrent avec le Saint-Siège, celui-ci s'employa à favoriser leur retour en leur laissant généralement leurs traditions, leur patriarche, leur liturgie, leur langue, leur discipline et leur organisation propres. Aujourd'hui on compte six grandes communautés catholiques dites de rite oriental à régime patriarcal : le Patriarcat d'Alexandrie

¹¹⁹ Voir LEGRAND, « Patriarches », p. 25 ; NDONGALA, *Pour des Églises régionales*, p. 269.

¹²⁰ NDONGALA, *Pour des Églises régionales*, p. 269.

¹²¹ Lire LEGRAND, « Patriarches », p. 26.

¹²² Lire LEGRAND, « Patriarches », p. 26.

¹²³ Lire LEGRAND, « Patriarches », p. 26.

¹²⁴ Lire LEGRAND, « Patriarches », p. 26.

¹²⁵ Voir « Rome explique pourquoi le pape renonce au titre de "patriarche de l'Occident" », dans *Agence de Presse Internationale Catholique* (22 mars 2006), p. 2-3.

des Coptes, d'Antioche des Syriens, de Babylone des Maronites, de Babylone des Chaldéens, de Cilicie des Arméniens, Melkite d'Antioche (qui comprend les patriarchats d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, des Grecs Melkites catholiques). Il est à noter, comme nous l'avons mentionné plus haut, que d'autres Églises unies à Rome ne sont pas régies par une structure patriarcale. C'est le cas des catholiques de rite Byzantin, catholiques coptes éthiopiens, syro-malabars, syro-malankars. Ils ont des archevêques ou des métropolitains et des évêques.

De la lecture de cette brève histoire des Églises patriarcales orientales, pour des raisons de réalisme historique, il serait improbable que Malula ait sérieusement pensé au transfert sans réserve de leur modèle au Congo. Même s'il est vrai, comme le signale Hervé Legrand, que le concile Vatican II a revalorisé l'institution patriarcale¹²⁶, et même si, en effet, le concile a souhaité l'érection de nouveaux patriarchats là où « c'est nécessaire »¹²⁷, on doit toutefois se rendre à l'évidence que ce le fut davantage pour des raisons d'ordre ecclésiologique pratique - pour consolider les liens avec les Églises d'Orient - qu'en vue de l'applicabilité et de l'érection d'autres patriarches dans le reste de l'Église. En effet, pour favoriser un dialogue fructueux avec ces Églises, Vatican II regarde avec estime leur vénérable ancienneté ainsi que leur particularité : leurs institutions, leurs liturgies, leurs traditions religieuses et culturelles ainsi que leur discipline ecclésiastique¹²⁸.

Étant donné que la création et le développement des patriarches dans le contexte de l'empire romain s'est inscrit dans un long processus qui a traversé plusieurs siècles de l'histoire et englobé des facteurs historiques, géopolitiques, ecclésiologiques, socio-culturels relativement complexes, étant donné par ailleurs que leur sens originel est aujourd'hui frappé d'obsolescence par rapport au contexte africain contemporain, nous pensons qu'il serait anachronique de penser que Malula ait voulu les actualiser au

¹²⁶ Lire LEGRAND, « Patriarches », p. 26.

¹²⁷ *Orientalium Ecclesiarum*, 11.

¹²⁸ Ces Églises orientales, patriarcales ou non, sont décrites, par le décret conciliaire *Orientalium Ecclesiarum*, principalement à partir de leurs rites. Par rite, le décret entend « la liturgie, la discipline ecclésiastique et le patrimoine spirituel ». Voir *Orientalium Ecclesiarum*, 3.

Congo. En outre, on voit mal comment le terme « patriarche » pourrait s'articuler dans le contexte particulier du Congo et même l'Afrique en général, car ils recouvrent aujourd'hui une réalité bien différente de celle des siècles passés.

Compte tenu des arguments avancés, nous estimons que l'affirmation selon laquelle Malula aurait imaginé une Église congolaise strictement à la manière des patriarchats catholiques orientaux est quelque peu intransigeante. Plus que d'autres questions qui traversent son œuvre, celle-ci illustre fortement l'ambiguïté qu'on lui prête volontiers. Comment aurait-il pu défendre un tel projet alors que son centre d'intérêt constant demeure l'émergence d'une Église particulière dans l'optique conciliaire de la réalisation de l'Église dans un espace socio-culturel et humain donné. Il importe à cet égard de bien saisir les détours sinueux et parfois tortueux d'une pensée qui transporte souvent la signification des mots par des comparaisons, des métaphores, des images, des analogies, etc.

D'ailleurs, quiconque lit attentivement *Lumen Gentium* découvre que le concile établit clairement un parallèle entre la conférence des évêques et les patriarchats. En effet, dans sa réorientation du statut des conférences des évêques comme une institution au service de la reviviscence des Églises locales, et dans sa requête de faire un statut vraiment ecclésiologique aux Églises particulières, la finale de *Lumen Gentium* 23 n'hésite pas à établir un parallèle certain entre les conférences épiscopales et les patriarchats. C'est, croyons-nous, dans cette optique qu'il faut comprendre l'analogie qu'a instaurée Malula.

Par conséquent, nous ne sommes pas assurés que le soupçon qui pèse contre lui peut se faire sans quelques nuances. En réalité, ce qui a séduit Malula dans le modèle des Églises orientales est sans aucun doute leur degré de responsabilité dans leur liturgie, leur discipline ecclésiale, leur patrimoine théologique, spirituel et culturel, leur théologie, et surtout leur esprit de synodalité. L'hypothèse la plus plausible sur cette question est que, malgré la *référence* au modèle patriarcal oriental, son projet visait davantage la reconnaissance de la particularité socio-culturelle des Églises locales du Congo dans leur communion et dans leur solidarité mutuelle. Il visait davantage le respect de leur responsabilité collective

dans cette portion d'humanité située au Congo, que la constitution en tant que telle d'un patriarcat congolais. Interprétant justement ces paroles de Malula sur la fondation de l'« Église congolaise », Tharcisse Tshibangu affirme sans ambiguïté : « Dans le raccourci de cette formule frappante, étaient signifiées en même temps la perspective de l'émancipation politique devant voir naître un État Congolais indépendant, et le souhait de voir se former peu à peu une authentique Église particulière africaine, ici congolaise. »¹²⁹ En fait selon Tshibangu, Malula n'avait en vue d'autres préoccupations que d'apporter sa contribution à la réalisation d'une Église particulière dans l'espace humain et territorial congolais, c'est-à-dire de faire en sorte qu'elle devienne, conformément à la définition de Vatican II, l'Église en ce lieu particulier.

Récemment, le canoniste Alphonse Borrás se demandait pour quoi l'on ne concevrait pas l'instauration d'un patriarcat latin africain¹³⁰. Dans une perspective, à notre avis, moins de revendication d'un patriarcat congolais en tant que tel que de comparaison, Mgr Mukeng' a Kalond envisageait en 1982 pour les Églises du Congo la constitution d'une Église particulière dont les Églises orientales pourraient servir de paradigme¹³¹. Sur cette question, Ignace Ndongala et Matenkadi - respectivement ecclésiologue et canoniste de Kinshasa - estiment que l'idée même de la création d'un patriarcat, qu'il soit au Congo, en Afrique ou dans n'importe quelle autre partie occidentale de l'Église, non seulement relèverait d'un anachronisme en plus d'être une proposition artificielle¹³², mais encore serait inadéquate au regard des mutations des contextes sociaux, culturelles, géopolitiques contemporains, etc¹³³. En effet, les patriarcats d'Orient et même celui de l'Occident sont nés dans le contexte ecclésial apostolique ou post-apostolique et

¹²⁹ THIBANGU TSHISHIKU, « Préface de l'Évêque africain aujourd'hui et demain », dans *OCCM*, vol. 3, p. 88.

¹³⁰ Voir Alphonse BORRAS, « Ut unum sint. Une encyclique pour des chrétiens en voie de réconciliation », dans *Ephemerides theologiae lovanienses*, LXXII (1996), p. 368.

¹³¹ Voir Godefroid MUKENG' a KALOND, « Collaboration entre les Églises locales au sein de l'Église catholique », dans *Églises locales en dialogue. Insondables et imprévisibles voies de l'avenir. Symposium de Maria Laach, 31 octobre-5 novembre 1982*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la C.E.Z., 1984.

¹³² Telle est la thèse de Matenkadi Finifini ; voir Antoine MATENKADI Finifini, « La collégialité épiscopale. Expérience africaine et réflexion » dans *Concilium*, 230 (1990), p. 165.

¹³³ Lire Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, p. 269-286.

dans le cadre de l'empire romain dont les enjeux diffèrent singulièrement avec ceux des contextes contemporains. Ainsi, nous pensons que toute transposition sans réserve de ce modèle dans le contexte contemporain et dans le champ ecclésial congolais ou même africain n'aurait que très peu de chance d'acquérir une portée théologique et ecclésiologique opératoire.

Une question se pose cependant quant à l'adoption d'un terme canonique pour désigner la réalité contenue dans les expressions « Église congolaise » ou « Église du Zaïre », fréquentes chez Malula. S'agirait-il d'une Église nationale ou provinciale ? Si l'on s'en tient à l'esprit du concile Vatican II et du nouveau Code de Droit canonique, la réalité de l'« Église nationale » se révèle d'emblée inadéquate pour traduire la dimension théologique de l'Église débordant largement le cadre territorial politique. On pourrait dans ces circonstances penser à l'expression canonique de l'Église provinciale. Cependant, d'après la définition que le Droit canonique donne d'une province ecclésiastique (regroupement des Églises locales voisines circonscrites sur un territoire donné¹³⁴), il est aussi exclu que la réalité contenue dans les expressions « Église congolaise » et « Église du Zaïre » puisse y correspondre. Car une province ecclésiastique est constituée d'Églises locales voisines circonscrites sur un territoire. Dans le cas du Congo, il existe actuellement six provinces ecclésiastiques¹³⁵. S'agirait-il alors d'une Église régionale ? Dans son livre *Pour les Églises régionales en Afrique*, Ignace Ndongala écarte vigoureusement la « nation » comme critère décisif dans la définition et dans la régulation institutionnelle des Églises régionales¹³⁶.

Toutes ces réserves faites, il ne nous reste plus qu'à revenir à l'esprit du concile Vatican II et à conférer à ces expressions de Malula (« Église congolaise », « Église du Congo », ou « Église du Zaïre ») le statut d'Église particulière, distincte de celui des Églises locales (diocésaines). On parlerait dans ce cas,

¹³⁴ Voir le Can 431 du droit de l'Église : « Pour promouvoir l'action pastorale commune à divers diocèse voisins, selon les circonstances de personnes et de lieux, et pour mieux favoriser les relations mutuelles entre évêques diocésains, les Églises particulières voisines seront regroupées en provinces ecclésiastiques circonscrites sur un territoire donné ».

¹³⁵ Kinshasa, Lubumbashi, Bukavu, Kananga, Mbandaka et Kisangani

¹³⁶ Voir NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 293.

cónformément à la suggestion de Tshibangu, de l'« Église particulière du Congo »¹³⁷. Dans ce cas, on prendrait en compte, au-delà du cadre strictement politique, la reconnaissance de la légitime particularité des Églises locales du Congo. Une telle option, que nous défendons, s'éloigne de la perspective du Droit canonique (il est vrai que le Droit désigne systématiquement les diocèses comme Églises particulières), mais rejoindrait l'esprit de Vatican II. En effet, comme le souligne Yves Congar, dans le terme Églises particulières, l'accent porte sur un trait particulier caractérisant ces Églises¹³⁸. Dans le cas des Églises locales du Congo, leur particularité consisterait notamment en leur histoire et destinée commune, la richesse des solidarités et des échanges créés au-delà de leurs frontières territoriales, leur patrimoine théologique et spirituel commun, l'unité de leur vie liturgique, la reconnaissance de nouveaux ministères, etc.

3. 4. Malula aurait-il voulu insérer l'Église dans le projet de l'authenticité zaïroise?

Après avoir fait le tour de la deuxième critique adressée à l'expression « Église congolaise » ou l'« Église du Zaïre », considérons-en maintenant la dernière. Dans son livre *L'Église du Christ au Zaïre*, Philippe B. Kabongo-Mbaya émet la thèse selon laquelle Malula avait accueilli favorablement l'avènement du régime de Mobutu dans l'espoir « à cette époque, qu'il était possible de collaborer étroitement avec le nouveau régime. C'était, poursuit l'auteur, dans ce sens qu'il avait lancé l'idée de l'insertion objective de l'Église dans le projet nationaliste du nouveau pouvoir »¹³⁹. Cette affirmation s'appuie sur une déclaration de Malula qui, s'adressant à Mobutu alors nouvellement autoproclamé chef de l'État, stipulait : « L'Église reconnaît votre autorité, car l'autorité vient de Dieu. Nous appliquerons fidèlement les lois que vous

¹³⁷ TSHIBANGU TSHISHIKU, « Préface de l'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 88

¹³⁸ Yves CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, Paris, Cerf, 1979, p. 39. Voir aussi Gilles ROUTHIER, « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique ? », dans *Studia canonica*, 25 (1991), p. 277-344 ; Hervé LEGRAND, « Églises locales, Églises régionales et Église entière », dans LEGRAND et THEOBALD, dir., *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, p. 292-293.

¹³⁹ Philippe B. KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ Au Zaïre*, p. 303.

voudrez bien établir. Vous pouvez compter sur nous, dans votre œuvre de restauration de la paix à laquelle tous aspirent ardemment. »¹⁴⁰

Sans doute, faudrait-il replacer cette déclaration dans son contexte historique pour mieux la comprendre. Il s'agit en fait d'un discours donné à l'occasion de la clôture du concile Vatican II. À cet égard, il porte essentiellement « sur l'Église, sur sa nature et sur sa mission »¹⁴¹. En revanche, l'adresse à l'endroit de Mobutu, invité de marque et de circonstance, constitue un exorde plutôt protocolaire. En outre, à la faveur des éclaircissements historiques, on sait que cette déclaration de Malula n'avait à l'époque rien de surprenant, car elle correspondait au sentiment largement partagé par plusieurs congolais¹⁴². D'ailleurs, Kabongo-Mbaya, lui-même, en convient lorsqu'il écrit : « L'Église catholique, comme les autres institutions dans la société, accueillit favorablement les promesses ainsi que les espoirs incarnés par le nouveau régime »¹⁴³.

Rappelons brièvement que lorsque Mobutu accède au pouvoir en 1965 par un coup d'État militaire, le Congo indépendant était dans la crise la plus terrible et la plus tragique de son histoire. La situation sociale manifestait plusieurs paradoxes dont nous avons évoqué les contours au chapitre deuxième. Pour aller au fait, rappelons-en les grandes lignes. D'abord, au problème d'une indépendance octroyée sans préparation se succédait celui d'une élite politique qui n'avait mesuré ni l'ampleur ni les limites de la tâche qui l'attendait. Ensuite, le désir croissant chez le peuple congolais d'une plus grande autonomie économique locale contrastait de façon flagrante avec la détention par la Belgique du pouvoir économique. Enfin, après plusieurs années de guerres civiles et tribales, après une succession de gouvernements

¹⁴⁰ MALULA, « *Te Deum* du 19 décembre 1965 après la clôture du Concile Vatican II », dans *OCCM*, vol. 6, p. 330. Quelques années après, Malula a été amené à préciser le sens de cette déclaration. Ainsi, répondait-il aux questions d'un journaliste : « La mission de l'Église, [qui] est une mission de service. L'Église est au service du peuple. Et l'Église rend le service qu'on lui demande de rendre [...]. Nous sommes là au service et nous sommes prêts à rendre le service qu'on nous demandera de rendre, si cela correspond vraiment à notre mission essentielle qui est d'annoncer Jésus-Christ, avant tout », voir « Le cardinal Malula par lui-même », p. 123.

¹⁴¹ MALULA, « *Te Deum* du 19 décembre 1965 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 330.

¹⁴² Robert Cornevin, historien et spécialiste du Congo, montre effectivement que le coup d'État militaire de Mobutu reçut au début un large appui politique et populaire; voir Robert CORNEVIN, *L'histoire du Zaïre*, p. 433.

¹⁴³ KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ Au Zaïre*, p. 297.

impopulaires et impuissants à rétablir l'ordre national¹⁴⁴, le nouveau régime de Mobutu s'était naturellement présenté comme le seul capable de remettre le pays sur le chemin de l'unité et de la paix. C'est dans ce contexte assez large qu'il faut situer cette déclaration de Malula.

Donc, que Malula ait accueilli favorablement le régime naissant de Mobutu, dans les circonstances précisées, cela est attesté. Cependant, l'amitié entre les deux hommes fut bien fragile et éphémère. De fait, l'indéniable caractère de grandeur du nouveau dictateur, son goût précoce pour l'étiquette, le faste, le luxe (dorures, les diamants, le cuivre, les symboles...) et les solennités dévoilaient son style de gouvernement. Ainsi, sous les vernis des apparences, éclatait au grand jour la misère grandissante du peuple. La réaction de Malula ne se fit pas attendre.

Peut-on dans ce contexte soutenir que Malula a misé sur un tel régime pour asseoir un projet d'insertion de l'Église dans l'État congolais, plus exactement pour fonder une Église nationale ? Face à cette question, nous nous sentons tenus de formuler quelques réserves, car cette proposition nous paraît contestable. En effet, si l'on part de l'argument que Malula, qui a su vigoureusement dénoncer « la confusion désastreuse entre l'Église et l'État colonial »¹⁴⁵, a également toujours milité en faveur d'une « collaboration franche et sincère, dans l'esprit et le respect des droits respectifs »¹⁴⁶ de l'Église et de l'État, on voit mal comment il aurait pu collaborer avec le pouvoir de Mobutu pour des raisons évoquées plus haut. À l'inverse, comme chacun le sait, c'est Mobutu qui, dans le cadre de sa politique de l'« authenticité zaïroise », nourrissait un vif et secret désir d'incorporer les diocèses du Congo dans un ambitieux projet d'une religion nationale¹⁴⁷. En effet, le pouvoir politique de Mobutu avait fait du Parti-État

¹⁴⁴ Un extrait d'une rencontre du Mouvement de reconstruction nationale à laquelle prend part Malula rapporte ce sentiment de désespoir : « Dans la situation du Congo, il est clair que tous les politiciens sont dépassés par les événements. De plus, presque aucun d'entre eux n'a le temps ni la liberté d'esprit nécessaire pour réfléchir aux questions d'ensemble et pour bâtir un plan d'action à longue échéance. Ils sont pris, absorbés par des urgences », voir « Mouvement de reconstruction nationale. Procès verbal d'une réunion du 13 juin 1962 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 322.

¹⁴⁵ MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 25.

¹⁴⁶ MALULA, « Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959 », p. 49.

¹⁴⁷ La critique ci-après de Mobutu, adressée aux évêques congolais en général et au cardinal Malula en particulier, infirme cette hypothèse : « Avant l'indépendance, déclarait Mobutu, on citait les trois pouvoirs : l'administration, les sociétés et

une « religion nationale »¹⁴⁸, organisée autour d'un messie¹⁴⁹, de ministres¹⁵⁰, de rites¹⁵¹, de dogmes¹⁵², d'un enseignement, d'une mission¹⁵³, etc. Mobutu n'hésita d'ailleurs pas à déclarer un jour : « Dans l'État zaïrois, il faut une Église zaïroise. Que les théologiens se mettent à l'œuvre. »¹⁵⁴

En partant de ce que nous venons de démontrer, tout indique que, si Malula a accueilli favorablement l'accession au pouvoir de Mobutu, c'est surtout comme un moindre mal face à l'« arène des luttes temporelles »¹⁵⁵ qui caractérisait le Congo de l'époque. Car, quelques années seulement après, il n'hésita pas à dénoncer, en des termes souvent virulents, les germes de la dictature *mobutienne*, manifestés notamment par un renforcement du pouvoir personnel, une attitude de plus en plus concussionnaire, un manque flagrant de justice sociale et une paupérisation croissante de la population¹⁵⁶.

l'Église. Les deux premiers ont cédé la place [face à la politique de l'authenticité], il n'y a pas de raison pour qu'il n'en soit pas de même pour l'Église...Jamais je n'ai eu de problèmes avec les protestants, ni avec les kimbanguistes, parce qu'ils ne reçoivent pas de mots d'ordre de l'Étranger »; voir Joseph Désiré MOBUTU, cité par KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ Au Zaïre*, p. 307. Au sujet de la ritualisation de certains pouvoirs politiques en Afrique, lire Claude RIVIÈRE, « Rite de la démocratie et de l'autocratie en Afrique », dans *Culture et développement* XVII, 3 (1983), p. 453-471.

¹⁴⁸ Dans l'organigramme du Parti-État, Parti-État, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), Mobutu était considéré comme un Messie. Comme lui-même le déclarait, « MPR doit être considéré comme une église et son fondateur le Messie ».

¹⁴⁹ En 1967, Mobutu fonda un Parti-État, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR). En peu de temps après, le parti était devenu l'instrument exclusif et légitime de la vie politique du pays.

¹⁵⁰ Dans les années 1970, fut créé une école du Parti, l'Institut *Makanda Kabobi*, un centre de formation idéologique du Mouvement Populaire de Révolution dont la tâche consistait à former et à lancer la propagande à travers le territoire, à propager les enseignements du Président-fondateur, qui devaient être donnés et interprétés de la même façon à travers tout le pays. Les membres du Bureau Politique du MPR, furent sensibilisés à leur responsabilité et devinrent des « garants de la politique de Mobutu ».

¹⁵¹ L'« animation politique » ou la propagande du culte de la personnalité du « Guide de la Révolution » était devenue un rite quotidien qui, au Congo, avait préséance sur la loi ou le droit.

¹⁵² La fondation doctrinale suivit de peu la fondation du parti, et prit la forme du Manifeste de la N'Sele (du nom de la résidence campagnarde de Mobutu situées à six kilomètres à l'est de Kinshasa) publié en mai 1967. Le nationalisme, la révolution, et l'authenticité y furent identifiés comme thèmes majeurs de ce qui serait bientôt qualifié de « Mobutisme ».

¹⁵³ La révolution mobutienne était décrite comme une révolution nationale, essentiellement pragmatique, répudiant en théorie et le capitalisme et le communisme. « Ni de droite ni de gauche », devint rapidement le slogan légitimant le régime, en même temps que l'*authenticité*.

¹⁵⁴ MOBUTU cité par BEECKMAN, « Afrique-Actualités », dans *Zaire-Afrique*, 64 (avril 1972), p. 251-252.

¹⁵⁵ « Pour un renouveau de la vie nationale. Procès verbal de la réunion du 29 mai 1962 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 319.

¹⁵⁶ Plusieurs écrits de Malula manifestent cette préoccupation d'une façon ou d'une autre; ainsi MALULA, « Déclaration à la veille du 4^e sommet de l'Organisation de l'Unité Africaine à Kinshasa, 9 septembre 1967 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 336. Dans ce discours, Malula impute aux dirigeants africains la « très lourde responsabilité du bonheur ou du malheur de l'Afrique, de son avancement ou de son retard dans le chemin du développement des peuples; voir MALULA, « Homélie à la cathédrale, le 4 janvier 1969 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 336. Dans cette homélie, en réaction au discours de Mobutu qui, à l'occasion de l'anniversaire des Martyrs de l'indépendance, avait proclamé l'année 1969 année du travail, Malula engageait les autorités politiques à faire de l'année 1969 l'année du bien-être des ouvriers; voir MALULA, « Lettre après la mort des étudiants le 4 juin 1969 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 340. Il y dénonce vigoureusement ces assassinats et les condamne comme

Dans ce contexte, il était rapidement devenu le chef de file d'une grande résistance à la dictature, qui conduira à son expulsion du Congo en 1972¹⁵⁷.

Tout compte fait, la thèse du soutien de Malula au régime de Mobutu dans le but d'insérer l'Église dans l'État et de fonder une Église nationale congolaise relève davantage de l'hyperbole que d'une vérité argumentée.

3. 5. « Église congolaise » : le sens théologique de l'expression

Les différentes objections formulées à l'encontre de l'expression « Église congolaise »¹⁵⁸ étant abordées, il reste maintenant à examiner la question de son sens. Pour en faire clairement apparaître le sens, il convient encore une fois de laisser résonner les écrits de Malula. Nous l'avons montré, son premier emploi remonte à l'année 1959. Force est cependant de constater que durant les premières années de sa formulation, l'expression est présentée comme un vaste programme ecclésial. Malula n'en donne

un manquement au commandement de Jésus sur l'amour du prochain; voir MALULA, « Homélie à l'occasion du 9^e anniversaire de l'indépendance », dans *OCCM*, vol. 6, p. 340; Dénonçant le manque flagrant de bien-être social, Malula interpelle vivement les autorités politiques sur l'urgence d'établir la charité, la concorde et la justice dans le pays ; voir MALULA, « Allocution à la messe d'action de grâce le 29 juin 1970 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 341-345; dans ce texte, après avoir dénoncé le manque de justice sociale et la paupérisation de la population, Malula fait cette affirmation lourde de sens : « Tel est, mes frères, le rôle prophétique que nous croyons être appelés à jouer dans le pays; tel est le service que, dans l'humilité et la pauvreté, nous voulons rendre à la société congolaise »; « Déclaration à la veille du 4^e sommet de l'Organisation de l'Unité Africaine à Kinshasa », p. 336.

¹⁵⁷ Ce qu'on a appelé le « conflit entre l'Église catholique et l'État zaïrois » ou entre le « Cardinal Malula et le président Mobutu », tire son origine de ce contexte¹⁵⁷. Pour sa part, Malula interprétera ses interventions comme essentiellement prophétiques. « Tel est, dira-t-il, mes frères, le rôle prophétique que nous croyons être appelés à jouer dans le pays ; tel est le service que, dans l'humilité et la pauvreté, nous voulons rendre à la société congolaise »; voir MALULA, « Allocution à la messe d'action de grâce le 29 juin 1970. Pour le dixième anniversaire de l'indépendance du Congo », dans *OCCM*, vol. 6, p. 345. Sur le conflit entre Mobutu et Malula, voir l'annexe B. Voir aussi KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ Au Zaïre*, p. 296-327. En effet, le président Mobutu était parvenu, depuis 1965 à réduire petit à petit les personnes dérangeantes autant physiques que morales et à les tenir sous contrôle. Même certaines confessions religieuses avaient fini par être gagnées à sa cause, notamment le protestantisme et le kimbanguisme. Seule l'Église Catholique resta un bastion de résistance, et continua à opposer une résistance aux tentatives de manipulation du président Mobutu.

¹⁵⁸ Il convient de noter que Malula emploie aussi l'expression « Église du Congo » synonyme dans ce cas de l'« Église congolaise » même s'il doit parfois apporter une nuance entre les deux ; voir MALULA et Félix SCALAIS, « Érection de la hiérarchie épiscopale au Congo-Belge et au Ruanda-Urundi, 28 novembre 1959 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 141-142; « Homélie lors de la prise d'habit et de la profession religieuse de Sœurs congolaises de Sainte Thérèse en l'église St Pierre, le 8 septembre 1968 », dans *OCCM*, vol 5, p. 99.

cependant aucune définition claire et précise. Il doit d'ailleurs l'admettre plus tard en 1984 : « J'ai prononcé ces paroles le jour de mon ordination épiscopale. Mais je ne savais pas trop bien ce que je disais ni pourquoi je le disais ni comment le réaliser »¹⁵⁹. Réagissant à la création en 1959 des diocèses au Congo, il se contente de déclarer : « [...] l'Église du Congo est devenue adulte et prend résolument sa place aux côtés des diocèses de vieille chrétienté »¹⁶⁰. Il aura donc fallu attendre les premières réactions critiques face à ce qui est présenté par lui comme le « programme de tout mon ministère épiscopal »¹⁶¹, pour que Malula en esquisse quelque peu le sens. C'est surtout après la tenue du concile Vatican II qu'il tentera d'en indiquer quelques lignes de compréhension.

En effet, après le concile, interrogé sur le sens de cette expression, il apportera une petite nuance terminologique en distinguant entre l'« Église du Congo » et l'« Église congolaise ». Ainsi selon lui, l'« Église du Congo » réfère davantage à « la communauté chrétienne du Congo [...], à l'assemblée du peuple des chrétiens qui habitent le Congo »¹⁶², tandis que l'« Église congolaise » indique un projet, un mouvement dans le sens de « l'incarnation du message du Christ » dans un espace humain particulier. En d'autres termes, renchérit-il, « une fois que le message est incarné et exprimé selon la mentalité, selon les exigences du milieu naturel congolais [...] on parle alors de l'Église congolaise »¹⁶³. En fait, sans opposer les deux expressions, « Église du Congo » et « Église congolaise », Malula voudrait toutefois attirer l'attention à la fois sur l'espace de la réalisation de l'Église et sur la forme qu'elle doit prendre pour mieux rendre témoignage à la Bonne Nouvelle en cet espace.

Ne s'agit-il pas là précisément d'une réponse à l'exigence même du Concile Vatican II qui invite les Églises locales situées dans un même territoire d'exercer « conjointement leur charge pastorale en vue de

¹⁵⁹ MALULA, « Homélie lors de la messe du jubilé de 25 ans de ministère épiscopal », dans *OCCM*, vol. 2, p. 68.

¹⁶⁰ MALULA et SCALAIS, « Érection de la hiérarchie épiscopale au Congo-Belge et au Ruanda-Urundi », p. 142.

¹⁶¹ MALULA, « Homélie lors de la messe du jubilé de 25 ans », p. 68.

¹⁶² « Pleins feux sur le cardinal Malula », p. 89.

¹⁶³ « Pleins feux sur le cardinal Malula », p. 89.

promouvoir davantage le bien que l'Église offre aux hommes »?¹⁶⁴ En effet, le concile et le code rénové de l'Église ont posé les bases d'une reviviscence de la communion entre les Églises et de la collégialité entre les évêques, en renforçant le statut des institutions nécessaires à l'établissement de la coresponsabilité, des échanges, de la collaboration et des relations entre elles¹⁶⁵. En ce sens, la conférence des évêques n'est pas d'abord un organe de centralisation des Églises situées dans un même territoire. Au contraire, tout en favorisant leur regroupement, elle est avant tout un moyen et l'expression d'une collégialité effective. Sans être une espèce de « club des évêques », elle est avant tout l'expression concrète de la communion des Églises locales située dans un espace territorial et socio-culturel particulier¹⁶⁶.

Suite à ce qui vient d'être dit, il est clair que pour Malula, les expressions « Église congolaise », « Église du Congo » ou « Église du Zaïre » touchent à la raison d'être et aux fins de l'action pastorale conjointe des Églises locales situées au Congo. On sait qu'il s'est lui-même investi à fond au sein de la conférence des évêques du Congo comme un acteur majeur, précisément dans la perspective de réception de Vatican II, afin que la communion effective des Églises locales congolaises fassent de celles-ci des sujets de responsabilité, de droit et d'initiative au sein de la communion de l'Église entière. L'analogie avec l'expérience des Églises orientales contient rien moins que l'affirmation fondamentale selon laquelle les Églises locales regroupées dans l'espace national congolais peuvent légitimement avoir un témoignage de foi un tant soit peu *différent*, par son *expression*, des autres Églises locales regroupées en d'autres lieux. Autrement dit, en établissant le parallèle entre l'Église congolaise et le modèle des Églises orientales, sa préoccupation était véritablement de voir le regroupement des Églises locales du Congo jouer un rôle *analogue* à celui des patriarchats de l'Église ancienne sur le plan doctrinal, liturgique, théologique, culturel et de la discipline ecclésiastique.

¹⁶⁴ *Christus Dominus*, 38, 1.

¹⁶⁵ Voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 155.

¹⁶⁶ Pour approfondir le statut théologique, canonique des conférences des évêques, nous suggérons vivement le dossier bien documenté du Colloque de Salamanque en 1988 ; voir Hervé LEGRAND, Julio MANZANARES et Antonio GARCIA Y GRACIA, éd., *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir. Actes du Colloque international de Salamanque (3-8 janvier 1988)*, Paris, Cerf, 1988.

4. POUR UNE ÉGLISE « AUTHENTIQUEMENT AFRICAINE » : UNE STRUCTURE ECCLÉSIALE À L'ÉCHELLE CONTINENTALE ?

Après l'exposé consacré à la notion de l'Église congolaise et à son articulation avec l'Église entière, il nous faut maintenant considérer l'expression « Église africaine » itérative dans les écrits de Malula. Retour indispensable à une expression qui mérite un traitement particulier, tant son sens peut s'avérer d'une grande complexité. Bien plus, il s'agira de voir ce qu'elle signifie et comment elle s'articule avec la théologie des Églises locales et avec la réalité de l'Église entière. Nous chercherons aussi à saisir la portée théologique et ecclésiologique de cette expression.

4. 1. Repérage de l'expression « Église africaine » et son sens dans les écrits de Malula

Comme nous l'avons mentionné dans la première section de ce chapitre, parmi les expressions les plus utilisées par Malula pour désigner la réalisation de l'Église en Afrique, figure en bonne place celle de l'« Église africaine ». Ainsi à la fin de la deuxième session du concile Vatican II consacrée à l'étude de l'Église, Malula avait acquis une conviction tenace que l'Église de Dieu est appelée à se réaliser en tout ce qui constitue la communauté humaine dans sa diversité et dans ses particularités géographiques, mais aussi socio-culturelles et historiques :

L'Église catholique en Afrique c'est le Christ vivant en Afrique qui s'adresse [...] au peuple africain, aux Africains, pour en faire ses frères, des fils de Dieu à part entière [...]. Ainsi l'Église n'est pas une réalité exclusivement occidentale, ni orientale ni africaine. Mais elle se veut tout cela pour que le Christ soit tout en tous [...]. Occidentale en Occident, orientale en Orient, africaine en Afrique. Parce que le message du Christ s'adresse à tous les peuples. Dieu convoque tous les peuples, dans son Fils Jésus. Dieu a voulu des peuples différents sur la terre, différents par leur mentalité, leur caractère, leur sensibilité, leur culture. Ce sont ces peuples que Dieu convoque avec leurs différences - pour les réunir tous dans le Christ en un seul peuple, grand, royal, saint, sacerdotal [...] ¹⁶⁷.

¹⁶⁷ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 153.

Poursuivant sa réflexion, il expliquera que dans le contexte particulier de l'Afrique, « l'expression du divin par notre africanité donnera naissance dans l'Église, une, à un christianisme typiquement africain »¹⁶⁸.

À travers ses écrits, l'Église africaine représente parfois un idéal à atteindre. Tel en est le cas quand il écrit : « Avec beaucoup d'autres des mes frères africains, nous luttons pour le surgissement en terre africaine d'une Église africaine authentique »¹⁶⁹. Dans le même sens, il dira : « Nous devons donc être des hommes fondamentalement convertis au Christ mais aussi des hommes passionnés pour l'Afrique en vue de l'émergence d'une Église authentiquement africaine »¹⁷⁰. Une même acception se retrouve dans un sermon donné à l'occasion du 20^e anniversaire de son ordination épiscopale : « 20 ans après, par expérience, je sais maintenant combien il en coûte de parler, de prêcher à temps et à contre temps l'Église particulière africaine. »¹⁷¹

Dans bien des cas, ainsi que l'indique l'extrait qui suit, l'expression « Église africaine » se présente en opposition à l'« occidentalisation » de l'Église, auquel cas il est question d'autonomie ou d'émancipation des Églises locales d'Afrique de la tutelle occidentale dans le domaine de la réflexion théologique, de la liturgie, de la discipline et de la gestion financière. En ce sens, elle signifie que l'Église en Afrique ne peut pas s'épuiser dans la gestion des traditions de penser et d'action importées de l'Occident.

[...] pour nous Africains, dira-t-il, il faut désoccidentaliser l'Église en Afrique, de façon à arriver petit à petit à une Église africaine authentique, ayant sa théologie propre, sa philosophie propre, sa liturgie propre et certains points de discipline propres. Nous devons au niveau de l'Église universelle, nous mettre bien d'accord sur :

-Ce qui est absolument et réellement essentiel dans le Message du Salut : la foi en Jésus-Christ, Sauveur de tous les hommes, aujourd'hui comme hier. Quant à l'expression de cette même foi, nous devons admettre qu'elle doit être variée et diversifiée.

¹⁶⁸ MALULA, « Deuxième session du concile Vatican II », p. 154.

¹⁶⁹ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 105.

¹⁷⁰ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

¹⁷¹ MALULA, « Sermon aux agents de l'évangélisation, à l'occasion du 20^e anniversaire de l'ordination épiscopale, 1979 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 112.

-Pour ce qui est de la Tradition, elle constitue un des volumineux dossiers que nous, Africains, selon la recommandation même du concile –*Ad gentes* n° 22- devons soumettre à un réexamen approfondi et radical, pour discerner ce qui est essentiel à la tradition chrétienne d'avec les éléments socio-culturel¹⁷².

Disons après cette brève investigation que, quand on parcourt les écrits de Malula de 1959 à 1989, on s'aperçoit d'une chose : pour signifier l'inscription et la réalisation de l'Église dans l'espace continental africain, il recourt abondamment à l'expression « Église africaine », tout en faisant usage, à côté d'elle, d'autres expressions telles que « l'Église d'Afrique », « l'Église de l'Afrique », « l'Église en Afrique » et « l'Église du Christ en Afrique ». Parfois, dans un même écrit, il n'hésite pas à employer les cinq expressions de façon quasi interchangeable¹⁷³.

Quoi qu'il en soit de l'usage de ces différents termes et de leur rapport sémantique, l'expression « Église africaine » pose problème. Tout d'abord, il n'est pas aisé de saisir théologiquement sa signification et son sens. Problématique, elle l'est encore, comme nous le verrons, dans le terme « négro-africaine », comme le révèle l'extrait ci-après : « Il nous revient, à nous évêques africains, de rechercher la spécificité de notre culture en vue de l'émergence d'une Église particulière négro-africaine et de l'enrichissement, dans la diversité, de l'unité corps du Christ qui est l'Église »¹⁷⁴.

D'où quelques questions : que signifie donc l'expression « Église africaine » ? Cette expression laisse-t-elle entendre que l'Église africaine serait une structure ecclésiale autonome ? De plus comment s'articulerait-elle avec la réalité théologique des Églises locales et avec celle de l'Église entière ? Nous interrogerons aussi la signification du terme « Afrique » à l'arrière-plan de l'adjectif « africain ». À quoi pense-t-on quand on parle de l'Afrique ? Voit-on d'abord un espace géographique ? Prend-on en considération la diversité de la dimension humaine, socio-culturelle, linguistique ou pense-t-on à une sorte de patrimoine culturel commun ? Cette référence à « une Afrique », dirait-on, une et indivise, ne renferme-

¹⁷² MALULA, « Intervention sur Sacerdoce et Célibat au troisième Synode romain, 1971 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 182-183.

¹⁷³ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du SCEAM. Réunion tenue à Lagos du 12 au 19 juillet 1987 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 253-264. Dans ce discours il emploie les cinq expressions pour désigner la même réalité de l'« Église africaine ».

¹⁷⁴ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

t-elle pas la réflexion de Malula dans une sorte de « clôture culturelle »? Autant des questions qui révèlent la complexité du problème. Le propos de cette section tente de rencontrer ces questions en suivant la pensée de Malula.

Mais comme c'est souvent le cas, Malula ne nous propose aucune définition claire et systématique de l'« Église africaine », si ce n'est une insistance sur l'urgence d'« africaniser » l'Église¹⁷⁵. Cependant, quoique ses écrits ne nous offrent pas une définition précise du terme « Église africaine », ils révèlent néanmoins deux traits caractéristiques de sa conception de l'Église sur le sol africain. Tout d'abord, l'Église africaine est caractérisée par son « africanité » ou, si l'on veut, par le fait qu'elle doive être africaine dans le contexte particulier de l'Afrique : « L'Église en Afrique, insiste-t-il, doit être africaine »¹⁷⁶. Ensuite, il souligne que l'initiative dans sa « fondation », c'est-à-dire la réalisation et l'accomplissement de l'Église africaine revient en premier aux Africains¹⁷⁷.

Nous pensons toutefois que pour contribuer à la clarification du débat sur le sens de cette expression, il convient de commencer par en éclairer l'origine.

4. 2. L'origine de l'expression « Église africaine »

Il est difficile de situer avec précision l'origine de l'expression « Église africaine ». Cependant, dans notre recherche, trois explications nous sont rapidement apparues plausibles. Tout d'abord, avant les

¹⁷⁵ Référence est faite ici à ses fameuses paroles prononcées en 1974 : « Hier, les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique; aujourd'hui, les Négro-africains vont africaniser le christianisme »; MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51.

¹⁷⁶ MALULA, « Conférence sur le Synode extraordinaire des évêques de 1985 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 249.

¹⁷⁷ Il s'agit du défi d'inscrire le message évangélique dans le tissu social, culturel, politique et économique des peuples africains. Le fait que des chrétiens rassemblés dans leurs Églises locales respectives, assument dans leur ensemble les questions et défis de la foi en prenant en considération leur réalité quotidienne dans toutes ses dimensions, donne à l'Église en ce lieu et en ce contexte un caractère d'Église particulière africaine. Voir à ce sujet MALULA, « Pêché, Pénitence et Réconciliation. Discours d'ouverture de la neuvième Semaine théologique de Kinshasa, le 22 juillet 1974 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 60 : « Si dans cette recherche théologique notre Église particulière doit demeurer attentive à ce qui se fait au niveau de l'Église universelle, elle doit aussi obéir aux exigences de l'Afrique. Ceci pour mieux s'incarner en cette terre et devenir une Église Africaine en Afrique. »

années 1950, on ne parlait ni de l'Église africaine ni des Églises africaines, mais plutôt des « Missions africaines »¹⁷⁸. Cependant, pour signifier l'émergence des autochtones dans certains secteurs de la vie de l'Église, on utilisa les termes de l'Église indigène ou autochtone¹⁷⁹. Dans la décennie 1950-1960, les expressions en cours étaient plutôt « l'Église en Afrique » et « l'Église d'Afrique »¹⁸⁰, en référence au résultat de l'évangélisation menée par les missionnaires. Mais le terme le plus utilisé restait celui de « christianisme africain »¹⁸¹.

Est arrivé par la suite ce qu'on a coutume d'appeler le débat de principe sur la légitimité de la « théologie africaine »¹⁸². Ce débat plonge ses racines dans un long combat mené sur deux fronts. Le premier front est constitué par les missionnaires occidentaux protestants¹⁸³ et catholiques¹⁸⁴ qui

¹⁷⁸ Lire H. SAWYER, « Le fondement d'une théologie pour l'Afrique », dans *International Review of Missions* (1963), p. 266-278.

¹⁷⁹ Lire SAWYER, « Le fondement d'une théologie pour l'Afrique », p. 267-268.

¹⁸⁰ Voir notamment MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 24.

¹⁸¹ Dans le livre collectif, *Les prêtres noirs s'interrogent*, la revendication des auteurs concerne justement l'avènement d'un « christianisme africain », un « christianisme au visage africain ». Voir aussi MALULA, « L'âme de l'Afrique », p. 26. Bien que publié en 1965, le livre de Mulago, *Un visage africain du christianisme* manifeste cette préoccupation, qui remonte avant l'année 1960, d'un christianisme africain.

¹⁸² Plusieurs centaines de thèses soutenues, principalement par des étudiants africains en théologie et en philosophie, ont largement abordé ce débat de sorte que nous ne nous y attarderons plus. Toutefois, pour de plus amples informations à ce sujet, nous proposons ici quelques ouvrages de référence : Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain*, Paris, Présence Africaine, 1981; Tharcisse TSHIBANGU et Alfred VANNESTE, « Débat sur la théologie africaine », dans *Revue du clergé africain* 15 (1960), 333-352; Tharcisse TSHIBANGU, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1987; « Philosophie africaine et théologie africaine. Philosophie africaine et référence à l'Égypte ancienne », dans *Dix ans d'activité philosophique en Afrique et au Zaïre*, Lubumbashi, 1982, p. 491-497; *La théologie comme science au XXe siècle*, Kinshasa, PUZ, 1980; *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965; « Problématique d'une pensée religieuse africaine », dans *Cahiers des religions africaines*, 2 (1968), p. 11-21; *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, PUZ, 1974; « L'Afrique noire et le christianisme », dans *Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa, 1978 I*, in *Cahiers des religions africaines*, 11 (1977), p. 25-38; Antoine BABE, *Églises d'Afrique ! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998; *La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa d'une génération à une autre. Mélanges*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001; *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la 17e semaine théologique de Kinshasa. 2-8 avril 1989*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989; Alphonse NGINDU MUSHETE, *Thème majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989; Joseph P. MESSINA, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé, Éditions Clé, 1999; MUKUNA MUTANDA, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 27-56.

¹⁸³ Les missionnaires protestants furent, bien avant les catholiques, les premiers à militer en faveur d'une Église indigène. Ainsi dès 1934, les communautés chrétiennes protestantes établies au Congo étaient regroupées au sein d'un nom générique « L'Église indigène du Congo » ou encore pour spécifier leur dénomination « L'Église évangélique du Congo »; voir KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre*, p. 64-66; voir aussi C. P. GROVES, *The planting of Christianity in Africa*, vol. III, 1878-1914, London, Luterworth Press, 1955. Cette partie de l'histoire de l'expression « théologie africaine » est

revendiquaient la prise en compte des catégories de pensée africaines dans l'évangélisation. Le second front est formé par les théologiens africains catholiques et protestants¹⁸⁵ dont la requête a donné lieu à tout un courant ayant pour objectif de conférer de la légitimité à un certain nombre d'éléments symboliques de l'imaginaire collectif africain. Dans les deux cas, l'expression « Église africaine » apparaît en relation étroite avec la naissance de la théologie africaine¹⁸⁶. Enfin, sa formulation, en particulier chez Malula, est d'abord une réception de l'ecclésiologie de Vatican II, précisément du décret *Ad Gentes*, qu'il cite abondamment. En effet, *Ad Gentes* exhorte les Églises particulières à s'unir dans les limites de chaque grand ensemble territorial socio-culturel¹⁸⁷. Le discours de Paul VI, invitant les chrétiens d'Afrique à avoir un « christianisme africain »¹⁸⁸, représente, dans le prolongement de l'enseignement de Vatican II, l'argument principal de son combat pour une Église africaine.

4. 3. Statut théologique, ecclésiologique et juridique de l'expression « Église africaine »

Après ce bref détour à la recherche de l'origine du terme Église africaine, venons-en aux écrits de Malula pour tenter d'en saisir le statut. Partons de quelques usages qu'il en fait. Dans *L'Évêque africain, aujourd'hui et demain*, la fondation de l'Église africaine apparaît comme un objectif prioritaire de Malula : « Nous devons donc être des hommes fondamentalement convertis au Christ mais aussi des hommes

malheureusement très peu soulignée. C'est justement du protestantisme missionnaire que naîtra le mouvement kimbanguiste avec une dynamique protestataire anti-coloniale plus appuyée; voir KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre*, p. 28-34.

¹⁸⁴ Du côté catholique, la figure la plus connue est celle Placide Tempels, qui dans *La philosophie bantu*, en appela à la nécessité d'utiliser la pensée des peuples *bantu* comme lieu d'expression de la révélation chrétienne.

¹⁸⁵ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 155-156. Voir aussi H. SAWYER, « Le fondement d'une théologie pour l'Afrique », dans *International Review of Missions* (1963), p. 266-278 ; *Pour une Théologie africaine*, Yaoundé, Clé, 1968.

¹⁸⁶ Pour avoir participé activement à la naissance et à la reconnaissance de la théologie africaine, Malula n'a eu de cesse de voir celle-ci se développer comme un outil au service du surgissement d'une Église africaine; voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 94.

¹⁸⁷ Voir *Ad Gentes*, n° 24 : « Il faut donc souhaiter que les Conférences Épiscopales, dans les limites de chaque grand territoire socio-culturel, s'unissent de telle manière qu'elles puissent, en plein accord et en mettant en commun leurs avis, poursuivre ce propos d'adaptation ».

¹⁸⁸ PAUL VI, « Allocution au symposium des évêques d'Afrique », dans *La Documentation catholique*, 1546 (7septembre 1969), p. 765.

passionnés pour l'Afrique en vue de l'émergence d'une Église authentiquement africaine. En d'autres termes, ajoutera-t-il, soyons fidèles au Christ, sans trahir l'Afrique. »¹⁸⁹ Dans ce même texte, il fait une affirmation d'une grande portée ecclésiologique :

Je peux comparer notre situation d'évêques africains d'aujourd'hui et de demain à la situation des Évêques et Pères des premiers siècles de l'Église. Les siècles des Tertullien, Athanase, Cyprien, Jérôme, Ambroise, Augustin, etc. comme ces Pères de l'Église, nous aussi, *mutatis mutandis*, Évêques africains d'aujourd'hui en cette fin du 20^e siècle, nous sommes des fondateurs de l'Église africaine. L'enracinement de la foi dans les cœurs, et les directions de l'avenir de l'Église catholique dans le continent africain dépendent de nous; du travail de chaque Évêque dans son diocèse, dans les assemblées plénières des Évêques, dans le Symposium des Évêques d'Afrique et de Madagascar. C'est à cette hauteur des choses que notre conscience d'évêques africains doit être saisie¹⁹⁰.

Cette citation comprend des éléments forts intéressants dans la saisie du fondement théologique de l'expression Église africaine. Tout d'abord le parallèle avec le statut des évêques de premiers siècles de l'Église indique moins une volonté de retour à un contexte qui ne correspond plus au nôtre qu'un élan d'inspiration à partir de ce modèle. Ensuite, en désignant les évêques comme les « fondateurs » de l'Église, Malula est sans aucun doute fidèle à *Lumen Gentium* et à *Christus Dominus* selon lesquels, par leur triple fonction sacerdotale, prophétique et royale, les évêques président à la construction de l'Église locale et participent, en qualité de membres du Collège épiscopal, à la sollicitude de l'Église entière¹⁹¹. Donc en tant que premier responsable de l'Église locale et membre du collège épiscopal, l'évêque diocésain, tout comme son Église locale, n'est pas coupé d'une relation théologique fondamentale à la catholicité.

Eu égard à ce qui précède, il est clair que le terme « Église africaine » apparaît chez Malula comme une structure ecclésiale. Toutefois, - nous l'avons mentionné précédemment -, l'accent porté par lui sur la priorité ontologique de l'Église locale comme portion du peuple de Dieu¹⁹² et comme manifestation

¹⁸⁹ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 87-106.

¹⁹⁰ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p.

¹⁹¹ Lire *Lumen Gentium*, 24-27. Lire aussi *Christus Dominus*, 11-16.

¹⁹² Voir notamment MALULA, « Lettre à mon clergé, n° 5 », p. 167.

réelle de l'unique Église de Dieu¹⁹³ ne nous autorise pas à penser la structure de l'Église africaine comme une réalité superposée et superposable aux Églises locales. On peut étayer cette affirmation par deux citations complémentaires. Tout d'abord, parlant du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM)¹⁹⁴, qui est en fait l'organe de liaison de l'« Église africaine », Malula soutient clairement qu'il est « l'expression de la communion des Églises dispersées à travers le continent africain et l'un de ces lieux privilégiés où se forge et s'exprime notre unité [...]. Le SCEAM est devenu pierre angulaire de notre solidarité et de notre responsabilité face aux grands problèmes de l'Église et du monde »¹⁹⁵. Dans le même souffle, il prend bien soin de préciser : « [...] notre communion, au service de l'Évangélisation de l'Afrique doit aller constamment de l'avant, dans le dialogue et le respect mutuel de nos Églises particulières, de leur vision, de leurs problèmes et de leurs priorités dans la tâche de l'Évangélisation »¹⁹⁶.

On le voit, Malula se place dans la perspective d'une ecclésiologie de communion pour traduire la réalité contenue dans l'expression « Église africaine ». Ses deux dernières citations soulignent clairement que la notion de l'Église africaine est à comprendre, sur le plan théologique et ecclésiologique, comme la communion des Églises locales, « communion [qui] s'élève à une relation intime, une relation de *conversation* »¹⁹⁷. Sa réalité manifeste la communion existante¹⁹⁸, la solidarité¹⁹⁹, la coresponsabilité et la collaboration²⁰⁰ entre les Églises locales africaines sans s'y substituer pour autant. En conséquence, elle

¹⁹³ Voir MALULA, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », p. 62-63.

¹⁹⁴ Créé, dans la foulée du concile Vatican II, à l'occasion de la visite africaine de Paul VI en 1969 à Kampala en Ouganda, à l'initiative du cardinal Paul Zoungana, le SCEAM avait pour responsabilité de mener l'Église d'Afrique à sa pleine maturité » ; voir MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e Assemblée plénière du SCEAM », dans *OCCM*, vol. 2, p. 255.

¹⁹⁵ MALULA, « Adresse du nouveau président du SCEAM, le 20 juillet 1984 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 235.

¹⁹⁶ MALULA, « Mot de bienvenue du président du SCEAM, le 7 août 1986 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 250.

¹⁹⁷ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du SCEAM », p. 254.

¹⁹⁸ MALULA, « Adresse du nouveau président du SCEAM », p. 235.

¹⁹⁹ Voir MALULA, « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui », dans *OCCM*, vol. 2, p. 239 : « Nos Églises s'entraideront, donnant ainsi la preuve de la maturité, de leur ouverture à l'autre et de leur volonté de résoudre par elles-mêmes leurs problèmes. Cette aide dépassera les contributions matérielles et permettra une découverte commune de nos valeurs, une réflexion sur nos difficultés et un échange d'informations et d'expériences [...]. Les dimensions œcuméniques de nos collaborations auront dans nos sociétés un retentissement particulièrement important sur nos efforts pour la promotion de l'homme ».

²⁰⁰ Voir MALULA, « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui », p. 139.

n'est pas une structure ecclésiale superposée aux Églises locales, pas plus qu'elle ne serait la somme ou une sorte de fédération des Églises locales d'Afrique.

En fait, ce que Malula dit ici du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) vaut, *mutatis mutandis*, pour la réalité de l'Église africaine : « [...] il ne s'agit pas d'une structure juridique, au-dessus des Conférences membres, mais plutôt un organe de liaison et de concertation entre les diverses Conférences Épiscopales, d'un lieu de rencontre pour des échanges d'idées et d'expériences [...] »²⁰¹. En considérant ses appels répétés ainsi que son implication en faveur de la « fondation » de l'Église africaine, une réalité est de toute évidence suggérée, à savoir que la complexité des situations, auxquelles les Églises d'Afrique doivent souvent faire face, interdit que tout soit pensé et réglé au niveau de la *seule* Église locale prise isolément ou du *seul* regroupement des Églises sur le plan d'une nation²⁰². Étant donné que tout ne peut pas non plus trouver solution au niveau de l'Église entière (et pas toujours de Rome), la nécessité d'une structure de communion, de solidarité, de responsabilité commune et d'échanges au niveau continental devient plus que jamais nécessaire. N'est-ce pas dans cette ligne de pensée que, président du SCEAM, Malula engagea courageusement les Églises locales de l'Afrique dans la voie d'un combat solidaire pour la promotion humaine ?²⁰³ N'y entendait-il pas souligner la communion concrète qui doit exister entre les Églises locales d'Afrique ? Il ne voyait sans doute pas l'« Église africaine » comme une structure séparable de la situation concrète des Églises locales, flottant abstraitement au-dessus d'elles. Au contraire, il y percevait la communion d'Églises locales soudées sur le terrain par des solidarités que crée leur proximité géographique, leur appartenance sociologique, leurs convergences culturelles et historiques. Il devenait évident dans l'esprit de Malula que, pour mieux faire

²⁰¹ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e à Assemblée plénière du SCEAM », p. 255.

²⁰² Voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 94-102.

²⁰³ Voir MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e Assemblée plénière du SCEAM », p. 260-261.

face aux questions cruciales qui se posent dans ces lieux et ces contextes, c'est en s'engageant en corps au nom des Églises locales, et non pas dans chaque Église locale en particulier, que l'on peut réussir²⁰⁴.

4. 4. L'Église africaine : une Église régionale ?

Il nous faut maintenant considérer une question d'ordre strictement ecclésiologique : peut-on conférer à la réalité contenue dans l'expression Église africaine le statut d'une Église régionale ? Avant de répondre à cette question, examinons tout d'abord ce que c'est qu'une Église régionale. D'emblée, faisons remarquer que, dans le prolongement de Vatican II et comme une mise en oeuvre du décret *Christus Dominus*, le Code de Droit canonique a rendu nécessaire et obligatoire la création des provinces ecclésiastiques et des conférences des évêques en tant qu'institutions juridiques. L'une et l'autre sont définies respectivement à partir du critère, entre autre, de « voisinage » des Églises locales (le cas de la province ecclésiastique : pour « promouvoir l'action pastorale commune à divers diocèses voisins [...] et pour mieux favoriser les relations mutuelles entre évêques diocésains » ; Can 431; *Christus Dominus*, 39-40) et « d'appartenance à une nation ou à un territoire donné » (le cas d'une conférence épiscopale, définie comme « la réunion des évêques d'une nation ou d'un territoire déterminé ; Can 447; *Christus Dominus*, 38).

Contrairement à ces deux entités reconnues sur le plan juridique et ecclésiologique, la réalité de l'Église régionale est simplement suggérée dans Vatican II et dans le Droit sans toutefois être présentée comme nécessaire (Can 433 ; *Christus Dominus*, 41). En effet *Christus Dominus* propose le groupement des provinces ecclésiastiques en régions ecclésiastiques, « là où l'utilité le suggère »²⁰⁵. Le décret laisse le soin aux Conférences épiscopales compétences d'examiner les questions relatives à leur délimitation et à

²⁰⁴ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du SCEAM », p. 263.

²⁰⁵ Voir *Christus Dominus*, 40, 3.

leur érection²⁰⁶. Reprenant *Christus Dominus*, le Droit suggère, au canon 433, « si utilité se fait sentir », le regroupement des Églises particulières (ici diocésaines) et de provinces ecclésiastiques en régions ecclésiastiques. Il précise par ailleurs que l'érection « en personne juridique » d'une région ecclésiastique se fait sur proposition des conférences des évêques au Saint-Siège²⁰⁷.

Dans son livre *Pour des Églises régionales africaines*²⁰⁸, comme l'indique le titre, Ignace Ndongala esquisse une configuration des Églises régionales africaines fondée sur la théologie de la communion des Églises. En fait, le découpage envisagé par l'auteur concerne surtout l'Afrique sub-saharienne. Parmi les critères pris en compte dans sa configuration, il souligne l'importance des « aspects démographiques, bio-sociologiques et ethno-culturels²⁰⁹. Pour lui, l'appartenance à une nation, à une race, à une ethnie, à une langue n'est pas le principe structurant d'une Église régionale, car, estime-t-il, ils comportent en germe des « risques de sectorisation nationalistes, de dérives isolationnistes et de repli identitaire »²¹⁰. Aussi, sa configuration d'une Église régionale sub-saharienne exclut l'Afrique maghrébine et l'Afrique du sud. L'Afrique maghrébine, à cause de la complexité et de la particularité de son identité. En effet, situé dans la partie septentrionale de l'Afrique, le Maghreb possède une forte identité socio-culturelle par rapport aux mondes arabo-musulmans et au reste de l'Afrique, du fait notamment de son relatif isolement par rapport à ceux-ci et de l'importance de l'élément Berbère dans sa culture. Carrefour d'influences diverses, son histoire est marquée par la colonisation française et italienne, et par sa proximité avec l'Europe occidentale. Ndongala exclut également l'Afrique du Sud « à cause de son niveau d'industrialisation et de son passé politique »²¹¹, à cause sans doute aussi de son phénotype qui est l'un des plus variés de l'Afrique. Appelée parfois la « Nation arc-en-ciel », elle a les plus grandes populations dite « colorées » : noires, blanches et

²⁰⁶ Voir *Christus Dominus*, 41.

²⁰⁷ Voir *Le Code de Droit Canonique*, canon 433, 2.

²⁰⁸ Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.

²⁰⁹ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 293.

²¹⁰ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 293. Toutefois, la multiplicité et la diversité de traditions sont, selon lui, « néanmoins porteuse de constantes qui dénotent outre l'homogénéité culturelle, une histoire commune, la parenté des problèmes et la similitude des défis à relever ».

²¹¹ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 292.

indiennes. Ndongala inclut par contre, dans sa configuration, les pays arabophones de l'Est et Nord-ouest de l'Afrique²¹².

Pour lui, les Églises comprises dans cette configuration et situées au sud du Sahara présentent une homologie dans leur espace humain et dans leur condition historique²¹³. Sa définition de l'Église régionale épouse le contour d'« un espace humain marqué par une culture spécifique [...] »²¹⁴, regroupant plusieurs Églises locales et débordant la nation²¹⁵. Cependant, selon lui les Églises régionales doivent déborder « la nation sans pour autant coïncider avec le continent »²¹⁶. En partant de cette définition de l'Église régionale et de sa configuration, il s'ensuit que l'Afrique dans son ensemble ne peut pas constituer une région ecclésiale. Comme on peut le constater, cette configuration porte un dur coup à l'expression Église africaine, si chère à Malula. Dans ce cas, que reste-t-il de contenu à cette expression ?

Avant tout, il faut dire que nous sommes tout à fait d'accord avec Ndongala sur les critères pris en considération dans le découpage et le réaménagement des Églises régionales en Afrique. En effet, quoi que l'Église les suppose, la race, la tribu, l'ethnie, la culture, la langue, la situation géographique ne doivent en aucune façon constituer des éléments opératoires dans la compréhension de la réalité de l'Église²¹⁷. Cependant, nous estimons que sa thèse déniait à l'Afrique dans son ensemble le statut d'une configuration ecclésiale régionale a une teneur quelque peu exclusive. En outre, on peut sans peine constater que les frontières qu'il assigne dans sa configuration à une Église régionale africaine subsaharienne repose en fin de compte essentiellement sur la « race noire » comme critère décisif, de sorte qu'elle aboutit exactement à la formation d'une Église exclusivement négro-africaine. On rejoint dans ce

²¹² NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 292.

²¹³ Voir NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 298.

²¹⁴ NDONGALA, *Pour des Églises régionales*, p. 245.

²¹⁵ Voir NDONGALA, *Pour des Églises régionales*, p. 245.

²¹⁶ NDONGALA, *Pour des Églises régionales*, p. 245.

²¹⁷ On lira aussi à ce sujet la remarque de Jean-Marie Tillard : « La diversité des Églises locales n'équivaut en rien à une partition de l'Église de Dieu, à son découpage selon l'appartenance aux nations, ethnies, races ou classes ». Ce qui est dit ici des Églises locales vaut pour les Églises régionales. Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 387. Voir aussi LEGRAND, « Les Églises locales, régionales et Église entière », p. 299.

cas, sans le vouloir et sans nécessité, la préoccupation de la défunte négritude africaine et la rhétorique des littérateurs négro-africains dont l'accent portait essentiellement sur la race noire. Le danger ici est de tomber dans le particularisme négro-africain²¹⁸.

En revanche, si l'on considère l'Afrique dans son ensemble comme formant une Église régionale - telle est précisément la perspective de Malula et la nôtre -, on franchit les frontières exclusives de la race et de sous-ensembles socio-culturels ethnocentriques et linguistiques. En ce sens, quoi que Malula ne l'emploie pas, nous estimons que le terme « Église régionale africaine », dans le sens de la communion et du regroupement des Églises locales de l'Afrique, convient le mieux pour exprimer la réalité ici suggérée. Une telle entité ecclésiale assumerait les particularités de l'Afrique : les diversités phénotypiques, humaines, démographiques, géographiques, physiques, linguistiques, traditionnelles ; elle inclurait les pluralités de grandes aires culturelles, les variétés historiques, politiques, économiques et sociologiques. Sur cette base, les pratiques particulières assumant les légitimes pluralismes ne peuvent que manifester la catholicité de l'Église une et plurielle.

Inversons trois types d'arguments d'ordre théologique, historique et socio-géopolitique pour étayer notre démonstration. Tout d'abord au niveau théologique, le principal argument se fonde sans aucun doute sur l'ecclésiologie de communion. En nous appuyant sur Tillard, il faut entendre par l'ecclésiologie de communion, d'une part que toutes les formes de groupement (*coectus*) d'Églises obéissent fondamentalement à la *Divina Providentia*²¹⁹. En d'autres termes, c'est le dynamisme même de l'Esprit Saint qui rassemble, dans la plénitude de dons du Père et du Fils, des hommes et des femmes de toutes cultures, peuples et langues de cette portion de l'humanité qu'est l'Afrique *en vue* de la même mission : celle d'être témoin du dessein d'amour de Dieu. En ce sens, aucune Église locale africaine ne peut

²¹⁸ Sur les dangers possibles de l'ethnicité, voir l'excellente étude de Melchior MBONIMPA, *Ethnicité et démocratie en Afrique. L'Homme tribal contre l'homme citoyen*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 15-38.

²¹⁹ Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 473.

prétendre à l'exclusivité de la réalité de l'Église de Dieu et de la plénitude de dons de l'Esprit²²⁰. Car, s'il est vrai que chaque Église locale manifeste en particulier la catholicité (c'est-à-dire la plénitude de dons de Dieu), il reste que celle-ci la déborde dans son isolement²²¹.

D'autre part, l'ecclésiologie de communion manifeste pour ainsi dire sur le plan horizontal la dimension de synodalité, de solidarité, de responsabilité commune et de communion débordant les frontières nationales des Églises locales²²². Dans cette optique, la plénitude des Églises locales d'Afrique existe dans leur communion, dans leur capacité à annoncer la Parole de façon coresponsable, à être solidairement témoins de la foi et sacrement du salut. Parler de l'Église régionale africaine suggère dans ce cas que l'Église est appelée à garder la référence au lieu dans lequel elle s'insère. Elle est l'*Ecclesia tou Theou* en ce lieu qu'est l'Afrique. Par lieu, il faut entendre avec Tillard : le « terreau humain très concret »²²³, la « mémoire » d'un peuple ou d'un ensemble de peuples²²⁴, le « tissus de l'histoire »²²⁵, là où la « communauté vit son destin »²²⁶, bref tout ce qui constitue l'existence des humains dans sa dimension géographique, culturelle, historique, sociologique, etc. Selon cette perspective, la fondation de l'Église africaine, qui préoccupait tant Malula dans la plupart de ses écrits, prend tout son sens. Il y voit en effet un signe de la communion des Églises africaines aussi bien sur le plan spirituel, liturgique, théologique, disciplinaire, pastoral, matériel, humain que géographique. Il faut justement souligner que ses écrits sur la fondation de l'Église africaine témoignent d'un bout à l'autre d'un grand sens de communion entre les

²²⁰ À propos de cet argument théologique, voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 391-394.

²²¹ TILLARD, *L'Église locale*, p. 394. Voir aussi LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 297-299.

²²² Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 394 et LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 298.

²²³ TILLARD, *L'Église locale*, p. 44.

²²⁴ TILLARD, *L'Église locale*, p. 45.

²²⁵ TILLARD, *L'Église locale*, p. 51.

²²⁶ TILLARD, *L'Église locale*, p. 53.

Églises locales et d'un esprit très élevé de collégialité épiscopale (au-delà du binôme réducteur pape-évêques) dans le respect de la responsabilité des Églises locales et de leurs évêques²²⁷.

Au plan historique, l'expression Église africaine s'inscrit dans un réseau de relations et de solidarités qui remontent dans le temps. En effet, après l'expérience du travail concerté durant le concile Vatican II, les évêques africains créèrent en 1969 le SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar). L'idée est née de leur expérience vécue au concile, mais surtout de celle de six évêques africains qui participèrent en 1968 aux sessions plénières de la Congrégation pour l'évangélisation. Ils prirent conscience de leur infériorité numérique et de leur manque d'information suffisante pour représenter adéquatement le continent africain. En 1969, un premier symposium des évêques africains eut lieu à Kampala²²⁸. Depuis, des liens de solidarité très profonds et de responsabilité commune se sont développés et ont soudé leur communion dans plusieurs domaines, de sorte qu'on peut affirmer qu'elles forment effectivement une communauté de destin. Ces liens sont certes nés de la race, des cultures, de la terre, de leur passé commun et des souffrances partagées (il suffit de penser à la blessure causée par la pandémie du sida, les conflits intertribaux et interethniques, les guerres politiques, l'héritage de l'esclavagisme, de la colonisation et des dictatures). Mais pour être catholique, l'Église ne doit-elle pas justement être particulière dans le sens où l'entend Hervé Legrand, c'est-à-dire : assumer en les corrigeant la condition historique, humaine et socio-culturelle des peuples qui la composent, sans toutefois s'y réduire ?²²⁹

Éclairante à ce sujet est la vigueur des Églises locales d'Afrique lorsqu'elles ont affiché communément leur identité d'« Église africaine » pour aborder collectivement et solidairement les grands défis soulevés par les problèmes qui touchent la foi, l'éthique, le social, le politique, etc. Si l'on est informé

²²⁷ Il suffit de lire par exemple : MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », dans *OCCM*, vol. 3, p. 87-106 ; « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », dans *OCCM*, vol. 4, p. 21-26.

²²⁸ Cette assemblée s'est tenue au même moment que la visite du pape Paul VI en Ouganda en 1969.

²²⁹ LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 298.

des multiples questions qui acculent ces Églises, peut-on imaginer qu'une Église, prise isolément, prétende les résoudre dans un dialogue « bilatérale » avec le Saint-Siège ou à l'intérieur d'une seule nation ? L'expérience dans ce cas montre au contraire qu'en Afrique la solidarité des Églises locales africaines, entre elles et avec d'autres Églises du monde, a permis d'aborder ces questions à partir des approches plus larges certes, mais toujours plus spécifiques et plus coresponsables.

Au niveau socio-géopolitique, il est clair que la diversité géographique et humaine de l'Afrique, sa pluralité linguistique, raciale et culturelle, ses divergences politiques et économiques...toutes ces particularités, loin de constituer des obstacles, doivent au contraire contribuer à la manifestation de la catholicité de l'Église. Même les aires culturelles et linguistiques africaines (arabophones, négro-africaines et les régions plus ou moins mixtes de l'Afrique du sud) doivent à cet égard être vues comme une pluralité de richesses humaines qui participent à l'enrichissement de la catholicité. Il appartient à l'Église en ce lieu d'entrer en dialogue critique avec leur intelligence. On ne saurait par conséquent exclure de l'Église régionale africaine les Églises locales de l'Afrique du nord, déjà très minoritaires, sous prétexte de leur arabité. Pareillement, il ne saurait être question d'exclure l'Afrique du Sud de cette configuration en argumentant à partir de son histoire politique. Nous estimons au contraire que l'arabité en tant que trait particulier des communautés chrétiennes minoritaires de l'Afrique du Nord et la spécificité de l'histoire politique de l'Afrique du Sud doivent constituer, conformément au principe de l'ecclésiologie de communion, des bénéfices pour la catholicité de l'Église une et plurielle. On le voit, l'enjeu d'une telle configuration ecclésiale est d'embrasser cet espace géographique et humain, dans toutes ses variétés et constantes, dans ses continuités et ruptures, dans son homogénéité et ses différences, dans ses convergences et divergences, comme entièrement concerné par le dessein salvifique de Dieu.

Il faut enfin indiquer que le fait de postuler la reconnaissance d'une Église régionale pour l'ensemble de l'Afrique n'exclut aucunement la création ou la reconnaissance d'autres modalités de *coetus* (regroupements) ecclésiaux, d'autres expressions de la collégialité épiscopale et de la communion des

Églises. Sur ce point, l'Afrique connaît une vigueur exemplaire. On y trouve en effet sept regroupements que nous pourrions qualifier de sous-régionaux, car ils sont configurés essentiellement sur la base de critères géographiques et linguistiques. Ils sont toutefois relativement dynamiques au niveau pastoral, liturgique, social, politique. Il s'agit entre autre de l'*Association des Conférences Épiscopales de l'Afrique Centrale* (ACEAC), de la *Conférence Épiscopale Régionale du Nord de l'Afrique* (CERNA), de l'*Association des Conférences Épiscopales de la Région de l'Afrique Centrale* (ACERAC), la *Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest francophone* (CERAO), de *The Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa* (AMECEA), de *The Inter-Regional Meeting of Bishops of Southern Africa* (IMBISA) et de *The Association of the Episcopal Conferences of Anglophone West Africa* (AECAWA)²³⁰.

Notons par ailleurs que, en vertu de la catholicité, la reconnaissance d'une Église régionale africaine²³¹ n'exclut pas le lien particulier avec l'Église de Rome, garante de l'unité catholique, et la communion avec d'autres régions ecclésiales à travers le monde. Sans parler spécifiquement de l'Afrique, Hervé Legrand soutient justement qu'il est important de trouver un point d'équilibre « dans la réception de Vatican II sur l'articulation entre les Églises locales, les Églises régionales et l'Église entière au sein de l'ecclésiologie catholique »²³². Selon lui, en effet, la reconnaissance des Églises régionales devrait contribuer à la revitalisation de la catholicité et rejaillir positivement sur les attitudes pastorales et œcuméniques²³³. « Pour être catholique, affirme-t-il, l'Église ne peut pas ne pas être particulière, c'est-à-dire assumer, en les corrigeant les valeurs culturelles et historiques des peuples qui la composent »²³⁴. Il estime toutefois, comme il a été souligné plus haut, que la reconnaissance de la particularité et de la légitimité des Églises régionales, tout comme celle des Églises locales, ne doit en aucune manière

²³⁰ Voir MATENKADI Finifini, « Collégialité épiscopale. Expérience africaine et réflexion », dans *Concilium*, 230 (1990), p. 159 ; voir aussi NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 259, CHEZA, (éd), *Le synode africain*, p. 20.

²³¹ Pour Hervé Legrand, l'expression Église régionale convient à juste titre à l'Église particulière. Voir LEGRAND, « Églises locales, régionales et Église entière », p. 298.

²³² LEGRAND, « Les Églises locales, régionales et Église entière », p. 308.

²³³ LEGRAND, « Les Églises locales, régionales et Église entière », p. 303.

²³⁴ LEGRAND, « Les Églises locales, régionales et Église entière », p. 298-303.

coïncider purement et simplement avec les seuls critères d'ordre ethnocentrique, linguistique, tribal et géographique²³⁵.

Autre défenseur de la reconnaissance du statut des Églises régionales, Jean-Marie Tillard pousse l'argument plus loin, au-delà des seuls critères géographiques ou culturels, en affirmant : « Puisque l'Église de Dieu existe *aussi* hors des frontières de l'Église locale et que ce qui se passe hors de ces frontières concerne son identité profonde d'Église de Dieu, il est impossible que l'Église de tel lieu ne se voit pas impliquées dans un souci qui la déborde. »²³⁶ On voit ainsi indiqué l'enjeu de la reconnaissance du statut des Églises locales réunies en communion dans un espace humain.

Comme nous l'avons fait remarquer, même si Malula n'emploie pas l'expression « Église régionale », l'importance, dans ses écrits, de la réalité du regroupement des Églises dans l'entité continentale africaine, entité qui tient compte à la fois de la dimension historique, des éléments sociologiques, de l'espace culturel et géographique, est primordiale. L'existence d'une telle réalité ecclésiale est pour lui non seulement une exigence de communion entre les Églises locales, mais encore l'expression de la catholicité sur le plan régional africain.

4. 5. « Afrique » et « Église africaine » : expressions ayant une valeur essentiellement heuristique

Avant de conclure ce chapitre, il nous faut considérer rapidement une question longtemps laissée en souffrance. Quiconque entreprend d'étudier l'expression « Église africaine » se heurte inévitablement à la question de la signification du mot « Afrique » à l'arrière-plan de l'adjectif « africaine ». Est-il possible de parler d'une Afrique, au regard de la grande pluralité culturelle et humaine, de la diversité physique et

²³⁵ LEGRAND, « Les Églises locales, régionales et Église entière », p. 299.

²³⁶ TILLARD, *L'Église locale*, p. 397.

climatique, de la diversité historique, de grandes disparités linguistiques, religieuses, politiques et économiques que montrent ses espaces ? Existe-t-il une entité Afrique autrement que dans son sens géographique continental ? Y aurait-il une identité africaine qui se laisserait définir par un seul mot ? Comme on peut le constater, il est difficile de parvenir à une conception théologique satisfaisante de la réalité de l'Église africaine sans une révision radicale du terme « Afrique ». Au-delà de l'aspect géographique continental, il n'est pas effectivement évident d'avancer l'idée d'une Afrique considérée comme un corpus de représentations stables dans le temps ou comme une communauté d'intérêts, communauté politique, communauté de mémoire, communauté de destin...qui serait en tout point homogène à l'échelle continentale. Telle est la difficulté principale que suscite le terme Afrique²³⁷.

À la faveur d'une lecture attentive des écrits de Malula, nous sommes parvenus à résoudre cette difficulté. En fait, l'Afrique comme *lieu* désigne dans sa pensée tout autant l'inscription dans un terroir multiple que la délimitation d'un territoire pluriel. Tout comme le terme « Afrique », l'emploi par lui de l'expression « Église africaine » relève d'un usage heuristique indiquant une nouvelle donne ecclésiale et historique. Le terme heuristique est à replacer dans le sens que lui donne le philosophe Paul Ricoeur. En effet, chez Ricoeur le mot heuristique est proche de *poesis* signifiant littéralement fabrication d'une chose distincte de son auteur²³⁸. L'heuristique procède par un aspect productif d'invention et de création²³⁹. Il s'agit d'une production du sens indispensable dans l'ordre symbolique²⁴⁰. Dans cette optique, l'expression Église africaine insinue que l'Église et l'Évangile dont elle est témoin doivent s'insérer en Afrique aussi profondément que le fut le Verbe de Dieu, en épousant la condition humaine du lieu, la variété de situations

²³⁷ Nous référons ici notamment à la brillante étude de Jean-François Bayart, sur cette question. Voir Jean-François BAYART, *L'illusion identitaire*, Paris Fayard, 1996.

²³⁸ Voir Paul RICOEUR, « Poétique et symbolique », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1 : Introduction, Sous la direction de Bernard LAURET et François REFOULÉ, Paris, Cerf, 1982, p. 39.

²³⁹ Voir RICOEUR, « Poétique et symbolique », p. 39-40.

²⁴⁰ Voir RICOEUR, *Poétique et symbolique*, p. 49.

et d'itinéraires humains (conformément à la logique du mystère de l'incarnation du Fils de Dieu). En ce sens, elle ne peut qu'être une contribution à la catholicité.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de découvrir que l'œuvre de Malula est à comprendre, dans le cadre de la réception du concile Vatican II, davantage comme un travail de *refiguration* de l'Église locale de Kinshasa et un effort pour faire des intuitions et orientations du concile une expression vivante de la foi catholique que comme un discours systématique. L'examen minutieux de ses écrits nous a révélé que, malgré de nombreuses hésitations sémantiques et malgré des controverses suscitées par ses prises de position, il a porté une attention particulière à la compréhension historique de la réalité de l'Église à partir de l'Église locale concrète. En outre, il propose une vision de l'Église qui prend en compte les réalités locales et, sans en exclure la dimension universelle, l'ordonne cependant à la réalité prioritaire de l'Église locale, première responsable de la fidélité catholique.

De la sorte, en toute Église locale, se manifeste pleinement la catholicité de l'Église. Cependant, étant donné qu'aucune Église locale ne peut revendiquer l'exclusivité de la catholicité, l'expression « Église africaine », récurrente dans ses écrits, indique l'importance pour des Églises locales, situées dans ce contexte, de dépasser leurs frontières diocésaines, nationales et leurs soucis locaux afin de manifester la catholicité à travers une collaboration et une communion plus large au niveau régional ou continental. Aussi, puisque l'espace continental africain est constitué d'une diversité humaine, linguistique et culturelle plus large, le regroupement des Églises locales d'Afrique, « engendrées » dans ces espaces, ne peut être qu'une expression plus enrichissante et une contribution à la catholicité de l'Église, une et plurielle. L'enjeu de l'expression « Église africaine » se conçoit donc mieux à partir de ce qu'elle signifie, à savoir une plus grande solidarité et une réelle communion pour la mission.

Comme on le voit, le fond de la pensée ecclésiale de Malula est relativement simple à résumer : le déficit est sans aucun doute grand au niveau de la catholicité lorsque les Églises locales et leur regroupement n'ont plus guère la possibilité de se définir et d'exercer leur responsabilité à partir de leur particularité culturelle.

CHAPITRE CINQUIÈME

VERS UNE RÉFIGURATION DE L'ÉGLISE À PARTIR DE LA RECONNAISSANCE DES MINISTÈRES, DE LA REFONDATION DE LA VIE RELIGIEUSE ET DU RENOUVEAU LITURGIQUE

Dans son livre, *Repenser la théologie africaine*¹, qui est sans aucun doute la contribution la plus importante de la théologie contemporaine africaine à la réflexion théologique catholique, Jean-Marc Ela cite abondamment le cardinal Malula. Il est symptomatique à ce sujet que le théologien camerounais lui fasse large part en entreprenant de revisiter de façon très lucide quelques questions d'ordre théologique et ecclésiologique soulevées par lui. Ela est particulièrement revenu sur sa déclaration, de très grande portée, à savoir : « Nos Églises particulières d'Afrique ne seront vraiment et réellement particulières que si elles jouissent de la plénitude de leurs moyens propres de salut »². De sorte que, pour Ela, Malula a posé sans équivoque et de la façon la plus claire la problématique de la responsabilité des Églises locales et du magistère des évêques dans la réalisation de leur mission³.

Le propos du présent chapitre s'inscrit dans la perspective de cette affirmation du cardinal Malula, comme un champ d'application par rapport au chapitre précédent. Le problème que nous cherchons à cerner est celui du passage, dans son œuvre, du discours à l'action. Une conviction oriente notre investigation : dans le concert actuel du pluralisme d'interprétations des expériences historiques humaines et chrétiennes en Afrique, la réflexion du cardinal Malula s'élève comme un va et vient continu entre discours et action. Loin de se cabrer dans une logomachie oratoire, sa réflexion, née de la lecture de la Parole, cherche constamment à réconcilier la pensée et l'agir.

¹ Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

² MALULA, cité dans ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 366.

³ Voir ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 366.

.. Ainsi, la redéfinition des rôles dans l'appel et la reconnaissance des ministères, la *refondation* de la vie religieuse à partir de l'expérience historique d'un peuple et la *renovation* du langage et de l'agir liturgiques en tenant compte du contexte en présence, constituent-elles des points de passage, du discours (théologique) à l'action (ecclésiale) concrète. Ils manifestent son souci de maintenir constamment, dans la ligne des intuitions de Vatican II, une articulation vive entre le dire et le faire. Ils sont à cet effet des points de transition vers une nouvelle figure de l'Église. De ce point de vue, notre hypothèse est qu'ils sont des lieux au sujet desquels la réflexion et l'action de Malula se révèlent les plus pratiques, les plus novatrices et les plus fécondes. Ils ont de surcroît un noyau commun : ils sont en effet dominés par une même présupposition, à savoir l'enjeu ultime d'inscrire la réalité de l'Église dans l'expérience humaine des femmes et des hommes situés dans un contexte donné. Or, d'après Malula, pour que cette inscription acquière une pertinence certaine, l'Église doit « se redéfinir » de façon réelle et concrète. « Une Église, écrit-il, est dite vraiment locale quand elle jouit de la plénitude de tous ses moyens propres de salut »⁴. Les tâches que nous venons d'évoquer constituent des lieux ou des tentatives concrètes de *refiguration* de l'Église par lui.

La première partie de ce chapitre s'occupera d'analyser la question de l'organisation par Malula des ministères dans l'Église locale de Kinshasa avec une attention toute particulière portée sur l'origine, la signification et le sens du ministère du *mokambɛ*, institué par lui. Ensuite, nous considérerons sa tentative de *refigurer* l'Église à partir d'un projet de *refondation* de la vie religieuse. Enfin nous tenterons de comprendre son rôle dans le projet de la réforme liturgique de l'Eucharistie (appelé communément « rite congolais de la messe »).

⁴ Parmi ces moyens, il cite justement l'appel et la reconnaissance des ministères, la création d'une liturgie propre, la *refondation* de la vie religieuse ; voir MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », p. 51; MALULA, « Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse » dans *OCCM*, vol. 5, p. 35.

⁵ Dans cette recherche, à moins qu'il ne s'agisse d'une citation, nous utiliserons la forme inclusive « laïque », à la place de « laïc », pour traduire la dimension féminine et masculine.

1. LA VIE DE L'ÉGLISE LOCALE DE KINSHASA RÉORGANISÉE À PARTIR DE LA RECONNAISSANCE ET DE L'INSTITUTION DE NOUVEAUX MINISTÈRES POUR PERSONNES LAÏQUES

Cette section a pour tâche l'étude du ministère laïque du *mokambi* créé par le cardinal Malula. Nous commencerons cependant par considérer le contexte ecclésial dans lequel est né son projet d'instituer un ministère proprement laïque. Ensuite, nous regarderons l'apport du concile Vatican II sur la question de la réciprocité entre laïques et pasteurs. Cette étude sera suivie d'un bref regard sur la manière dont Malula met en relation les laïques, les évêques et les prêtres. La réflexion en tant que telle sur le sens du ministère du *mokambi* occupera par la suite une place importante. Nous terminerons par une évaluation de ce ministère. Précisons toutefois que dans ce chapitre, nous ne traiterons pour eux-mêmes ni du ministère des prêtres ni de celui des évêques. Si nous les évoquons, ce sera par ricochet en relation avec le ministère du *mokambi*. Aussi, nous contenterons-nous de rappeler sans nous y attarder l'existence d'autres ministères laïques à Kinshasa : celui des « assistants de paroisse »⁶ et des « animateurs pastoraux »⁷.

⁶ François Luyeye définit un assistant pastoral comme suit : « L'assistant pastoral est nommé par l'évêque pour être le coopérateur du curé et sous son autorité. Il exerce une fonction comparable à celle du vicaire paroissial et fait partie de l'équipe pastorale. Son mandat peut-être général, territorial ou catégoriel », voir LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, p. 134.

⁷ Pour une étude approfondie de ces trois ministères laïques, nous renvoyons à COMMISSION DES MINISTÈRES LAÏCS « Rôle et fonction du Mokambi de paroisse, 1985 », dans OCCM, vol. 6, p. 236-238. Voir aussi SANTEDI, « L'actualité des ministères laïcs dans l'Église. Hommage au cardinal J. A. Malula », dans *Telema*, no 98-99 (1999), p. 66-87. Selon François Luyeye, « L'animateur pastoral est nommé par l'évêque pour une tâche spécifique, dans un secteur ou un milieu déterminé pour y animer les activités pastorales en collaboration avec un prêtre responsable ou un conseil de direction. C'est le cas du ministère de la consolation des malades dans une formation hospitalière, en collaboration avec un aumônier, du ministère d'accueil dans un centre de retraite, de l'animation pastorale dans le cadre de la formation permanente des laïcs ou de l'encadrement des catéchistes et professeurs de religion », voir LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, p. 134.

1.1. Contexte de l'émergence du ministère du *mokambi* et problème du départ

On ne peut pas comprendre ni mesurer le sens profond de la réorganisation des ministères dans l'Église de Kinshasa par Malula sans, d'une part prendre en considération le contexte ecclésial dans lequel il est né et, d'autre part saisir ce qui était à la base de cette entreprise. Il faudrait pour cela remonter à une série de conférences⁸ qu'il donna en 1970 sur la responsabilité des laïques dans l'Église et dans la société. Si l'on se rapporte en particulier à celle intitulée : *Place du chrétien dans la société et rôle de la hiérarchie*⁹, s'y trouve formulé un diagnostic préoccupant sur la situation de bipolarité excluant la collaboration entre laïques et prêtres dans l'Église à Kinshasa. À l'époque, le statut théologique et pratique des laïques était déficitaire dans l'Église. Cette problématique est également exprimée dans le document *Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales*¹⁰. Aux antipodes d'une conception bipolaire de l'Église, entre d'un côté les clercs, de l'autre les laïques, le propos de ce document présente l'Église avant tout comme une communauté de témoins dont la mission est d'annoncer l'Évangile en coresponsabilité, de rassembler le peuple par cette annonce, de poursuivre le dessein de Dieu d'humaniser et de réussir le monde¹¹. La mission de l'Église, précise le document, « n'est pas la tâche du seul prêtre ou des laïcs regroupés autour de lui, plus ou moins sous sa dépendance ou encore de quelques individus charismatiques »¹². La responsabilité en revient donc à l'ensemble du peuple de Dieu.

Cette affirmation de Malula appelle deux précisions. Tout d'abord, dans les années qui ont immédiatement suivi le concile Vatican II, l'Église à Kinshasa était encore regardée, dans une vision hiérarchique, comme une communauté cléricale. Ensuite, dans cette Église hiérarchisée, les laïques

⁸ En 1970, Malula initia une série de conférences mensuelles qu'il donnait dans différentes paroisses. La plus retentissante est celle du 17 novembre à la paroisse Saint Michel sur la place du chrétien dans la mission de l'Église. Voir à ce sujet : MALULA, « Place du chrétien dans la société et rôle de la hiérarchie. Conférence donnée en l'église Saint Michel à Bandalungwa, le 17 novembre 1970 », dans *OCCM*, vol. 6 », p. 28-35.

⁹ MALULA, « Place du chrétien dans la société et rôle de la hiérarchie », p. 30.

¹⁰ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », p. 28-40.

¹¹ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », p. 32-33.

¹² MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », p. 34.

étaient disqualifiés et soumis à l'autorité hiérarchique (prêtres, évêques). Même si Vatican II avait mis au premier plan la notion du sacerdoce des baptisés, on n'en parlait dans la réalité que de manière impropre. Il présupposait encore l'existence d'un vrai sacerdoce exclusif, celui des prêtres. À l'encontre d'une telle conception cléricale et hiérarchisée de l'Église, Malula écrit : « Pour éviter, dans la pratique, le cléralisme que tout le monde réprouve, il faut aussi bien chez les fidèles que chez le clergé le sens de leurs responsabilités propres »¹³. Cette observation l'a conduit à chercher les moyens d'organiser la vie ecclésiale de Kinshasa pour qu'elle puisse faire face d'une façon coresponsable à l'exigence de l'annonce de l'Évangile.

Il faut toutefois souligner que cette situation n'était pas particulière à Kinshasa, encore moins au Congo. Elle concernait l'Église entière. Elle remonte d'ailleurs au Moyen Âge mais surtout à l'époque postérieure au concile de Trente (1545-1563). Notons simplement que l'Église a vécu pendant plusieurs siècles sous l'influence de ce qu'on a coutume d'appeler « l'ecclésiologie du cardinal Bellarmine » (XVII^e siècle). L'insistance se cristallisait autour de la notion de l'Église comprise comme « société ». On retrouve cette conception au 20^{ème} dans le *Syllabus* de Pie IX et dans l'encyclique *Vehementer Nos* de Pie X. C'est une présentation de l'Église à la fois sociologique et juridique, en un sens plus politique que théologique. Bien plus, l'Église y est définie comme une société inégale. Ainsi, à la suite de l'abolition unilatérale en 1906 par la France du concordat qui le liait à Rome et la mise en cause du principe fondamental de l'Église, l'encyclique *Vehementer Nos* du pape Pie X déclarait : « Église est par essence une société inégale, comprenant deux catégories de personnes : les pasteurs et le troupeau [...] »¹⁴.

Face à une telle conception de l'Église qui prévalait partout dans l'Église catholique, Malula dut opérer une sorte de retour aux sources, c'est-à-dire à l'ecclésiologie du conciliaire.

¹³ MALULA, « Place du chrétien dans la société », p. 30.

¹⁴ *Actes de Sa Sainteté Pie X, t. 1*, Paris, Éditions des Questions ouvertes, p. 133 ; Voir aussi Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », dans *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III : Dogmatique 2*, sous la direction de Bernard LURET et François REFOULÉ, Paris, Cerf, 1983, p. 181-187 ; A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Première étape du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 5-37 ; G. DUMEIGE, *La foi catholique. Textes doctrinaux du Magistère*, Paris, éd., de l'Orante, 1961, p. 480-486.

1.2. L'apport du concile Vatican II sur la réciprocité entre laïques et pasteurs

C'est à l'intérieur de l'ecclésiologie de communion de Vatican II que Malula a saisi la place des laïques dans la mission de l'Église et leur relation avec les ministères ordonnés. Ce qui dans l'approche de Vatican II l'a rejoint d'emblée est la définition de l'Église à partir de l'expression « peuple de Dieu »¹⁵ et l'accent porté sur la coresponsabilité de celui-ci pour la mission. Il dira à ce sujet que « le Concile Vatican II présente une vision renouvelée de l'ecclésiologie, véritable révolution copernicienne de la conception de l'Église »¹⁶. En effet, Vatican II décrit les ministères en commençant par reconnaître la priorité du peuple de Dieu sur la diversité des ministères et en soulignant que c'est l'Église toute entière, dans la diversité des fonctions et des tâches, qui est le sujet de la mission¹⁷. Dans cette communauté, peuple de Dieu et communion des croyants dans le Christ, la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle est, lit-on, « portée par l'Église entière, par tout le corps. Donc, en vertu des sacrements de l'initiation chrétienne, chaque baptisé, quel qu'il soit (clerc, religieux, religieuse ou laïc), quelle que soit la fonction qu'il assume [...] a part de

¹⁵ *Lumen Gentium*, n° 30. Lire Achiel PEELMAN, « Les nouveaux ministères et la mission de l'Église », dans *Kerygma*, 13 (1979), p. 99-204.

¹⁶ MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et celle de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 75. Il dira dans ce sens: « [...] la conception renouvelée de l'Église 'peuple de Dieu' doit être considérée comme un des acquis majeurs du Concile Vatican II. L'Église, dans son mystère, est communion des croyants en Jésus-Christ, où chaque chrétien est appelé, de par son baptême, à prendre sa part dans les responsabilités de la vie et de la croissance du corps tout entier [...]. Tous les baptisés sont donc solidaires et coresponsables de l'évangélisation du monde » ; voir MALULA, « Le rôle des laïcs dans la vie et la mission de l'Église », dans *OCCM*, vol. 6, p. 41; MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre », p. 75; MALULA, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », p. 63 : « Une Église 'peuple de Dieu', communion des croyants en Jésus-Christ, où chaque chrétien est appelé, de par son baptême, à prendre sa part dans les responsabilités de la vie et de la croissance du corps tout entier. Il s'ensuit une pastorale de communion, de communauté. La pyramide de l'Église est renversée ».

¹⁷ Sur le thème de l'Église peuple de Dieu, nous suggérons notamment, R. SCHNACKENBURG et Jean DUPONT, « L'Église, peuple de Dieu », dans *Concilium*, 1 (1965), p. 91-100; Hans KÜNG, « L'Église peuple de Dieu », dans *L'Église*, t. 1, Paris, DDB, p. 153-209; Yves CONGAR, « L'Église comme peuple de Dieu », dans *Concilium*, 1 (1965), 15-32; Johann Baptist METZ, « Église et peuple », dans *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, 1979 ; Maurice VIDAL, *L'Église peuple de Dieu dans l'histoire des hommes*, Paris, Le Centurion, 1975 ; Jean RIGAL, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992, p. 17-74 ; Henri DENIS, *Église, qu'as-tu fait de ton concile ?*, Paris, le Centurion, 1985, p. 173-196; *L'Église de Vatican II*, sous la dir. de G. BARAUNA, t. 2, Paris, Cerf, 1966 ; Henri GOUDREAU, *L'Église selon Vatican II*, inédit, Ottawa, Université Saint Paul, 1970; Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1968 ; Louis BOUYER, *L'Église de Dieu, corps du christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970.

responsabilité dans la mission commune : tous sont coresponsables de la mission de l'Église »¹⁸. Cette vision communautaire de l'Église est fortement soulignée par le nouveau Code de Droit canonique qui déclare au canon 208 : « Entre tous les fidèles, du fait de leur régénération dans le Christ, il existe quant à la dignité et à l'activité une véritable égalité en vertu de laquelle tous coopèrent à l'édification du Corps du Christ selon la condition et la fonction propres de chacun »¹⁹. Donc le concile Vatican II et le Code de l'Église soumettent les ministères *au service* de la mission de l'Église et les *ordonnent* au mystère de la mort et de la résurrection du Christ²⁰.

1. 3. L'impact de Vatican II sur Malula : l'articulation entre ministères ordonnés et ministères laïques

Pour Malula, poser la question du rapport entre ministères ordonnés et non ordonnés n'est pas d'abord une question d'organisation de l'Église et des conditions d'existence de ses membres. C'est au contraire soulever la question essentielle du sens des ministères dans l'Église²¹. En considérant le ministère de l'évêque puis celui du prêtre, il constate en fait que « c'est en exerçant le ministère de 'présidence' qu'ils sont au service, respectivement, de la communauté diocésaine locale et de la communauté paroissiale, selon la triple fonction prophétique, sacerdotale, royale »²². S'appuyant sur la Constitution conciliaire *Lumen Gentium*, il définit les prêtres comme les « coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal », « consacrés pour prêcher l'Évangile, pour être les pasteurs des fidèles et pour célébrer le culte

¹⁸ « Rôle et fonctions du Mokambi de paroisse », dans *OCCM*, vol. 6, p. 217. Ce texte est une œuvre collective. Toutefois, à sa lecture, on n'est guère étonné de rencontrer multiples traces et influence de la pensée de Malula, notamment sur la place accordée au concile Vatican II comme source théologique ; voir aussi « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 34 : « C'est le peuple de Dieu tout entier qui, dans le Christ, est envoyé en mission dans le monde auquel il participe. »

¹⁹ Lire *Code de Droit canonique. Bilingue et annoté*, 2^e édition révisée et mise à jour, Montréal, 1999.

²⁰ Voir Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 113.

²¹ Il est arrivé en effet que les charges ecclésiales confiées par Malula à des laïques aient porté certains à craindre qu'il en résulte une plus ou moins grande méconnaissance voire une importante dévalorisation des ministères ordonnés.

²² Voir notamment MALULA, « Place du chrétien dans la société et rôle de la hiérarchie, 1971 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 28-35; « Le rôle des laïcs dans la vie et la mission de l'Église, 1984 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 41-50; « Pour une unité de communion. Récollecion donnée aux abbés kinois, 1979 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 334-339; « Prêtre, que dis-tu de toi-même?, 1977 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 324-332 ; « Directoire spirituel des prêtres de Kinshasa, 1983 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 343-352 ; « Essai de profil des prêtres de l'an 2000, 1987 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 356-367.

divin en vrais prêtres du Nouveau Testament »²³. Il insiste surtout sur le fait que le prêtre, tout comme l'évêque, est « *ordonné* à un peuple de Dieu »²⁴. Donc, tout ministère prend sens à partir du peuple de Dieu, c'est-à-dire de la communauté chrétienne.

Il constate aussi que ce qui est dit dans *Lumen Gentium*²⁵ des prêtres et même des évêques, concerne également les laïques qui, « incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en Peuple de Dieu, participant à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ »²⁶. En clair, selon lui la triple fonction se rencontre aussi bien du côté des évêques et des prêtres que du côté des laïques. Il en tire alors quelques conclusions. Tout d'abord, que évêques, prêtres et laïques ne peuvent se définir comme tels qu'en rapport au *Christ* et en dépendance directe de lui, car il est la seule source, en Église, de tout prophétisme, de tout sacerdoce, de toute royauté²⁷. Ensuite, on ne peut savoir ce qu'il en est des prêtres et même des évêques sans éclairer le rôle des laïques, puisque les uns comme les autres ont les mêmes caractéristiques baptismales fondamentales²⁸. Les opposer ou encore les séparer serait méconnaître et les uns et les autres. Étant donné que les uns et les autres *appartiennent* à l'Église, prêtres, évêques et laïques se rencontrent et se *distinguent dans l'Église*, sans pour autant s'opposer²⁹. Ici, à nouveau, il est important de se souvenir que Vatican II n'oppose pas les prêtres et les laïques.

Puisque selon Malula, pour savoir ce qu'il en est du ministère des prêtres et des évêques, il faut éclairer avant tout celui des laïques, considérons maintenant le ministère du *mokambi*.

²³ *Lumen Gentium*, n° 28. Voir aussi autres Joseph Albert MALULA, « Prêtre, que dis-tu de toi-même? », p. 325; MALULA, « Directoire spirituel des prêtres de Kinshasa, 1983 », p. 347; MALULA, « Le rôle des laïcs dans la vie et la mission de l'Église, 1984 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 46-47.

²⁴ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », p. 36.

²⁵ Voir *Lumen Gentium*, 34-36.

²⁶ Voir MALULA, « Pour une unité de communion », p. 336-338.

²⁷ Voir MALULA, « Pour une unité de communion », p. 338.

²⁸ Voir MALULA, « Pour une unité de communion », p. 336-338.

²⁹ Voir MALULA, « Première annonce du projet de confier des paroisses à des ministères laïcs, 1973 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 180; MALULA, « Pour une unité de communion », p. 336-337.

1. 4. Un ministère pour les personnes laïques, appelés les *Bakambi*

Du vivant du cardinal Malula, l'Église locale de Kinshasa a vu émerger trois nouveaux ministères pour personnes laïques : le *mokambi*, l'assistant(e) paroissial(e) et l'animateur pastoral. S'il est possible de montrer que les deux premiers ministères, à savoir celui du *mokambi* et celui de l'assistant(e) paroissial(e), sont une originalité de Malula, on ne peut toutefois pas en dire autant du ministère de l'animateur pastoral, même si Malula semble en revendiquer la paternité³⁰. Car ce dernier existe un peu partout dans le monde comme une création post-conciliaire. Appelés dans certains pays « agents » et « agentes » de pastorale, les animateurs pastoraux sont des baptisés et confirmés, hommes ou femmes, qui acceptent d'engager leur vie pour la mission de l'Église, souvent dans le cadre d'un secteur apostolique bien déterminé³¹. Ce ministère est exercé à partir d'un mandat de l'évêque. Il trouve son fondement notamment dans le décret conciliaire *Apostolicam Actuositatem* où il est question de la participation des laïques à « la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ assumant dans l'Église et dans le monde leur part dans ce qui est la mission du peuple de Dieu tout entier »³². De son côté, l'assistant(e) paroissial(e) est défini dans les documents officiels de l'Église de Kinshasa comme une personne laïque « exerçant une fonction comparable à celle de vicaire paroissial, mais au niveau d'un ministère non ordonné. L'assistant paroissial prend part aux sollicitudes et aux responsabilités du curé et coopère avec lui en assumant les tâches que la communauté lui assigne et qui ne requièrent pas les ordres sacrés »³³. Mandaté par l'évêque, il participe à la charge pastorale du curé de paroisse en partageant la responsabilité de l'organisation de la

³⁰ Dans ce texte, il se présente en effet comme le créateur du ministère des animateurs pastoraux : « Pour répondre aux circonstances particulières de certaines paroisses et doyennés, nous avons créé deux autres ministères laïcs, celui de l'assistant paroissial ou assistante paroissiale, et celui de l'animateur paroissial », voir MALULA, « Homélie à l'occasion du dixième anniversaire », p. 213.

³¹ Voir COMMISSION DES MINISTÈRES LAÏCS, « Rôle et fonctions du mokambi de paroisse », dans *OCCM*, vol. 6, p. 237.

³² *Apostolicam Actuositatem*, n° 2. En ce qui concerne le ministère des animateurs pastoraux, au Congo certaines Églises locales, telles que celle de Kikwit et d'Idiofa sont de véritables pionnières.

³³ Voir le document : « Rôle et fonctions du mokambi de paroisse », p. 236.

communauté paroissiale. Comme on peut le constater, dans les deux cas, l'accent est mis surtout sur leur coopération au ministère pastoral du curé, sous son autorité³⁴. Il en est autrement du ministère du *mokambi*, comme nous espérons le montrer.

1. 4. 1. La création du ministère du *mokambi*

Dans l'introduction aux écrits de Malula concernant le laïcat et la société, Théotime Kibanga Muhil et Johan Allary tiennent l'affirmation selon laquelle la « création du ministère laïc de *mokambi* ou responsable laïc de paroisse est l'une des initiatives pastorales les plus originales du cardinal Malula et sans doute la plus connue sur le plan international »³⁵. Cet avis est largement partagé par plusieurs théologiens et chercheurs, parmi lesquels Léonard Santedi pour qui, « la création des ministères laïcs à Kinshasa avec la figure propre du Mokambi, de l'Assistant(e) paroissial(e) et de l'Animateur pastoral, constitue l'une des grandes initiatives, bien pensées, patiemment mûries, puissamment articulées [...] »³⁶. En effet, tout le monde s'accorde à dire que parmi les contributions pastorales les plus significatives du cardinal Malula, figure au premier plan la création d'un ministère pour laïques appelés les *bakambi*³⁷.

³⁴ Voir le document : « Rôle et fonctions du mokambi de paroisse », p. 236.

³⁵ Théotime KIBANGA et Johan ALLARY, « Introduction aux *Textes concernant le laïcat et la société* », dans *Œuvres complètes du cardinal Malula*, vol. 6, p. 13.

³⁶ Léonard SANTEDI Kinkupu, « L'actualité des ministères laïcs dans l'Église », p. 66 ; voir aussi Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 196-209; François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 132 ; BOKA di MPASI, « Éditorial : Créativité et ministères », dans *Telema*, 3 (juillet-septembre 1982), p. 2; MONGU Ekongo et V. KOKA, « Le ministère des *bakambi* », dans *Telema*, 3 (juillet-septembre 1982), p. 67; J. ALLARY, D. DELANOTE, E. VERHAERT, « Le prêtre animateur dans une paroisse dirigée par un laïc 'mokambi' », dans *Telema*, 12 (octobre-décembre 1977), p. 27.

³⁷ Il ne manque plus désormais de littérature de qualité sur ce ministère, car tout une réflexion théologique et ecclésiologique a accompagné son émergence et son développement de sorte qu'il est devenu habituel de définir le cardinal Malula à partir de cette création. En 1997 a été publié un livre qui est le résultat de plusieurs recherches de très grande envergure sur les ministères laïques dans l'Église locale de Kinshasa; voir Léonard SANTEDI (éd.), *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales*, Kinshasa, Signes des Temps, 1997; voir aussi Léonard SANTEDI, « L'actualité des ministères laïcs dans l'Église », p. 66-87; COMMISSION DES MINISTÈRES LAÏCS DE L'ARCHIDIOCÈSE DE KINSAHA, *Les ministères laïcs à Kinshasa. Rôles et fonctions*, Kinshasa, 1999; D. DELANOTE, *Les ministères laïcs dans l'archidiocèse de Kinshasa. Note historique*, Kinshasa, ISSR, 1991, p. 13; D. DELANOTE, *À la recherche de l'âme africaine. Ministère laïc dans l'Église de Kinshasa*, Bruxelles, 1983, p. 23; François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, p. 132-137; dans une perspective plus vaste, Marcel Abandi Tuluba a mené une recherche sur le rôle des laïcs dans l'Église du Congo, du 17^e au 20^e siècle; voir Marcel ABANDI TULUBA, *Le rôle des laïcs dans l'Église du Congo (1645-*

Une telle affirmation comporte sans doute une grande pertinence au regard du rôle joué par Malula dans la création, le développement et la promotion de ce ministère. Cependant, n'est-elle pas insuffisante tant qu'elle omet de le situer dans le prolongement du renouveau ecclésiologique initié par le concile Vatican II et qu'on oublie de comprendre cette « originalité » comme un effort théologique pour articuler la relation entre la responsabilité de l'Église locale et celle de l'Église entière? Avant d'aller plus loin dans l'examen de cette question et dans l'étude de ce ministère, il nous faut au préalable considérer quelques questions parmi lesquelles : comment est né ce ministère ? À quel besoin Malula entendait-il répondre? Quel en est le sens ?

1. 4. 2. Genèse du ministère du *mokambi*

Le projet de création par le cardinal Malula du ministère du *mokambi* a été officiellement présenté en 1973 lors d'une conférence intitulée *L'Église à l'heure de l'africanité*³⁸. Si l'on peut affirmer avec certitude que cette conférence marque de façon officielle la date du lancement du projet, il reste que dès les premières années de son ministère, comme l'attestent abondamment ses écrits, le rôle et la place des laïques dans la mission de l'Église et dans la société ont été une vive et constante préoccupation³⁹. Ainsi, dans un texte publié en 1960 dans *Documentation et information Africaines*⁴⁰, il éveillait la conscience de la communauté diocésaine de Kinshasa à l'esprit de « collaboration généreuse des laïcs congolais dans

1995). *Bilan et perspectives. Recherches historico-critique*, Rome, Université Pontificale salésienne, 1999 ; Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 196-206 ; 350-357 ; Hervé LEGRAND, « Les ministères de l'Église locale », dans LAURET et REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, p. 181-273 ; ELA, « Les ministères laïcs dans la communauté chrétienne », dans *Repenser la théologie africaine*, p. 303-369.

³⁸ MALULA, « L'Église à l'heure de l'africanité », dans *OCCM*, vol. 3, p. 48-56. Lire à ce sujet : Léonard SANTEDI KINKUPU, éd., *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales. Actes du colloque célébrant le 20^e anniversaire de l'institution des ministères laïcs à Kinshasa*, Kinshasa, éd. Signes des Temps, 1997.

³⁹ C'est ainsi qu'à l'occasion d'un voyage dans la région du lac Léopold II, en regard de la vitalité de la communauté chrétienne de la municipalité de Ireko, il en concluait à la qualité du « corps de catéchistes, véritables apôtres ». Voir MALULA, « Une tournée au lac Léopold II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 19.

⁴⁰ Voir « Promotion du laïcat » paru dans *Documentation et Information Africaines*, 483 (2 septembre 1960), cité dans *OCCM*, vol. 6, p. 18.

l'œuvre de l'apostolat »⁴¹. Mais c'est surtout dans l'article, *Le rôle des laïcs dans l'Église*, publié en 1961, que sa prise de conscience du rôle des laïques dans la mission de l'Église se trouve nettement exprimée : « Partout dans le monde, écrit-il, on est préoccupé du rôle des laïcs, et c'est là un fait extraordinairement révélateur : la prise de conscience de plus en plus universelle, de plus en plus profonde, par les laïcs chrétiens du rôle propre qui leur est dévolu dans l'Église »⁴². Dans ce texte, Malula affirme aussi que « les laïcs, étant d'Église du fait même de leur baptême, leur activité ne sera que la mise en valeur de la grâce baptismale. Membres vivants, par le baptême, d'une Église vivante, les laïcs doivent prendre part à la mission rédemptrice qu'exerce l'Église dans le monde »⁴³.

Même si cet écrit a été publié bien avant le début des travaux de Vatican II, on ne peut qu'y voir, comme en germe, les traces des réflexions en cours d'élaboration durant la préparation du Concile⁴⁴, surtout quand on sait que Malula a fait de la question du rôle des laïques dans l'Église l'une des ses principales attentes face à Vatican II. « Qu'attendons-nous, se demandait-il, du concile pour ce qui concerne le laïcat? »⁴⁵. Sa réponse était nette : « Il est clair pour moi que le laïcat constitue l'un des problèmes majeurs dont le concile doit s'occuper »⁴⁶.

Ainsi, au terme du concile, dans une lettre pastorale dont le titre, *Lettre à mes collaborateurs et collaboratrices*⁴⁷, reflète d'emblée le souffle de Vatican II et indique un changement de perspective ecclésiologique, Malula invitait « la portion du peuple de Dieu »⁴⁸, « les membres vivants du peuple de Dieu »⁴⁹ de Kinshasa à « former un laïcat adulte où chacun prend conscience des responsabilités propres

⁴¹ « Promotion du laïcat », dans *OCCM*, vol. 6, p. 18.

⁴² MALULA, « Rôle des laïcs dans l'Église, 1961 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 19.

⁴³ MALULA, « Rôle des laïcs dans l'Église », p. 19.

⁴⁴ On note ici l'influence sur lui du Théologien Yves Congar dont le livre *Jalon pour une théologie du laïcat* eut un impact considérable sur le concile; voir Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1954.

⁴⁵ MALULA, « Le laïcat, 1962 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 23.

⁴⁶ MALULA, « Le laïcat », p. 23.

⁴⁷ Voir MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et Collaboratrices, n° 3 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 160-162.

⁴⁸ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et Collaboratrices, n° », 161

⁴⁹ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et Collaboratrices, n° 3 », 161.

à son état de vie et comprend le devoir qu'il a de s'engager en chrétien dans son milieu de vie »⁵⁰. Il est intéressant de remarquer que jusque là, la préoccupation de Malula, relative au laïcat, était plutôt d'ordre général. Il ne s'agissait pas encore, de façon spécifique, d'un ministère propre aux laïques. Même que ses écrits parlaient du laïque selon un itinéraire classique, revendiquant certes leur part dans la fonction sacerdotale, royale (de gouvernement) et prophétique (d'enseignement) de l'Église, mais dans l'orbite du prêtre. Dans l'ensemble, sa réflexion sur les deux sacerdoces demeurait peu satisfaisante et restait longtemps prisonnière de la dichotomie entre prêtres et laïques. Il fallut attendre la conférence de 1973 sur l'« africanité » pour que son projet d'instituer un ministère propre aux laïques prenne réellement une consistance et s'ouvre à la dimension théologique d'un ministère ecclésial pour personnes laïques.

1. 4. 3. Événements précurseurs de la création du ministère des *bakambi*

Quels sont les facteurs ayant conduit à la création de ce ministère? À quel besoin répond-il? D'après les écrits de Malula, tout indique que l'expérience a commencé autour des années 1971⁵¹. Quelques événements majeurs ont contribué de façon décisive à sa formulation et à sa naissance. Dans l'ordre chronologique, citons tout d'abord la tenue en 1967 de la septième assemblée plénière de l'épiscopat congolais qui, dans le prolongement de celle de 1961 sur l'urgence de vivre l'Évangile à partir de petites communautés chrétiennes vivantes, exhortait les évêques à associer plus largement les personnes laïques à l'exercice d'une responsabilité proprement pastorale dans l'Église⁵². Vient ensuite le

⁵⁰ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et Collaboratrices, n° 3 », p. 161.

⁵¹ Voir le texte « Inauguration d'une nouvelle danse », dans *OCCM*, vol. 6, p. 178. On lira aussi avec intérêt Daniel DELANOTE, *Les ministères laïcs dans l'archidiocèse de Kinshasa. Note historique*, Kinshasa, ISSR, 1991, p. 13; *À la recherche de l'âme africaine. Ministère laïcs dans l'Église de Kinshasa*, p. 23. Lire aussi Maurice CHEZA, « La création des ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa », dans Gilles ROUTHIER et Frédéric LAUGRAND, éd., *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala / Presses de l'Université Laval, 2002, p. 343-351.

⁵² Malula y est revenu très souvent, comme à une source, dans son projet de ministère des *bakambi*. Voir *Actes de la VII^è Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, Kinshasa, 1967*, p. 51 : Malula y a surtout souligné l'appel à « aimer et former les hommes [laïcs] à assumer leur dignité chrétienne, les aider à répondre aux appels que l'Esprit leur adresse[...] » Mais il faut

Synode des évêques de 1970, lequel a constitué le moment du développement de la théologie conciliaire de l'Église comprise comme *communio*. On sait en effet que, de la théologie de l'Église-communio, sont désormais prises en considération des images telles que la *synergie*⁵³ et la *synodalité*. La notion de *communio* évoque non seulement la relation du croyant à Dieu ou encore la relation entre les Églises, mais aussi l'action de « porter une charge avec » et plus précisément de « participer ensemble à la même œuvre » (le terme *communio* a une étymologie latine et est formé de *cum* = avec et de *munus* = charge)⁵⁴. Il convient de souligner aussi l'apport du *Motu proprio Ministeria quaedam* de Paul VI (1972) qui réformait certains ministères en les adaptant aux exigences du temps. Avec ce *Motu proprio* le pape autorisait les personnes laïques à accéder aux ministères de l'acolytat et de lectorat autrefois réservés aux candidats au sacerdoce⁵⁵. Enfin, on retiendra l'impact sur son projet des travaux de la Huitième Semaine Théologique de Kinshasa (1973) sur les ministères dans l'Église⁵⁶.

En fait, une même préoccupation traverse ces événements que nous venons de mentionner, à savoir l'urgence de revitaliser les ministères laïques. Puisqu'ils se présentent eux-mêmes dans la foulée du

aussi souligner l'impact de la VI^e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, Kinshasa, 1961, qui, bien avant le concile Vatican II, avait donné des orientations destinées à revaloriser l'activité des laïcs dans de nouvelles structures ecclésiales ». Voir MALULA, « Le rôle des laïcs dans la mission de l'Église », p. 45.

⁵³ Sur chacun de ces termes, lire TILLARD, *L'Église locale*, p. 148-160. À la même année, il faut ajouter un événement non moins important, à savoir la tenue en avril 1970 de l'assemblée plénière de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples sur le thème : « Les catéchistes en pays de mission ».

⁵⁴ Voir Yves CONGAR, *L'Église : une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, Cerf, 1970, p. 56-57; *Église catholique et France moderne*, Paris, Hachette, 1978, p. 84; « Bulletin d'ecclésiologie », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), p. 98; Pierre GOUDREAU, *L'ecclésiologie de communion face au défi de l'évangélisation au Québec*. Mémoire de maîtrise présentée à la Faculté de Théologie de l'université Saint-Paul, Ottawa, 1990, p. 36-39.

⁵⁵ Voir MALULA, « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire de l'institution des premiers Ministres laïcs à Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 6, p. 213.

⁵⁶ *Ministères et services dans l'Église. Actes de la 8^e Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1979 : « La Huitième Semaine Théologique de Kinshasa a été pour nous l'occasion de saisir encore davantage la nécessité de la formation des laïcs [...]. Il est clair que notre pastorale ne peut plus se passer d'eux ni au niveau de la conception, ni à celui de l'exécution. S'ils prennent déjà leurs responsabilités dans l'exécution, nous devons aussi dès maintenant envisager comment nous pouvons vraiment les faire participer activement à l'étude des problèmes pastoraux et à la recherche de leurs solutions ». Le discours inaugural de cette Semaine théologique a été donné par Malula. Lire aussi Théotime KIBANGA et Johan ALLARY, « Introduction », dans *Œuvres complètes du cardinal Malula*, vol. 6. Texte concernant le laïc et la société, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 14 ; Johan ALLARY, *Les ministères laïcs dans la pensée du cardinal Malula* ; Conférence inédite, Kinshasa, 1991, p. 1-5 ; Léon de SAINT MOULIN, « Origine et développement des ministères laïcs à Kinshasa », dans Léonard SANTEDI (éd.), *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales*, Kinshasa, Signes des Temps, 1997.

concile Vatican II comme un effort de réception pratique de grandes intuitions du concile, on peut avancer sans réserve que le renouveau conciliaire constitue la première source du projet de Malula de créer un ministère nouveau pour personnes laïques dans l'Église locale de Kinshasa. À dire vrai, Vatican II représente davantage un point de départ qu'un point d'arrivée sur la question de la diversité des ministères.

1. 4. 4. Qu'est-ce qu'un *Mokambi* ?

Le substantif *mokambi* vient du verbe *kokamba* qui, en langue *lingala*⁵⁷, signifie « prendre en charge »⁵⁸, « porter ». *Mokambi* évoque par conséquent l'idée de « responsable », de « personne qui a la charge d'une fonction ». À Kinshasa, l'intelligence du peuple de Dieu définit le *mokambi* comme une personne laïque à laquelle l'évêque confie la charge d'une paroisse. Tenons-nous-en provisoirement à cette définition. Il nous faut, entre temps, chercher à comprendre comment ce ministère est défini dans les écrits de Malula et dans les textes officiels de l'Église locale de Kinshasa. De façon générale, deux types de définitions se dégagent : l'un, aux accents canoniques et l'autre, davantage théologique.

⁵⁷ Le *lingala* est une langue bantoue parlée en République Démocratique du Congo, en République du Congo et dans une moindre mesure en République Centrafricaine. On compte plus d'une dizaine de millions de locuteurs, en langue maternelle ou seconde. En République démocratique du Congo et au Congo-Brazzaville, il est largement utilisé dans les médias, l'armée, les discours officiels, mais également dans la chanson populaire. Outre le Français, elle est l'une des quatre langues nationales de la République Démocratique du Congo, à côté du *Kikongo*, du *Swahili* et du *Tshiluba*. Elle a progressivement supplanté le *kikongo* à Kinshasa, où ce dernier était pourtant la langue d'origine. Le terme *Lingala* désignait à l'origine la langue d'une ethnie, mais il est devenu dès la fin du 19^e siècle une langue vernaculaire, anciennement dénommée *Lobangi*, issue d'un mélange entre plusieurs langues bantoues parlées par les habitants de la région du fleuve Congo.

⁵⁸ Il est intéressant de constater la proximité avec le sens latin du terme « *communio* » : de *cum* et *munus* c'est-à-dire « porter une charge ensemble ».

1.4.4. a. Définition canonique du ministère laïque du *mokambi*

Durant notre recherche, nous avons rencontré une première définition du *mokambi* que nous pourrions qualifier de *canonique*. Elle se retrouve souvent dans les textes officiels de l'Église locale de Kinshasa, relatifs à la nature et au rôle de ce ministère, et dans les écrits d'ordre canonique. Ainsi dans le *Manuel officiel du mokambi de paroisse* (1975), ce dernier est présenté de la manière suivante : « Le laïc nommé par l'évêque à la fonction de mokambi d'une paroisse n'est pas un 'curé'. Il évitera donc de se faire appeler 'curé' et d'ajouter ce titre à son nom ou à sa signature »⁵⁹. On retrouve cette définition chez le canoniste congolais Matenkadi Finifini : « Il n'est pas curé et n'a pas à en porter le titre »⁶⁰. Après cette sorte de mise en garde, suit une définition qui en indique la tâche : « Le laïc, nommé par l'évêque à la tête d'une paroisse, sera appelé '*Mokambi wa paroisse*' »⁶¹. Dix ans plus tard, dans le document intitulé *Rôle et fonction du Mokambi de paroisse*, on peut lire : « Le laïc à qui l'évêque confie une participation à l'exercice de la charge pastorale dans une paroisse structurée selon le can. 517, 2, est appelé *mokambi de paroisse* »⁶². Cette définition est précédée d'une explication : « À Kinshasa, il [le *mokambi*] reçoit par ce mandat de l'autorité diocésaine un ministère non ordonné reconnu au niveau diocésain : c'est-à-dire qu'il se voit appelé à assumer, au nom de l'évêque, de manière stable et responsable, une tâche importante et précise en vue de l'édification d'une communauté précise »⁶³.

Cette approche d'ordre canonique a l'avantage d'indiquer trois éléments constitutifs du ministère des *bakambi*. Tout d'abord, elle montre, par rapport à sa nature, le rôle de l'évêque duquel le *mokambi* tire sa reconnaissance et son mandat. Ensuite, elle souligne sa participation à la charge pastorale épiscopale. Enfin, elle délimite le cadre (paroissial) de l'exercice de sa charge. Toutefois, il est facile d'imaginer les

⁵⁹ Voir le Document : « Manuel ya mokambi wa paroisse », p. 184.

⁶⁰ Antoine FIFINI MATENKADI, « L'expérience pastorale des responsables laïcs des paroisses au Zaïre; histoire et perspectives », dans *Studia canonica*, 28 (1994), p. 161.

⁶¹ Littéralement : « Responsable de paroisse ». Voir le Document : « Manuel ya mokambi wa paroisse », p. 184.

⁶² Voir le Document : « Rôle et fonction du Mokambi de paroisse », p. 221.

⁶³ « Rôle et fonction du Mokambi de paroisse », p. 221.

inconvenients d'une telle approche. En fait, en plus d'omettre d'indiquer l'essence de ce ministère, l'approche canonique le définit d'abord d'une façon négative : « le *mokambi* n'est pas un curé » et « son ministère est non ordonné ». Dans les deux manuels officiels sur les *bakambi*, on retrouve ces définitions par la négative du *mokambi*. À y regarder de plus près, leur convergence affaiblit nettement l'essence, le sens et la mission de ce ministre, en plus de rendre difficile son articulation avec le ministère « ordonné » du prêtre. En conséquence, le ministère du *mokambi* ne semble se définir que dans un rapport de dépendance face au ministère du prêtre. Puisqu'il en est ainsi, le risque le plus évident sur le plan ecclésiologique est de le confiner dans un statut théologique de la plus grande modestie.

Tout permet pourtant de penser que cette difficulté s'explique par la volonté de consigner l'expérience du ministère du *mokambi* dans la législation de l'Église catholique⁶⁴. En d'autres termes, sa définition formelle a été conditionnée par la nécessité de l'accorder aussi bien au code de 1917 qu'à celui, rénové de 1983. Explicitons notre affirmation. On sait en fait que, dès le début du projet, Malula s'est toujours défendu d'en justifier la création à partir du « manque de prêtres ». Il l'a rappelé à plusieurs reprises : « Beaucoup ont cru que le ministère des *bakambi* a été voulu pour suppléer au manque des prêtres. Ceux qui pensent ainsi n'ont pas compris le mobile fondamental de notre initiative. Ce qui nous a poussé à instituer ce ministère, c'est notre foi aux sacrements du baptême et de la confirmation »⁶⁵. On sait par ailleurs qu'un *mokambi* est un laïque auquel est confié la responsabilité d'une paroisse. Or en 1975, dans le *Manuel officiel du mokambi de paroisse*, il est reconnu que « La législation actuelle de l'Église [il est ici question du code de 1917] ne connaît pas de 'paroisses confiées à des laïcs'. Toute paroisse, précise le document, doit avoir un curé. La fonction de curé ne peut être confiée qu'à un prêtre »⁶⁶. Le texte continue en ces termes : « En confiant certaines paroisses à des laïcs, nous sortons donc des cadres de la

⁶⁴ Il en parle dans MALULA, « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire », p. 213 ; voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 350-355.

⁶⁵ « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII » dans *OCCM*, vol. 2, p. 107. voir aussi MALULA, « Avant-Propos de Manuel ya Mokambi wa paroisse » dans *OCCM*, vol. 6, p. 183.

⁶⁶ ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, « Manuel ya Mokambi wa paroisse, 1975 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 184.

législation actuelle. Nous estimons que cette façon d'agir est justifiée en raison des circonstances particulières à l'archidiocèse de Kinshasa : manque de prêtres [...] »⁶⁷. Cette affirmation sera reprise dans l'édition révisée en 1985 du même document⁶⁸ ; ce sera la thèse de l'article de Matenkadi, évoqué plus haut⁶⁹. Comment, dès lors, expliquer un tel revirement en apparence contradictoire ?

Pour tenter de répondre à cette question, il faut d'abord souligner, comme il a été dit précédemment, que dans ses propres écrits, Malula ne décrit jamais le ministère laïque du *mokambi* comme un ministère de suppléance, encore moins comme une solution au problème de la pénurie de prêtres. Au contraire, il s'applique à expliquer que son but n'était pas de pallier, en premier lieu au manque de personnel sacerdotal, mais de porter ainsi aux yeux de tous le témoignage que la responsabilité des laïcs dans l'Église n'était pas une expression purement théorique »⁷⁰. À cet égard, il écrit :

Un laïcat majeur et responsable devait prendre sa place dans cette Église fort cléricalisée de l'époque missionnaire. Des responsabilités, jadis entre les mains du clergé, sont prises actuellement par des laïcs et elles sont bien assumées. De nouveaux ministères naissent sous l'impulsion de l'Esprit du Seigneur. L'implantation du Royaume de Dieu est l'œuvre de tout le Corps mystique à Kinshasa⁷¹.

Comme on peut le constater, Malula conçoit le ministère du *mokambi* comme une réponse à un charisme de l'Esprit Saint pour le bien de l'Église locale de Kinshasa. En revanche, la définition de ce ministère - présente dans les deux textes officiels de 1975 et de 1985 - comme corollaire au manque des prêtres, ne s'explique qu'en raison de la volonté de l'accorder à la codification de 1917 et de 1983 qui définissent la paroisse comme une entité sous la juridiction d'une personne revêtue du caractère sacerdotal. Cet argument est d'autant plus vrai que, dans le document de 1985 sur les ministères, non seulement on cherche une issue face aux questions canoniques que suscite ce nouveau ministère, mais

⁶⁷ ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, « Manuel ya Mokambi wa paroisse », p. 184.

⁶⁸ COMMISSION DES MINISTÈRES LAÏCS, « Rôle et fonctions du Mokambi de paroisse, 1985 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 215-239.

⁶⁹ Voir FINIFINI MATENKADI, « L'expérience pastorale des responsables laïcs des paroisses au Zaïre », 155-166.

⁷⁰ MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et de celle de Kinshasa devant la conférence épiscopale d'Allemagne », dans *OCCM*, vol. 3, p. 76. Voir aussi MALULA, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », dans *OCCM*, vol. 3, p. 66.

⁷¹ MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 205.

encore on tente de l'encadrer canoniquement en prenant appui sur le canon 517 qui, à cet effet, laisse une certaine ouverture. Sur ce point, l'Église de Kinshasa ne pouvait s'appuyer sur *Ministeria quedam* de Paul VI, car il réduisait les ministères laïques institués à l'acolytat et au lectorat (réservé aux hommes) sans ouvrir formellement à une participation et à une responsabilité à la charge pastorale d'une paroisse. Ainsi pour se sortir de la restriction canonique, les documents officiels de l'Église locale de Kinshasa se sont-ils appuyés sur le canon 517, 2, lequel stipule : « À cause de la pénurie des prêtres, l'évêque diocésain peut confier à « une autre personne non revêtue du caractère sacerdotal [...], une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse »⁷². On en arrive à l'affirmation selon laquelle ce ministère trouve sa raison d'être dans « la pénurie de prêtres »⁷³.

L'importance et l'effort de vouloir accorder le projet du ministère de *mokambi* à la législation de l'Église se justifie certes en lui-même, car l'Église, formée d'hommes et de femmes, n'est pas une communauté anarchique. Malula le reconnaît pertinemment : « [...] l'Église en pèlerinage sur la terre, est une réalité sociologique. Elle a ses lois pour la bonne organisation de sa vie interne »⁷⁴. L'Église a sans aucun doute besoin du droit comme une aide réelle. Mais comme le souligne Donato Valentini, « dans une vision correcte de l'Église, le juridisme est au service et doit s'intégrer au théologique »⁷⁵. Sans aller donc jusqu'à dénier à cette démarche canonique toute légitimité, on doit cependant en reconnaître raisonnablement les limites et les effets négatifs. Tout d'abord, le fait de traduire en langage canonique ce qui, en fait, relève avant tout d'une réalité hautement théologique et pastorale, a contribué sans conteste à obstruer la dimension fondamentalement ecclésiale du ministère chrétien. Il s'ensuit qu'on s'est précisément éloigné, sans nécessité et à tort, de l'intuition théologique fondatrice de Malula. Quelle que

⁷² *Code de droit canonique*, can. 517, 2.

⁷³ « Rôle et fonctions du Mokambi de paroisse », p. 218-219.

⁷⁴ MALULA, « Lettre pastorale de Noël 1979 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 195.

⁷⁵ Donato VALENTINI, « Regard sur les positions des théologiens. Revue de principaux écrits et état actuel de la question », dans *Concilium*, 230 (1990), p. 45.

soit la nécessité d'inscrire ce ministère dans un cadre juridique ecclésial, l'approche canonique contribue cependant à dissocier son essence de son exercice.

Après avoir parcouru l'approche canonique du ministère du *mokambi*, passons maintenant à la deuxième approche : l'approche théologique.

1. 4. 4. b. Définition théologique du ministère du *mokambi*

À côté de la première approche canonique, une autre se dégage : elle est théologique ; plus précisément christologique, pneumatologique et ecclésiologique. En réalité, elle est plurielle et davantage descriptive. Nous la qualifions de « théologique », parce qu'elle définit le *mokambi* en aval à partir de sa vocation baptismale (pneumatologique = une large place accordée à l'Esprit Saint), de son incorporation au Christ et de son intégration à la communauté ecclésiale, en amont par rapport à la participation à la charge pastorale. En outre, elle est positive, car le ministère du *mokambi* n'est plus défini dans l'orbite de dépendance par rapport au ministère ordonné, et elles en soulignent le caractère institué⁷⁶. Cette approche se retrouve souvent dans les homélies et conférences de Malula.

Un dépouillement systématique de ces textes révèle que Malula accorde un rôle structurant au Christ et à l'Esprit en plus de réserver une place importante à la communauté locale. Ainsi, dans une homélie donnée en 1977 à l'occasion de l'installation des *bakambi*, s'adressant à la communauté d'envoi d'un *mokambi*, Malula indique que celui-ci « coordonne l'activité d'affermir votre foi et de faire grandir la charité dans votre communauté, [...] il mène son troupeau au nom du Christ en collaboration avec le prêtre

⁷⁶ Ainsi dans l'homélie à l'occasion du dixième anniversaire de l'institution de ce ministère, Malula s'appuie sur Paul VI : « Répondant à l'ouverture faite par Paul VI, nous avons voulu nous mettre à l'écoute de l'Esprit en écoutant les besoins pastoraux du peuple de Dieu qui est à Kinshasa, et nous avons cru pouvoir faire l'expérience, au niveau de notre diocèse de créer et d'instituer le ministère laïc de *mokambi* de paroisse » ; MALULA, « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire », p. 213.

animateur et sous la responsabilité de l'évêque »⁷⁷. Également, lors du dixième anniversaire de l'institution des premiers *bakambi* à Kinshasa, il rappelle à la communauté diocésaine la première raison de la création de ce ministère en ces termes : « [...] montrer l'importance que nous attachons à la contribution des laïcs à la vie de l'Église »⁷⁸. Il s'agit, confesse-t-il, d'un acte de « foi aux sacrements du baptême et de confirmation qui constituent la dignité de chaque chrétien »⁷⁹. Dans l'extrait qui suit, le ministère des *bakambi* se donne à comprendre plus clairement encore : « Quand nous confions à certains chrétiens laïcs d'aussi grandes responsabilités que l'administration d'une paroisse et l'organisation des activités pastorales paroissiales [...] nous faisons confiance à la grâce baptismale que vous portez en vous, et [...] nous vous appelons tous à prendre pleinement votre part de responsabilité dans la vie de nos communautés et dans la mission de l'Église dans le monde »⁸⁰.

Que nous révèlent ces déclarations ? Elles comportent une compréhension théologique féconde de ce ministère dans la mesure où, non seulement elles permettent d'en bien repérer la source baptismale, mais encore elles révèlent sa mission comme un élément constitutif de la vie d'une Église locale⁸¹. En ce sens, la définition théologique du *mokambi* souligne le rôle de l'Église locale dans l'appel, dans le discernement, dans l'envoi et dans le soutien de ce ministère. Enfin, elles indiquent que le *mokambi* participe pleinement à l'exercice de la charge pastorale et que son ministère est une tâche de *responsabilité* dans l'annonce officielle de la Parole, dans la pastorale sacramentelle et liturgique et dans

⁷⁷ MALULA, « Homélie lors de l'installation du Mokambi de St Matthieu (Mikunga), 1977 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 198.

⁷⁸ MALULA, « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire », p. 214.

⁷⁹ MALULA, « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire », p. 214.

⁸⁰ MALULA, « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire de l'institution des premiers Ministres laïcs à Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 6, p. 214. Nous proposons le lire le document préparé par la revue *Telema*; voir J. ALLARY, D. DELANOTE, E. VERHAERT, « Le prêtre animateur dans une paroisse dirigée par un laïc 'mokambi' », dans *Telema*, 12 (octobre-décembre 1977), p. 27-47; MONGU Ekonga et V. KOKA, « Le ministère des *bakambi* », dans *Telema*, 31 (juillet-septembre 1982), p. 67-76; « Floraison des ministères des *bakambi* à Kinshasa », dans *Telema*, 45, (janvier-mars 86), p. 65-70.

⁸¹ Nous suggérons de lire avec bénéfice la contribution de Léonard Santedi à ce sujet ; voir Léonard SANTEDI KINKUPU, « L'actualité des ministères laïcs. Hommage au cardinal J. A. Malula » dans *Telema*, no. 98-99 (avril-septembre 1999), p. 87. On lira aussi avec intérêt Antoine MATENKADI Finifini, « Les *bakambi* : état de la question », dans Léonard SANTEDI, éd., *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales*, Kinshasa, Signes des Temps, 1997, p. 171-172.

l'animation de la communauté paroissiale⁸². Contrairement à l'approche canonique qui laisse entendre que, lorsque des laïques prennent des responsabilités dans l'Église, ils le font sous la modalité de suppléance, l'approche théologique s'oriente, quant elle, dans la voie tracée par la théologie conciliaire du peuple de Dieu. Elle indique qu'il ne s'agit nullement de suppléer le manque de prêtres, mais de reconnaître à quelques baptisés des charismes qui fondent un ministère permanent, reconnu et institué.

Tout bien considéré, la compréhension théologique du ministère des *bakambi* s'origine dans les réorientations du concile Vatican II et se présente comme une tentative d'articulation féconde entre la dimension locale de l'Église et la catholicité. Vérifions cette hypothèse et voyons comment les orientations du concile se répercutent dans le projet du ministère du *mokambi*.

1. 5. Le ministère du *mokambi* comme lieu d'articulation du local et de l'universel dans la conception de l'Église

En tant que réception du concile Vatican II, le projet de Malula d'instituer le ministère du *mokambi* atteste qu'il a bien compris que pour être catholique, l'Église doit être locale et doit par conséquent assumer, en les corrigeant les traditions sociales, culturelles et historiques des peuples qui la composent⁸³. Aussi a-t-il saisi le rôle principal, cependant non exclusif, des Églises locales dans le discernement et la reconnaissance des ministères en vue du bien du peuple de Dieu tout entier. Puisque l'Église locale manifeste l'Église de Dieu⁸⁴ en un lieu déterminé comme portion d'humanité, comme peuple de Dieu, il

⁸² Voir à ce sujet la belle description des tâches dans le document « Rôle et fonctions du Mokambi de paroisse », p. 224-227.

⁸³ Voir Léonard SANTEDI Kinkupu, « L'actualité des ministères laïcs. Hommage au cardinal J. A. Malula », p. 87. Dans cet article l'auteur affleure en toute fin de parcours cette articulation entre la dimension locale et l'universelle, sans pourtant aller au fond de la question. Pareillement chez MATENKADI FINIFINI, « Les bakambi : état de la question », dans Léonard SANTEDI (éd.), *L'avenir des ministères laïcs*, p. 171.

⁸⁴ L'Église locale est universelle dans l'acte même qui la fait locale : elle est rassemblée par l'Esprit Saint, elle est lieu où se fait l'annonce de l'évangile de façon concrète et où se célèbrent les sacrements, en particulier l'eucharistie; voir J. ALLARY, D. DELANOTE, E. VERHAERT, « Le prêtre animateur dans une paroisse dirigée par un laïc 'mokambi' », p. 27-29.

revient aux évêques, premiers responsables de réaliser le discernement pastoral, notamment en matière des ministères⁸⁵. Malula a tenu à réitérer cette affirmation à l'occasion de la septième assemblée générale du Synode des évêques de 1987. Il commença son discours par quelques considérations ecclésiologiques à travers lesquelles on retrouve sans peine les orientations de *Lumen Gentium* sur l'Église :

Dans l'esprit de communion auquel nous invite le concile Vatican II, dit-il, nous souhaitons vivement que des échanges fraternels puissent avoir lieu autour de quelques problèmes vitaux, mais toujours à partir des expériences des Églises locales : qu'avons-nous fait depuis la fin du concile Vatican II pour que soit entendue la Bonne Nouvelle de Jésus? Telle est bien la question fondamentale [...].

Le concile Vatican II nous demande de susciter et de faire surgir des Églises locales où se vit la communion, où tous, chacun à son niveau et selon ses charismes, sont responsables devant Dieu dans la communion de l'Église (1 Co. 12, 4 sv; *Gaudium et Spes*, 24), d'une Église en mission, d'une Église sacrement et d'une Église-communion⁸⁶.

Cette citation, théologiquement et ecclésiologiquement dense, situe la question du ministère laïque des *bakambi*, dans l'optique de Vatican II, comme la mise en œuvre d'un charisme. Malula rappelle aussi une affirmation centrale de Vatican II : l'importance de présenter la création de ce ministère comme relevant de la responsabilité de l'Église locale dont le rôle est de discerner et de reconnaître les dons de l'Esprit pour le bien du corps entier du Christ⁸⁷. En effet, dans la définition que *Christus Dominus*⁸⁸ donne de l'Église locale, parmi les éléments constitutifs de celle-ci figure l'Esprit Saint comme principe de l'édification, de rassemblement et de constitution de la diversité nécessaire des charismes et des ministères⁸⁹. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces paroles de Malula évoquées dans l'introduction de ce chapitre : « Car nos Églises particulières d'Afrique ne seront vraiment et réellement particulières que si elles jouissent de la plénitude de leurs moyens propres de salut. Parmi ces moyens propres, il faut citer

⁸⁵ Voir JEAN-PAUL II, « Théologie africaine. Discours à des évêques du Zaïre (1980) », dans *La Documentation catholique*, 1854 (1980), p. 604.

⁸⁶ MALULA, « Un laïcat africain : les bakambi de Kinshasa. Intervention sur les ministères au Synode des Évêques à Rome (1988) », dans *OCCM*, vol. 6, p. 239.

⁸⁷ *Christus Dominus*, n° 11-17.

⁸⁸ *Christus Dominus*, n° 11.

⁸⁹ Pour reprendre l'expression de Hervé Legrand, l'Esprit « principe d'identité et de différence pour l'Église, est aussi l'Esprit qui rend la mission possible aujourd'hui. » ; voir LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 160.

nécessairement les ministères propres adaptés aux besoins de nos Églises respectives »⁹⁰. Malula tente d'insérer le développement des ministères dans une ecclésiologie équilibrée où le discernement et la reconnaissance des charismes ainsi que l'appel et l'envoi des ministres font partie de la mission de l'Église locale. Car c'est là que l'Esprit Saint agit de façon concrète. Et puisque c'est l'Esprit Saint qui suscite les charismes, il appartient en pratique à la responsabilité de l'évêque, placé à la tête de l'Église locale, de les discerner et de les susciter, en collaboration avec le peuple de Dieu, pour le bien de la communauté ecclésiale.

1. 6. Réflexion théologique sur le ministère du *mokambi*

Bien avant Vatican II, plusieurs théologiens avaient entrepris d'approfondir et de comprendre théologiquement le fondement et le sens de la participation des laïques à la mission de l'Église. Ainsi, Yves Congar en 1953 et Karl Rahner en 1956⁹¹ avaient déjà amorcé des études sur le fondement théologique d'une telle participation. À partir du concile, le terme « laïc » s'est imposé et a donné lieu à un foisonnement d'études théologiques⁹², lesquelles tentent depuis de relire au mieux les Écritures et de redécouvrir la fonction prophétique, royale et sacerdotale des laïques dans la mission de l'Église.

⁹⁰ MALULA, « Discours inaugural de la Huitième Semaine Théologique de Kinshasa, 1973 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 48.

⁹¹ Yves CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1953 ; Karl RAHNER, « L'apostolat des laïcs », dans *Nouvelle revue théologique*, 78 (1956), p. 3-32.

⁹² Sur cette question des ministères et de la coresponsabilité entre ministères laïques et ministères ordonnés, nous suggérons : Achiel PEELMAN, « Les nouveaux ministères et la mission de l'Église », dans *Kerygma*, 13 (1979), p. 97-204 ; P. BONY, E. COTHENET, J. DELORME, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, 1974 ; Leonardo BOFF, *Église, charisme et pouvoir*, trad. de Didier VOÏTA et Jane LESSA, Paris, Lieu-Commun, 1985 ; N. BARRAL-BARON, *Les ministères pour l'Église. Ses nouveaux visages*, Paris, DDB, 1991 ; Pierre GRELOT, *Église et ministères*, Paris, Cerf, 1983 ; Jean RIGAL, *Découvrir les ministères*, Paris, DDB, 2001 ; Joseph DORÉ, éd., *Des ministères pour l'Église*, Paris, Bayard, 2002 ; Henry DENIS, « L'avenir des ministères dans l'Église et le monde de ce temps », dans *L'Église à la croisée des chemins. Hommage amical à Jean Rigal par la faculté de théologie de Toulouse*, sous la direction de Pierre DABERGÉ, Paris, Cerf, 2002, p. 171-187 ; Rémi PARENT, *Une Église des baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Montréal, Éd. Paulines, 1987 ; ASSEMBLÉE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église ?*, Paris, Centurion, 1973 ; *Ministères et services dans l'Église*. Actes de la 8^e Semaine Théologique de Kinshasa (1973), Kinshasa, 1974 ; Alphonse BORRAS, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale. Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Cerf,

La création par Malula du ministère du *mokambi* s'inscrit dans cette perspective de la réception des enseignements du concile Vatican II comme une tentative de reconstruction du tissu local de solidarités évangéliques pour la mission. Ainsi, ce ministère se comprend mieux si l'on tient compte de quatre dimensions qui le constituent : pastorale, théologique, juridique, et professionnelle. La définition raccourcie du *mokambi*, à laquelle nous faisons allusion en début de parcours, à savoir un laïque auquel l'évêque confie la charge d'une communauté paroisse, mérite maintenant d'être approfondie sur le pastoral, théologique, canonique et professionnel.

En effet, vu sous l'angle pastoral, le *mokambi* désigne, dans l'Église locale de Kinshasa, toute personne laïque en laquelle l'évêque reconnaît l'existence d'un charisme et qui est mandatée par lui pour exercer un ministère pastoral, pour un temps précis, en un lieu déterminé. Comme tout ministère, celui de *mokambi* s'exerce en collaboration avec l'évêque et le *presbyterium*. Il est par ailleurs entièrement en corrélation avec la communauté paroissiale. Même si l'exercice de ce ministère ne requiert pas le sacrement de l'ordre, il n'en demeure pas moins que Malula le présente comme un ministère de « présidence », car selon lui un *mokambi* préside pleinement et de façon solidaire à la charge pastorale de la communauté paroissiale. Reconnu et mandaté par l'évêque, le *mokambi* « participe à l'exercice du ministère de la Parole »⁹³, « largement à l'exercice du ministère de sanctifier, dans les nombreuses tâches »⁹⁴ et au gouvernement de l'Église⁹⁵. Le théologien congolais, Léonard Santedi, voit d'ailleurs dans

1998 ; Hervé LEGRAND, « Communauté locales, laïcs et charges ecclésiales », dans *La Maison-Dieu*, 215 (1998/3), p. 9-32; René DE HAES, « Le principe ministériel dans l'Église », dans *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales. Actes du colloque célébrant le 20^e anniversaire de l'institution des ministères laïcs à Kinshasa*, Kinshasa, 1997; Bernard SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur. Regard sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, DDB, 1996; Edouard SCHILLEBEECKX, « La Définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II », dans *L'Église de Vatican II*, t. III, Paris, Cerf, 1966, p. 1013-1033. Certains textes du magistère se sont d'ailleurs résolument orientés dans cette direction. Ainsi : Paul VI, *Motu proprio Ministeria quedam*, 15 août 1972, dans *AAS*, 64 (1972), p. 529-534 et JEAN-PAUL II, *L'exhortation post-synodale Christifidelis laici*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1988.

⁹³ « Rôle et fonction du mokambi de paroisse », dans *OCCM*, vol. 6, p. 224.

⁹⁴ « Rôle et fonction du mokambi de paroisse », p. 226.

⁹⁵ « Rôle et fonction du mokambi de paroisse », 227 : « Cette mission impose au mokambi les mêmes exigences que celle [...] du prêtres. »

l'institution, par Malula, de ce ministère un mouvement « vers une nouvelle forme de présidence et de collégialité »⁹⁶ dans l'Église.

Sur le plan théologique, le ministère du *mokambi* trouve son fondement dans la définition conciliaire de l'Église comme peuple de Dieu, c'est-à-dire d'une part dans sa vocation baptismale (il faut entendre ici l'initiation chrétienne dans son ensemble), d'autre part dans l'exercice d'une charge pastorale ecclésiale. En ce sens, il est une revitalisation de la dimension communionnelle de l'Église. Comme le fait si bien remarquer Santedi, le *mokambi* n'est pas un ministère absolu et exclusif, il « n'est pas le seul responsable de la paroisse »⁹⁷. D'un côté, son ministère s'exerce en collaboration avec et en participation au ministère épiscopal et, sur le terrain, en coresponsabilité soit avec un prêtre animateur, soit un prêtre modérateur ou encore un prêtre-aumônier⁹⁸. D'un autre côté, il est au service de la communauté paroissiale toute entière. En ce qui concerne la responsabilité du prêtre modérateur, animateur ou aumônier, il est important de mentionner cette précision de Malula à l'occasion du Synode des évêques de 1988. Signalons que Malula fut personnellement convoqué à ce Synode par le pape Jean-Paul II pour justifier la pertinence de ce ministère et pour le situer par rapport aux ministères dits « hiérarchiques » de l'Église. Voici la teneur d'une réponse de grande densité théologique :

Ajoutons cependant que la hiérarchie visible est investie de l'autorité du Christ à titre sacramentel. Elle ne peut pas se l'approprier comme si le Christ en était dépossédé ou comme s'il avait cessé de l'exercer.

Le prêtre ne remplace pas le Christ comme s'il n'était plus vivant, présent et actif dans l'Église. C'est le Christ en personne qui est toujours à l'œuvre dans son Église : « C'est lui-même qui construit, sanctifie et gouverne son corps (*Presbyterorum Ordinis*, n° 2). C'est Lui « qui exerce sans cesse pour nous, dans la liturgie, sa fonction sacerdotale (*Ibidem*, n° 5).

Si importante qu'elle soit, par sa signification sacramentelle propre, la fonction hiérarchique n'intervient qu'en second. La communion ecclésiale est première et fondamentale. Elle unit, en vertu de leur baptême, tous les membres du Peuple de Dieu. C'est, on s'en souvient, ce qu'a voulu marquer très nettement la constitution dogmatique *Lumen Gentium*, dans l'ordre même des chapitres. Cette structure communionnelle fondamentale commande la structure du ministère hiérarchique. Si l'Église est un mystère

⁹⁶ SANTEDI, « L'actualité des ministères laïcs », p. 76.

⁹⁷ SANTEDI, « L'actualité des ministères laïcs », p. 76.

⁹⁸ Le ministère laïque du *mokambi* et celui de l'évêque et du prêtre, loin de s'exclure, s'appellent au contraire mutuellement. Sur la relation entre ministère des *bakambi* et ministères ordonnés, voir SANTEDI, « L'actualité des ministères laïcs », p. 76. Voir aussi « Rôle et fonction du *mokambi* de paroisse », p. 222-228.

de communion, les structures de son gouvernement seront aussi des structures de communion. La communion des ministres est signe de la communion des membres du peuple de Dieu⁹⁹

Fidèle aux intuitions de Vatican II, Malula situe le ministère du *mokambi* et celui du prêtre modérateur comme deux « vis-à-vis » pour lesquels la distinction des tâches, loin de les séparer ou de les opposer, les fait au contraire se rejoindre dans la responsabilité commune pour la mission. Dans une réflexion intitulée *Essai de profil des prêtres de l'an 2000*, Malula écrivait ce qui suit, au sujet de la relation entre prêtres et personnes laïques dans l'exercice de la mission de l'Église : « Si la mission est unique, les missionnaires et les ministères sont différents. Ceci exige, poursuit-il, du prêtre *un vrai sens de la coresponsabilité, du dialogue, du partage des responsabilités*. Le prêtre n'est plus le seul prédicateur de l'évangile. Les futurs prêtres doivent être préparés à cela; ils doivent à prendre à travailler avec des laïcs, à les écouter, à les respecter »¹⁰⁰.

Au plan juridique, un *mokambi* reçoit un mandat officiel de l'évêque, lequel est l'expression de liens qui l'unissent à l'Église locale de Kinshasa et de façon particulière à une communauté paroissiale. Ce mandat l'autorise à y exercer son ministère de plein droit. Ainsi, s'il répond directement à l'évêque de l'exercice de son mandat, le *mokambi* est immédiatement imputable à la communauté paroissiale quant à la mise en œuvre de son ministère.

Enfin, sur le plan professionnel, le ministère du *mokambi* est reconnu et conféré à toute personne dont la formation et l'expérience sont jugées pertinentes d'après la politique en vigueur dans l'Église locale de Kinshasa. Il implique l'accréditation par l'évêque d'une compétence particulière de la personne concernée. Le mandat pastoral que l'évêque confère et reconnaît aussi la présence de qualités humaines chez la personne à qui il est décerné. Ces qualités concernent principalement ses aptitudes à organiser la

⁹⁹ MALULA, « Un laïcat africain : les bakambi des Kinshasa. Intervention au Synode des évêques à Rome le 9 octobre », dans *OCCM*, vol. 6, p. 241. Il serait intéressant de comparer avec la position de Jean Marc Ela à ce sujet ; voir ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 286.

¹⁰⁰ MALULA, « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 359.

vie paroissiale, à travailler en équipe, à animer, à coordonner les activités et projets pastoraux et à susciter un élan missionnaire. À Kinshasa, le « mokambi exerce son ministère bénévolement »¹⁰¹. C'est par un travail professionnel qu'il assure sa subsistance et celle de sa famille. Il est donc un baptisé, situé dans la société et structuré par un métier. C'est probablement là une situation qui nous rapproche des ministres des premiers siècles de l'Église.

1. 7. La réception du ministère du *mokambi*

L'institution du ministère du *mokambi* a suscité des réactions très diverses. Tout d'abord, le peuple de Dieu à Kinshasa a accueilli très favorablement la naissance de ce nouveau ministère comme la reconnaissance de sa place et de sa responsabilité dans la vie et dans la mission de l'Église. À l'inverse, les prêtres y ont vu au début une érosion de leur rôle dans l'Église. Mais avec le temps, grâce en particulier aux efforts entrepris par Malula pour en expliquer le sens et le bien fondé, la réaction d'hostilité observée au départ s'est peu à peu transformée en franche collaboration entre prêtres et *bakambi*, à telle enseigne que le synode diocésain de Kinshasa (1986-1987) a publiquement pris acte de l'apport indéniablement enrichissant du ministère des *bakambi* dans la vie de l'Église locale de Kinshasa :

Depuis longtemps, de nombreux chrétiens laïcs ont répondu à notre appel d'assurer leur part de responsabilité dans la vie et la mission de notre Église locale, spécialement par leur engagement dans les paroisses et les CEB. Nous en avons fait une priorité pastorale et nous voulons continuer à l'avenir dans cette même ligne. Non seulement des raisons pastorales pratiques, mais aussi et surtout la théologie de Vatican II sur l'Église comme peuple de Dieu et comme communion nous pousse et confirme dans cette option prioritaire.¹⁰²

Les réactions les plus ou moins vives sont venues surtout du pape Jean-Paul II, lequel s'y est toujours montré très prudent et parfois même peu favorable comme l'atteste les extraits ci-dessous d'une de ses allocutions (1983) aux évêques congolais. S'adressant en effet à un groupe d'évêques congolais en

¹⁰¹ « Rôle et fonction du mokambi de paroisse », p. 231-233.

¹⁰² Voir « Synode diocésain (1986-1988). Options et directives », dans *OCCM*, vol. 171. Voir aussi p.171-174.

visite *ad limina*, le Pape les reprenait en ces termes : « Si certaines manières de comprendre le *sensus fidelium* rappelé par le II^e concile du Vatican ont pu être abusives, il en a été de même pour le sacerdoce commun des fidèles [...]. Reprenant les termes de la première Lettre de Pierre, le concile [...] n'en a pas moins marqué toute la différence entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun »¹⁰³. D'un ton plus sec, Jean-Paul II ajouta : « Certains ont malheureusement oublié les éléments capitaux de la foi dans les années qui suivirent le Concile. Rapidement, quelques théologiens ont prétendu *remodeler* les ministères. Mais qui ne le voit pas. Un ministère désigné par la communauté, ou comme on dit parfois par la base, ne peut être le légitime collaborateur des évêques et des prêtres »¹⁰⁴. Jean Mpisi rapporte une autre déclaration musclée de Jean-Paul II au sujet du ministère du *mokambi* : « [...] il faut écarter vigoureusement l'idée que, vis-à-vis des ministères et des sacrements, tous les membres des communautés chrétiennes ont les mêmes responsabilités et les mêmes pouvoirs »¹⁰⁵.

Ces propos du Pape illustre les rapports ambigus et difficiles à cerner entre sa responsabilité et celle des évêques, responsables des Églises locales. En fait, lorsqu'on étudie très attentivement ces déclarations du pape Jean-Paul II, on voit qu'elles dénotent une connaissance approximative de l'intuition théologique fondamentale du cardinal Malula, comme l'atteste notamment le langage des « pouvoirs ». En réalité, il n'a jamais été question chez l'archevêque de Kinshasa de mettre en cause la particularité de la triade évêque-prêtre-diaconat dont, selon lui, la source pastorale est nécessairement sacramentelle, c'est-à-dire en lien avec le Christ Tête¹⁰⁶, ni de prétendre que tous les ministères s'équivalent. Bien au contraire, Malula a toujours parlé de « coresponsabilité ». Ce qui, de toute évidence, est différent de l'expression « mêmes responsabilités ».

¹⁰³ JEAN-PAUL II, « La théologie africaine. Discours à des évêques du Zaïre (1983), dans *La Documentation catholique*, 1854 (19 juin 1983), p. 605.

¹⁰⁴ JEAN-PAUL II, « La théologie africaine », p. 605.

¹⁰⁵ JEAN-PAUL II, cité dans MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 357.

¹⁰⁶ Il le dira à plusieurs reprises que les ministères ordonnés signifient que l'Église n'est Corps du Christ qu'en se recevant de Lui.

En revanche, le ministère du *mokambi* est généralement bien accueilli chez des théologiens. Parmi les réactions les plus favorables, il convient de mentionner en tout premier lieu celle de l'éminent théologien Yves Congar. Selon lui, ce ministère « est sans doute un des modèles les plus intéressants » et l'une des mises en œuvre les plus réussies du concile Vatican II¹⁰⁷. Pour Jean-Marie Tillard, la création du ministère des *bakambi* est une preuve de créativité déployée avec plus d'audace. Il pense à cet effet que « C'est de l'Afrique que nous vient ici le meilleur modèle »¹⁰⁸. Toutefois, Tillard classe le ministère du *mokambi* parmi ceux qu'il qualifie de ministères de *députation* ou de *suppléance*¹⁰⁹, c'est-à-dire les ministères qui répondent à « un manque de ministre ordonné », ne nécessitant pas d'imposition des mains, mais simplement une « installation », et sont « à la lisière de la sphère du ministre ordonné »¹¹⁰. Notons enfin la position de Jean-Marc Ela de qui nous vient la meilleure compréhension du ministère du *mokambi*. Le théologien camerounais commence par se demander si, en dehors des « concessions » de Rome sur l'expérience du *mokambi* initiée par le cardinal Malula et aujourd'hui reconnue et assumée, on peut affirmer que l'esprit de Vatican II est réellement passé dans la loi et la vie de l'Église pour l'avenir de celles d'Afrique¹¹¹. Fervent défenseur de la reconnaissance et de l'institution des ministères pour laïques, Jean Marc Ela estime que « dans une vision de l'Église en sa totalité, ce n'est pas le ministère institué (épiscopat, presbytérat, diaconat) qui est au centre, mais le peuple de Dieu investi de charismes et Temple de l'Esprit Saint. Dans l'image que Vatican II nous donne de l'Église, l'unité précède la distinction (Lg 30; 40; 9) »¹¹².

¹⁰⁷ Yves CONGAR, « Les laïcs ont part à faire l'Église », dans *Les quatre fleuves*, 18 (1983), p. 116. Voir aussi René De HAES, « Des ministères pour une Église locale », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa, du 21 au 27 avril 1991*, Kinshasa, Faculté Catholique de Kinshasa, 1991, 213-222.

¹⁰⁸ TILLARD, *L'Église locale*, p. 218.

¹⁰⁹ Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 213- 218.

¹¹⁰ TILLARD, *L'Église locale*, p. 216.

¹¹¹ ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 408.

¹¹² ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 286.

Jean Marc Ela va encore plus loin. En effet, le théologien camerounais propose la tenue d'un vrai débat théologique dans l'Église au sujet de la responsabilité des laïques dans la mission de l'Église. Selon lui, les pratiques historiques de l'Église imposent de discuter ouvertement et sans crainte de cette question, et de tant d'autres, dans un esprit constructif. Dans le cadre des Églises d'Afrique, aux prises avec plusieurs défis, il se demande si, en se référant aux multiples exemples qu'offre l'histoire de l'Église catholique, il ne serait pas possible d'envisager, en cas de nécessité et surtout dans les petites communautés chrétiennes, que l'évêque diocésain puisse déléguer les ministres laïques, non seulement à célébrer le sacrement du pardon en s'inspirant des richesses culturelles des peuples ou encore à conférer l'onction aux malades, mais aussi à présider l'Eucharistie¹¹³.

Il convient de souligner, en guise de conclusion, que le ministère du *mokambi* n'est pas selon Malula un ministère de *députation* encore moins de *suppléance*¹¹⁴, lequel serait défini principalement dans l'orbite du ministère ordonné. Il a rappelé avec clarté à maintes reprises qu'un *mokambi* « est un véritable ministre laïc, officiellement institué par l'évêque et reconnu comme tel au niveau de l'Église locale de Kinshasa »¹¹⁵. À ce titre, il est « pleinement responsable de la paroisse »¹¹⁶. Institué et établi lors d'une célébration liturgique¹¹⁷ pour les besoins pastoraux que requiert une communauté paroissiale, le *mokambi* en assure l'animation et la pleine responsabilité :

Ici à Kinshasa, mon diocèse, il s'agit bel et bien d'un responsable de la communauté paroissiale, avec en tout cas une attention particulière à tout ce que cela implique. Ce responsable de la communauté est bien entendu secondé par un prêtre « animateur ». Mais ces laïcs, et cela ne s'est encore jamais fait, ont une vraie responsabilité de direction pour toute la paroisse. Ils dirigent la paroisse avec l'aide d'une équipe paroissiale, telle que le conseil paroissial, comme dans d'autres paroisses¹¹⁸.

¹¹³ Voir ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 273-369.

¹¹⁴ Voir à ce sujet la requête de Achiel PEELMAN, « Les nouveaux ministères et la mission de l'Église », p. 202. Voir aussi CHEZA, « La création des ministères laïcs dans l'Église de Kinshasa », 346-347 ; on peut aussi se référer aux travaux du colloque organisé à l'occasion du 20^e anniversaire de la création du ministère des *bakambi*. Voir Léonard SANTEDI KINKUPU, éd., *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales. Actes du colloque célébrant le 20^e anniversaire de l'institution des ministères laïcs à Kinshasa*, Kinshasa, éd. Signes des Temps, 1997.

¹¹⁵ MAULA, « Un laïcat africain : les bakambi de Kinshasa », p. 240.

¹¹⁶ MATENKADI, « L'expérience pastorale des responsables laïcs des paroisses au Zaïre », p. 162.

¹¹⁷ Voir annexe C.

¹¹⁸ MALULA, « Nous avons fait quelque chose de nouveau », p. 139.

Même si son institution n'est pas une ordination, il agit en qualité de sa responsabilité baptismale et participe à l'exercice de la charge pastorale par la reconnaissance officielle de l'évêque. Il se trouve ainsi inséré dans la dynamique pastorale de l'Église locale. Dans la vision de l'Église communion, le *mokambi* exerce son ministère en *coresponsabilité* avec la communauté paroissiale entière, avec l'équipe de pastorale et avec le prêtre modérateur ou animateur.

2. LA VIE RELIGIEUSE ET CONSACRÉE REPENSÉE PAR MALULA

Le propos de cette section se veut une interrogation sur l'origine, le sens et le destin de la fondation par Malula d'une congrégation religieuse. Comme le mentionne Antoinette Bwanga, Malula « estimait que la vie religieuse constituait un élément important dans la vie et dans la mission de l'Église »¹¹⁹. Il la qualifie de « fleur du christianisme » ou de « fleuron de l'Église »¹²⁰. À cet égard, comme nous l'avons annoncé dans l'introduction du chapitre, notre hypothèse est que la fondation par lui d'une congrégation religieuse représentait une réorientation importante – une *refiguration* – de l'Église afin qu'elle entre sérieusement en dialogue avec le contexte. Il nous faudra pour cela chercher dans un premier temps à comprendre la situation dans laquelle est né ce projet ainsi que le problème à l'arrière-plan. Ensuite, nous présenterons différentes approches théologiques qui le sous-tendent. Pour terminer, nous en ferons une analyse critique.

2. 1. Contexte social, politique et ecclésial de Kinshasa

La congrégation des Sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa a été fondée officiellement par Malula en 1964¹²¹. Mais les tout premiers débuts du projet ont été dans la plus grande modestie. Dès l'année scolaire 1961, alors que l'Église entière vit dans l'effervescence de la préparation du concile, Malula pose les premiers jalons avec le recrutement de premières candidates. Selon la sœur Antoinette Bwanga, à cette époque, « la plupart des jeunes filles congolaises ne recevaient pas une

¹¹⁹ Antoinette BWANGA, « Historique de la congrégation des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 5, p. 15.

¹²⁰ Voir notamment MALULA, « Ouverture de la Semaine d'étude sur la vie religieuse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 35.

¹²¹ Sur l'histoire de la fondation de la congrégation, voir Antoinette BWANGA, « Historique de la congrégation des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa », p. 15-22 ; MPISI, *Le cardinal Malula et le pape Jean-Paul II*, p. 143-153.

formation poussée »¹²². Face à ce très grand déficit en matière d'éducation, Malula envoie les premières candidates en Belgique pour poursuivre leur formation, car estimait-il, la formation humaine de la personne et l'éducation à la foi sont intimement liées¹²³.

En fait entre 1961 et 1964, on ne trouve aucun écrit de Malula qui serait une réflexion sur le sens de cette fondation. Le 25 mai 1961, dans le journal *Documentation et Information Africaines*¹²⁴, un journaliste porta au grand ce projet de Malula dont on découvre deux buts principaux : participer à « l'éducation de la jeune fille congolaise et à la formation de familles chrétiennes »¹²⁵. La grande caractéristique de cette congrégation, lit-on, devrait « être selon Mgr Malula, le grand sens de l'apostolat [...] Ces sœurs connaîtraient profondément les problèmes qui se posent aux jeunes filles et aux jeunes femmes pour les avoir vécus elles-mêmes »¹²⁶. Le journaliste continue en ajoutant que Mgr Malula était convaincu « que quelque chose de nouveau devrait être créé dans ce domaine »¹²⁷.

À Kinshasa, l'idée de la fondation suscita railleries et opposition¹²⁸. En effet, au-delà de la réaction habituelle devant toute nouveauté, ce projet provoqua de vives critiques de la part surtout des congrégations missionnaires occidentales qui trouvaient le jeune évêque congolais trop ambitieux. Mais celui-ci a dû surtout se heurter durant plusieurs années à l'opposition de Rome de reconnaître la jeune congrégation¹²⁹. Intérieurement serein face aux difficultés des débuts, le jeune évêque de Kinshasa accompagna avec ténacité et patience l'engendrement de cette congrégation, lequel s'effectua dans la douleur, selon la loi de tout engendrement. On sait par contre que, même lorsque la congrégation n'était

¹²² BWANGA, « Historique de la congrégation des sœurs de Ste Thérèse », p. 15.

¹²³ BWANGA, « Historique de la congrégation des sœurs de Ste Thérèse », p. 15.

¹²⁴ Voir « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de sœurs congolaises », dans *Documentation et Information Africaines*, 263 (25 mai 1961) ; voir aussi dans *OCCM*, vol. 5 p. 51-52.

¹²⁵ « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de sœurs congolaises », p. 51.

¹²⁶ « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de sœurs congolaises », p. 51.

¹²⁷ MALULA, cité dans « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de sœurs congolaises », p. 51.

¹²⁸ MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 149.

¹²⁹ Voir annexe D.

pas encore officiellement reconnue, les candidates étudiantes commençaient déjà à mener une vie commune.

On remarquera que le contexte de la ville de Kinshasa entre 1955 et 1965, est celui d'une ville en grande mutation socio-culturelle, ecclésiale et politique. L'Église catholique était très présente, notamment par les congrégations missionnaires et par ses imposantes bâtisses et églises. Parmi ces congrégations, on compte surtout la communauté du Cœur Immaculé de Marie, la Compagnie de Jésus, les Prêtres du Sacré-Cœur, les père rédemptoristes, et une dizaine de congrégations féminines dont les Sœurs des Charité de Gant; les Sœurs de Notre-Dame de Namur; les Missionnaires de Notre Dame d'Afrique ; les Franciscaines missionnaires de Marie (1896) ¹³⁰.

Constituées majoritairement des membres européens, ces congrégations ont toutefois commencé à recruter des candidats congolais dès les années 1940¹³¹. Elles furent cependant, tant par leurs membres que par leurs formes de vie, fortement marquées par la présence belge. En outre, elles apparaissaient encore « coloniales »¹³², car avant l'indépendance, elles acceptaient parfois les conditionnements politiques que la Belgique imposait à leur présence. C'est donc dans ce contexte que commença et se développa le projet de fondation par Malula d'une nouvelle communauté religieuse.

2. 1. 1. Problème de départ : situation ecclésiale de crise institutionnelle

Pasteur en paroisse, Malula a été aumônier de l'Action Catholique des jeunes, mouvement qu'il a développé à un point jamais atteint, avec pour perspective la formation intégrale comprenant la dimension humaine et spirituelle des jeunes. Bien qu'il fût présent en tant de lieux, actif en tant de causes, il était tout

¹³⁰ Voir Chapitre premier de notre recherche : « L' « implantation » missionnaire à Kinshasa : histoire religieuse de la ville », p. 17-18.

¹³¹ Nous nous référons essentiellement à MALULA, « La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon son fondateur, 1982 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 231-244.

¹³² MALULA, « La vocation particulière », p. 238.

entier auprès des jeunes, particulièrement des jeunes filles, qu'il accueillait et accompagnait. Au-delà de ses engagements paroissiaux, il s'investissait surtout dans « la promotion si essentielle de la femme congolaise »¹³³. Présent, il l'était de façon personnelle, avec une ouverture et une écoute totale, et comme une expression des exigences de la foi évangélique. Avec un sens étonnant de l'être humain et des conjonctures, il accueillait des jeunes religieuses congolaises, appartenant aux congrégations européennes, qui allaient se confier à lui. C'est dans ce cadre qu'il dut vivre l'une des expériences les plus bouleversantes de sa vie. Ce qui ressort de ces confidences est renversant pour le jeune prêtre. Revenant sur cette expérience en 1982 dans un livre intitulé *La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus selon son fondateur*¹³⁴, il résume en ces termes la situation du départ :

Nous sommes avant 1960. Il faut considérer ce que furent à l'époque le statut et la situation de la femme congolaise en général et de la religieuse en particulier. À partir de ce que je voyais et de ce que je savais, s'est imposé à moi à cette époque l'angoissant problème de la libération et de promotion intégrale de la femme congolaise et de la formation d'une élite féminine dans notre pays¹³⁵.

Quelle fut, en fait, la situation de jeunes religieuses congolaises, à laquelle Malula fait allusion? Sa description des faits est troublante :

Les religieuses venues d'Europe chez nous ont admis dans leurs instituts des filles congolaises qui avaient manifesté les signes d'une authentique vocation religieuse. Leur grand souci fut de faire de ces congolaises des « alterae ego », c'est-à-dire d'autres elles-mêmes. Aussi les firent-elles passer toutes dans le moule religieux de leurs instituts. Nos filles congolaises en sortirent en parfaites copies conformes de leurs consœurs venues d'autres continents. L'habit religieux qu'à l'époque elles portaient les distinguait des autres, mais aussi tout leur comportement permettait de reconnaître dans le moule de quelle congrégation elles avaient été pétries¹³⁶.

Avant d'avancer dans l'étude de ce texte, une remarque s'impose. Il importe en effet de rappeler comme nous l'avons dit au premier chapitre que Malula n'a jamais remis en cause l'essentiel du travail de

¹³³ MALULA, « Le rôle de la religieuse conseillère en Action catholique », dans *OCCM*, vol. 5, p. 22.

¹³⁴ MALULA, « La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon de son fondateur », dans *OCCM*, vol. 5, p. 231-243.

¹³⁵ MALULA, « La vocation particulière », p. 233. On lira aussi avec intérêt son discours à l'occasion de la Semaine d'études sur la vie religieuse. Il y revient sur l'écart entre les formes de vie religieuses importées d'Europe, en particulier, et l'expérience de vie des hommes et femmes du Congo; voir MALULA, « Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse, 28 juillet 1971 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 36-37.

¹³⁶ MALULA, « La vocation particulière », p. 233.

missionnaires européens ainsi que leur présence au Congo. Ainsi, il affirmait en 1961 que les religieuses établies au Congo « ont fait un travail magnifique » et il ajoutait : « De plus en acceptant des jeunes filles congolaises dans leurs congrégations, les sœurs missionnaires leur ont donné l'occasion de vivre l'appel de Dieu et de se mettre au service de leur peuple. »¹³⁷ Donc, il serait, selon lui, impropre de blâmer les congrégations religieuses, car le seul fait d'ouvrir leurs portes aux jeunes filles congolaises témoignait largement de leur volonté de s'ouvrir à d'autres peuples. Il semble par contre indiqué à ce sujet d'avancer que sa critique porte sur la qualité de vie au sein de ces communautés religieuses. Ainsi, après observation dans ces congrégations où européennes et africaines vivaient ensemble, Malula touche au noeud du problème :

Il y avait quelque chose qui empêchait ces dernières [religieuses africaines] d'être elles-mêmes et de s'épanouir [...] Elles avaient quasiment perdu leur africanité et paraissaient des femmes diminuées : elles n'étaient plus ces femmes africaines épanouies et responsables de leur avenir. Elles me semblaient, en quelque sorte des éternels enfants. Quant aux religieuses européennes, groupe majoritaire, elles étaient généralement bien formées et bien instruites [...] conscientes de leurs valeurs humaines [...] à côté d'elles des religieuses africaines moins bien formées, peu instruites et bien conscientes d'être des religieuses de second rang. Étaient-elles bien intégrées ou seulement acceptées dans ces congrégations ? De toute façon, jouait d'un côté un complexe de supériorité et de l'autre un complexe d'infériorité bien résigné¹³⁸.

Telle était la situation qui prévalait dans les congrégations établies en terre congolaise avant 1960¹³⁹.

Selon Malula, « le tableau était sombre »¹⁴⁰. En effet, son diagnostic est cinglant sur la situation des femmes et des jeunes religieuses congolaises. Cependant, même si le ton peut paraître par moment pessimiste, il y a sûrement lieu de penser, à propos de cette remarque, que nous nous trouvons au cœur d'un problème d'Église¹⁴¹. En fait, ce qui est en jeu, c'est le témoignage même de l'Évangile au cœur de la vie des congrégations religieuses installées au Congo. En voulant maintenir plus longtemps les formes de

¹³⁷ « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de sœurs congolaises », déclaration parue dans *Documentation et Information Africaine* en 1961, dans *OCCM*, vol. 5, p. 51.

¹³⁸ MALULA, « La vocation particulière », p. 234.

¹³⁹ MALULA, « La vocation particulière », p. 234.

¹⁴⁰ MALULA, « La vocation particulière », p. 234. Voir annexe d.

¹⁴¹ Comme le souligne si bien Antoinette Bwanga, Malula a toujours estimé « que la vie religieuse constituait un élément important dans la vie et la mission de l'Église. Voir BWANGA, « Historique de la Congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa », p. 15.

vie religieuses issues des traditions occidentales, la plupart d'entre elles ne se sont laissé pénétrer que de façon dérivée, pas très consciente et totale, par le nouveau contexte socio-culturel en leur présence. Elles ne se sont pas suffisamment intégrées dans le tissu social, humain et culturel des peuples congolais. C'est alors que l'observation de Malula se transforme en questionnement :

Je me suis en effet posé maintes questions. Pourquoi en fait ces religieuses noires paraissent-elles si peu épanouies? Pourquoi semblent-elles ne pas vivre dans leur peau noire? Quel est leur avenir dans les congrégations venues d'ailleurs ? [...]. Pourquoi des filles africaines, en devenant religieuses, devaient-elles perdre leur personnalité africaine ? Pourquoi devaient-elles donner au monde l'image des femmes amoindries, moins épanouies dans le couvent que si elles étaient restées dans le monde ou s'étaient mariées ?¹⁴²

Dans un texte publié en 1973, considérant la situation des congrégations religieuses installées au Congo et partout ailleurs en Afrique, il montre que c'est leur manque d'encrage historique et socio-culturel qui est en question :

Mais la vie religieuse des congrégations étrangères, telles que nous la voyons, a été inspirée, tant dans l'esprit des fondateurs que dans son style et ses formes, de données historiques dépendant du temps et des lieux de leur fondation. Transplantées comme telles en terre d'Afrique, ces congrégations paraissent toujours étrangères à la réalité psychologique de ce pays. On peut se demander si le temps n'est pas venu de repenser la vie religieuse comme telle afin de l'adapter au milieu socio-culturel africain¹⁴³.

Face à cette situation pour le moins lacunaire, la préoccupation de Malula consista dès lors à savoir si la vie et la mission de ces communautés pouvaient rencontrer les requêtes et les aspirations des religieuses africaines. En d'autres termes, la manière dont la vie religieuse était présentée et gérée, pouvait-elle être attirante pour des jeunes africaines ? Comme on le voit, il avait perçu avec lucidité que, à travers le désarroi de jeunes religieuses africaines, l'Église au Congo traversait une crise profonde et elle avait besoin de renouvellement dans son discours et dans son action.

¹⁴² MALULA, « La vocation particulière », p. 235.

¹⁴³ MALULA, « Tu seras fidèle à l'amour, 1973 », p. 174.

2. 1. 2. La solution passe, selon Malula, par l'urgence de soumettre à un nouvel examen les formes de vie religieuse

Derrière l'appel à la réforme, sous-jacent à la situation décrite ci-dessus, il y a eu chez Malula le dévoilement d'une requête de liberté et de libération. Il avait ressenti l'urgence de réinterpréter les formes de la vie religieuse en vue d'imaginer un nouveau mode de présence religieuse. Interpréter les formes de vie religieuses « importées » est un travail de configuration impliquant une relecture du passé (préfiguration) en vue d'une construction de l'avenir à partir du présent (refiguration). « En vous réunissant aujourd'hui, s'adressait-il aux religieuses africaines diocésaines rassemblée en Semaine initiée par lui d'études sur la vie religieuse, nous voulons vous offrir l'occasion de vous interroger sur votre passé, votre présent et votre avenir, à la lumière de Vatican II »¹⁴⁴. Toujours dans ce discours, il déclarait sans détour :

L'évangélisation des peuples se fera en termes d'échange, car le Christ n'est pas venu détruire, mais parfaire. Ce qui est nécessaire pour sauver la vie religieuse en Afrique, c'est de tenir à ce qui est essentiel, la donation radicale à Dieu à la suite du Christ pauvre, chaste et obéissant. Le principe du renoncement radical énoncé dans l'évangile de Jésus-Christ ne peut pas et ne doit pas être le même dans ses formes. Nous pouvons imaginer plusieurs formes de vie évangélique, puisant toute la sève de leur vitalité dans la même source du radicalisme évangélique.

Les formes de vie évangélique de plusieurs de nos congrégations sont des formes importées d'Europe par les missionnaires du 19^e siècle. Tout comme le christianisme, écrit-il, nous avons reçu la vie religieuse, qui en est la fleur, à travers le prisme d'une culture étrangère. En tant qu'africaines, selon les recommandations du Concile, *Ad Gentes*, n° 22, nous devons toutes soumettre ces formes à un nouvel examen. À vous mes chères sœurs, de commencer cet qui se fera en deux parties : la recherche de ce qui est essentiel à la vie religieuse selon l'évangile de Jésus-Christ, ensuite l'effort pour traduire en des formes de vie typiquement africaines [...]. En Afrique une vie religieuse authentique doit comporter une double fidélité : à Christ et à l'Afrique. Au Christ qui nous appelle à une vie de renoncement radical dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. À l'Afrique, matrice où ont été pétris les éléments qui ont forgé votre personnalité. Dans notre Église congolaise qui se bâtit, vous chercherez des voies nouvelles pour donner à votre consécration des formes de vie africaine un style de vie typiquement africain et authentiquement évangélique¹⁴⁵.

Face à cette situation de crise, la préoccupation de Malula consistait dès lors à faire œuvre d'imagination en fondant une congrégation religieuse qui soit avant tout un lieu de liberté et une riche

¹⁴⁴ MALULA, « Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse », p. 36.

¹⁴⁵ MALULA, « Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse », p. 37.

aventure spirituelle et humaine de libération à la suite du Christ. Il a été ainsi amené à agir en fondateur, en ouvrant un chemin d'Évangile, qui se veut original et constitue une interpellation aussi bien de l'Église que de la société :

J'ai senti là, écrit-il, comme un appel de Dieu, un appel que j'ai compris comme un projet de « libération ». J'ai eu le sentiment net qu'il fallait les libérer. D'abord libérer leur personnalité féminine et leur africanité : libérer aussi leur joie ; ensuite faire d'elles des religieuses. Voilà la pensée fondamentale qui sous-tend toute mon œuvre. Je l'ai voulu comme une œuvre de libération. C'était là ma vocation. Pour moi, c'est un appel de Dieu à former pour son Église des religieuses libres, des africaines cultivant sans cesse leur consécration à Dieu dans la pleine mesure de leur féminité et dans la pleine conscience de leur africanité. Toute mon entreprise se résume dès lors en trois mots-clés : former des filles qui soient pleinement femmes - authentiquement africaines et authentiquement religieuses ¹⁴⁶.

Souvent, à l'origine de tout engagement au service d'un projet de fondation, se tient une prise de conscience et un refus. Dans son cas, Malula vit du refus d'un ordre des choses, du refus d'une situation donnée et d'une prise de conscience de la nécessité d'un engagement pour un changement¹⁴⁷. Sa réflexion est ainsi née d'un événement, d'une situation de crise qui posait la question de savoir comment l'Église pourrait remplir sa mission et quelle serait son attitude en tant que témoin de l'Évangile de liberté et de libération¹⁴⁸. Aussi ne cessera-t-il d'inviter les religieuses à poursuivre ce travail d'imagination :

Le temps est venu où les sœurs zaïroises doivent imaginer un autre mode de présence ; présence plus exigeante peut-être pour ce qui a rapport à leur vie d'union avec Dieu, mais plus évangélique au milieu de leur frères ; partageant leur vie, mêlées à leur peuple du milieu duquel elles ont été tirées, et vers lequel elles sont aujourd'hui envoyées [...] Présence et authenticité évangélique nous léguées par le mystère de l'Incarnation : Et le Verbe s'est fait chair, et il habita parmi nous' (Jean 1, 14)¹⁴⁹.

Après ce parcours sur l'origine de cette fondation religieuse, cherchons à analyser les principales approches théologiques qui caractérisent ce projet de Malula.

¹⁴⁶ MALULA, « La vocation particulière », p. 235.

¹⁴⁷ La situation de crise a suscité chez lui un désir, lequel est devenu un projet d'action. Si Malula a pensé en ce moment-là à la fondation d'une congrégation comme espace de liberté et lieu de « libération » des jeunes religieuses africaines, n'est-ce pas précisément parce que, à ses yeux, les formes de la vie religieuse au Congo étaient trop tributaires de la culture et de la civilisation occidentale ? Par ailleurs on peut se demander si ces congrégations auraient pu agir autrement. Toutefois, c'est uniquement en ne se voilant pas la face qu'il lui a été possible d'envisager et d'imaginer une forme de vie religieuse qui tentera sans cesse de faire se rejoindre, d'une part l'Évangile et les cultures africaines, de l'autre les formes de vie religieuse occidentales et l'imaginaire africain socio-culturel africain.

¹⁴⁸ En ce sens, dans les lieux de tensions et de conflits, l'Église a pour tâche de révéler le vrai visage de Dieu non seulement comme le Dieu de liberté, mais aussi comme force pour inventer l'avenir.

¹⁴⁹ MALULA, « L'église à l'heure de l'africanité », p. 55.

2. 2. Différentes théologies de la vie religieuse dans les écrits de Malula

Dans l'introduction au cinquième volume des œuvres de Malula, comprenant les textes relatifs à la vie religieuse, Claire Mbuyi Banza, religieuse thérésienne de Kinshasa, esquisse une présentation de ses différents écrits sur la vie religieuse. Elle les regroupe en deux grandes catégories : d'une part les « textes normatifs », d'autre part les « instructions »¹⁵⁰. Les textes normatifs constituent les écrits fondateurs. Elle en a repéré trois principaux¹⁵¹ auxquels elle a joint d'autres écrits relativement importants. Les « instructions » sont formées de textes par lesquels Malula s'efforce d'élaborer et d'indiquer la spiritualité de la nouvelle congrégation¹⁵².

Cette classification des textes de Malula sur la vie religieuse est sans doute précieuse. Nous pensons toutefois qu'elle ne dégage suffisamment pas les principaux accents théologiques présents dans ses écrits. Face à une telle lacune, nous proposons de les regrouper en deux grandes catégories: le premier groupe est composé des textes comportant un accent canonique, alors que le second est formé des textes dont le contenu s'enracine dans une expérience humaine et spirituelle, manifestant du même souffle plusieurs approches théologiques que nous qualifierons d'« existentielles »¹⁵³. Une telle

¹⁵⁰ Claire MBUYI BANZA, « Introduction aux textes sur la vie religieuse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 11. Pour une étude chronologique des écrits de Malula, cette présentation est précieuse dans la mesure où elle montre les étapes du développement de sa réflexion sur la vie religieuse.

¹⁵¹ Parmi les textes fondateurs de la congrégation de Sainte Thérèse de Kinshasa, Claire Mbuyi indique : le *Règlement provisoire de la Maison Sainte Thérèse*. Publié en 1964, ce texte présente l'esprit de la congrégation tout en indiquant pour l'aspirante quelques règles pratiques à suivre. Ce qui frappe d'emblée dans ce texte c'est évidemment son style « réglementaire » et l'absence de toute référence au style de formation proprement africain dont se réclamait Malula. Le deuxième texte, écrit en 1965 a pour titre : *Les filles de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, âmes africaines consacrées au Christ*. Dans ce texte, Malula commence par justifier le choix du nom de la congrégation. Puis, en s'appuyant sur les écrits néo-testamentaires, il présente les grandes lignes de la spiritualité des sœurs thérésiennes en lien avec la mission de l'Église. En fin, il indique les enjeux d'une congrégation dont la vocation se situe à la conjonction d'une double exigence : d'une part l'exigence évangélique, de l'autre l'exigence de l'africanité. Le troisième texte est la *Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa*. Ce texte a connu deux autres éditions et développements, de sorte qu'en 1988, il est devenu *Constitutions des sœurs de Sainte Thérèse de l'enfant- Jésus*. Voir MBUYI BANZA, « Introduction aux textes sur la vie religieuse », p. 11-12.

¹⁵² Voir MBUYI BANZA, « Introduction aux textes sur la vie religieuse », p. 12.

¹⁵³ Par théologie existentielle, nous voulons surtout indiquer que la théologie de la vie religieuse présente dans ces textes s'enracine avant tout dans une expérience humaine de Dieu. Voir MALULA, « Tu seras fidèle à l'amour », p. 149-179; MALULA, « La vocation particulière », p. 231-243.

classification, croyons-nous, serait la mieux capable de faire ressortir à la fois la complexité et la pertinence de la réflexion de Malula sur cette question.

2. 2. 1. Approche canonique de la vie religieuse

Parmi les écrits de Malula - relatifs à la vie religieuse - témoignant d'un accent canonique, on retiendra principalement les différentes règles de la congrégation. Ainsi en lisant des textes tels que *Le règlement provisoire de la Maison Sainte Thérèse* (1964), *Les filles de sainte Thérèse de l'Enfant- Jésus, âmes africaines consacrées au Christ* (1965), la *Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa* (1966), revue en 1973 et devenue, en 1988, *Les constitutions des sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, en parcourant une série d'instructions telles *Le noviciat Ste Thérèse* (1969), *Organisation interne de la congrégation* (1972) et ses entretiens avec les religieuses de Sainte Thérèse de Kinshasa...on y découvre une forme de vie religieuse structurée sur la pratique canonique des vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté.

Ces textes comportent surtout des normes et des instructions relatives à la vie religieuse ainsi que des considérations pratiques, parfois d'ordre éthique, pour assurer un « vivre ensemble » au sein de la congrégation. Généralement, ils mettent l'accent, par exemple, sur l'organisation structurelle et juridique de la congrégation, et insistent, entre autre sur l'importance de la vie commune, sur l'organisation du temps et de l'espace commun, sur l'habillement, sur le temps de la prière, des sorties, des réceptions, du travail et sur les conditions d'admission¹⁵⁴, etc. Certes, à plusieurs reprises, ces textes soulignent également l'importance pour la vie religieuse de la double dimension de l'appel de Dieu et de la réponse humaine à cet appel. Cependant, dans la perspective canonique cette dimension se trouve en quelque sorte

¹⁵⁴ Voir à ce sujet : CONGRÉGATION DES SŒURS DE SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DE KINSHASA, « Les constitutions. Éditions provisoires à usage privé, septembre 1988 », dans *OCCM*, vol. 5. p. 329-352.

subordonnée à la réalité des conseils évangéliques. On peut aussi y voir comment, par exemple, la réponse à l'appel prend précisément la forme canonique des conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Cette consécration se vit en communauté, encadrée par des considérations d'ordre structurel et juridique¹⁵⁵.

Ainsi conçue, la vie religieuse apparaît dans certains de ses écrits comme un corps de normes juridiques et canoniques. En se plaçant sous cet angle, quiconque se préoccupe du sens profond du projet de Malula percevrait immédiatement une carence théologique. En effet, l'une des limites de l'approche canonique de la vie religieuse consiste à privilégier la dimension normative et juridique. Cette manière de procéder qui, en soi n'est pas fausse, tronque cependant la réalité. Ainsi, quelle que soit la place qu'occupent ces textes aux accents canoniques dans le projet de fondation de Malula, on ne peut toutefois pas réduire sa réflexion à un corps de discours juridiques sur la vie religieuse. Plusieurs approches proprement théologiques sous-tendent son projet.

En d'autres termes, derrière ces textes à saveur canonique plus ou moins marquée, dont le but est sans doute de classer, de définir et d'éclairer les concepts sur la vie religieuse, il y a une théologie sous-jacente, que nous qualifierons d'« existentielle » et qui comporte plusieurs approches. Par théologie « existentielle », nous voulons simplement indiquer que la réflexion de Malula sur la vie religieuse s'enracine dans une expérience de Dieu qui concerne la totalité de l'existence humaine.

2. 2. 2. L'approche historique, narrative et contextuelle

Nous avons regroupé ces trois approches afin de montrer que le projet de Malula de repenser la vie religieuse se fonde avant tout sur une expérience existentielle. Il se présente par ce fait même comme

¹⁵⁵ Voir notamment CONGRÉGATION DES SŒURS DE SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DE KINSHASA, « Les constitutions », p. 330-334; MALULA, « Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa, 1966 », dans *OCCM*, vol.5, p. 82-84.

un impérieux devoir de relire l'histoire de la vie religieuse et une urgence de *refigurer* celle-ci en l'actualisant dans un contexte historique nouveau. C'est surtout durant le déroulement des travaux du concile que Malula a revisité les siècles de l'histoire de la vie religieuse. À ce sujet, il écrivait : « Il ne nous est guère possible d'envisager l'avenir de la vie religieuse, sans nous ressourcer aux expériences historiques de l'Église dans ce domaine »¹⁵⁶. Un an plus tard, il affirmait : « [...] après avoir relu l'histoire de la vie religieuse, nous avons conscience que notre mission consiste moins à inventer un nouvel Évangile qu'à déployer ses virtualités ici et aujourd'hui, comme plusieurs fondateurs l'ont audacieusement fait avant nous »¹⁵⁷. Ces affirmations insistent sur un point fondamental : s'il est vrai que la relecture de l'histoire de la vie religieuse nous replonge dans des expériences situées dans le passé, il n'en demeure pas moins qu'elle nous ouvre à de nouvelles perspectives en suscitant une fécondité et une création inédites.

Ces paroles de Malula nous permettent de rebondir dans l'approche narrative et contextuelle présente dans son projet de fondation de la vie religieuse. Sur ce point, nous soutenons que sa réflexion épouse nettement les contours d'un travail herméneutique dans la mesure où, pour lui, la démarche de fondation ou si, l'on veut, de re-fondation, c'est-à-dire de *refiguration* de la vie religieuse, a pour objectif de permettre à un peuple donné de devenir narrateur et acteur de son propre récit de fondation¹⁵⁸. « C'est, rappelait-il, un devoir de l'Église du Congo de la rendre congolaise dans son expression de vie religieuse »¹⁵⁹. Quand on lit *La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant- Jésus selon l'esprit de son fondateur*¹⁶⁰ et son discours à l'*Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse*, on voit bien que Malula « raconte » justement ce récit de la fondation comme un moment

¹⁵⁶ MALULA, « Notes manuscrites rédigées pendant la première session du Concile Vatican II en 1962 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 52.

¹⁵⁷ MALULA, « Notes manuscrites. Deuxième session du Concile Vatican II », p. 52.

¹⁵⁸ Voir MALULA, « Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse », p. 35-37.

¹⁵⁹ MALULA, « Homélie lors de la prise d'habit et de la profession religieuse des Sœurs congolaises de Sainte Thérèse en l'église St Pierre, le 8 septembre 1968 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 99. Étaient présents à cette célébration, entre autres, le président Mobutu et le cardinal Garrone, alors préfet de la congrégation de l'enseignement catholique.

¹⁶⁰ MALULA, « La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon l'esprit de son fondateur », p. 231-244.

d'appropriation du sens de l'histoire. En effet, dans ces textes, la *refiguration* de la vie religieuse prend la forme d'une mise en intrigue où il organise des événements aussi disparates que des circonstances, des intentions et des actions dans une trame historique où tout se tient. En fait, pour construire l'identité de la nouvelle congrégation, il a cru bon de mettre en résonance les récits (les modèles) occidentaux de la vie religieuse avec les récits de l'expérience africaine sous la lumière des récits évangéliques. Loin de s'enfermer dans un travail de juxtaposition des récits, il s'est plutôt inscrit dans une démarche de recherche de conjonction entre ces différents récits, laquelle consiste non seulement à re-décrire la réalité *déjà là*, mais aussi à réinventer des chemins d'avenir¹⁶¹.

Dans certains écrits de Malula, on peut lire : « Leur consécration, les filles de Sainte Thérèse veulent la vivre en authentiques africaines »¹⁶² ou : « Lorsque j'ai voulu fonder la congrégation religieuse [...] je voyais d'abord la personne, l'humanité de la femme africaine à rendre plus humaine »¹⁶³ ou encore : « Nous voulons rester des congolaises authentiques dans notre style de vie et dans notre rapport avec le monde [...], nous devons savoir rester nous-mêmes [...] »¹⁶⁴ Ces propos ne peuvent pas être compris simplement comme un renvoi à un passé figé (une forme de retour au même). Par delà la dimension du rapport au passé, au cœur de la préoccupation de Malula se dessine l'affirmation selon laquelle, il n'y a pas de vie religieuse en dehors de son inscription dans une expérience historique¹⁶⁵. En ce sens, la théologie narrative, présente dans son œuvre, est aussi une théologie contextuelle. Car, tout en ouvrant des perspectives nouvelles, elle articule plusieurs récits dans un contexte déterminé. Pour lui, l'identité de la

¹⁶¹ On pense ici au philosophe Paul Ricoeur pour qui, l'unité narrative d'une vie est au croisement de plusieurs récits, du passé (espace d'expérience : faite de la mémoire dont nous sommes porteurs) et de l'avenir (horizon d'attente : capacité d'imagination et ouverture à la nouveauté. Voir RICOEUR, *Soi-même comme un autre...*, p. 137-167. RICOEUR, « L'imagination dans le discours et dans l'action » dans *Savoir, faire et espérer. Les limites de la raison*, volume publié en hommage à Von Camp, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, p. 217.

¹⁶² MALULA, « Les filles de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, âmes africaines consacrées au Christ », dans *OCCM*, vol. 5, p. 64.

¹⁶³ MALULA, « La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse », p. 235.

¹⁶⁴ MALULA, « L'image de la religieuse que je veux être », 1966, dans *OCCM*, vol. 5, p. 76.

¹⁶⁵ Cependant, comme il le soulignera très justement, il ne s'agit pas de récuser une culture étrangère dans ce qu'elle a de pertinent pour nous renfermer dans notre propre culture, mais de « repenser la vie religieuse comme telle afin de l'adapter au milieu socio-culturel africain. » Voir MALULA, « Tu seras fidèle à l'amour », p. 174.

¹⁶⁵ Voir MALULA, « Tu seras fidèle à l'amour, 1973 », p. 149-179

nouvelle communauté religieuse doit s'écrire et prendre forme en se racontant. Elle doit surtout se transformer en rencontrant d'autres récits qui l'enrichissent, à savoir : les récits évangéliques, les récits occidentaux, des récits proprement africains, etc.

2. 2. 3. L'approche christologique, ecclésiale et eschatologique de la vie religieuse

Cette triple approche bénéficie de l'apport considérable du concile Vatican II. En effet, dans la mouvance du concile et tributaire principalement de l'esprit de *Lumen Gentium*¹⁶⁶ qui rappelle la dignité sacerdotale de chaque baptisé et insiste sur l'appel de tous à la sainteté¹⁶⁷, la réflexion de Malula comporte trois accents théologiques reliés entre eux. Le premier accent est christologique et trinitaire. À l'origine de tout engagement à la vie religieuse, il n'y a pas d'abord de vœux, mais un appel¹⁶⁸. Une religieuse est, écrit-il, « Une chrétienne qui a été appelée d'une manière toute spéciale par Dieu. La vocation religieuse est avant tout un appel spécial »¹⁶⁹. Dans une lettre adressée aux religieuses de Sainte Thérèse de Kinshasa, il leur rappelle justement que l'appel « à la vie religieuse est personnel »¹⁷⁰. En outre, s'adressant à elles à l'occasion d'une retraite, il est revenu avec insistance sur le fait que « la vie religieuse est un appel continu à aller en avant dans l'approfondissement de votre donation totale au Christ et de

¹⁶⁶ *Lumen Gentium*, n° 10 et 39-40. Pour avoir souligné que tout baptisé, peu importe son état ou son rang, est appelé à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection, le Concile Vatican II est passé pour l'événement de l'Église dont l'effet sur la vie religieuse a eu un impact considérable. Non seulement il a réalisé la rupture entre une conception de la vie religieuse considérée comme le chemin par excellence vers la sainteté et celle la situant à l'intérieur de l'appel universel à la sainteté, mais il a permis aussi de réinterpréter le sens et la signification de la vie religieuse dans le monde d'aujourd'hui. Il faudrait cependant reconnaître que, même si le concile fut à ce point réformateur pour la conception de la vie religieuse, l'urgence d'une telle réforme s'était déjà fait sentir sous de nombreux aspects bien avant sa convocation, particulièrement dans les années 1950-1960.

¹⁶⁷ On lira avec intérêt MALULA, « Tous appelés à la sainteté », dans *OCCM*, vol. 3, p. 132-138.

¹⁶⁸ Dans la Règle des Sœurs de Sainte Thérèse de Kinshasa de 1973, il est écrit : « Pour l'être (une bonne sœur), il ne suffit pas d'avoir, un jour prononcé la formule des trois vœux » ; voir « Règle de la congrégation diocésaine des Sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa, 1973 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 132. Plus loin il y est aussi écrit : « Quelle différence, en effet, y a-t-il, entre la religieuse et une fille qui est restée dans le monde ? Il ne faut pas chercher cette différence dans le fait d'avoir prononcé un jour des vœux. » Voir « Règle de la congrégation diocésaine », p. 133.

¹⁶⁹ MALULA, « L'idéal de la vie religieuse, 1967 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 91.

¹⁷⁰ MALULA, « Lettre à mes religieuses. L'aggiornamento dans la fidélité, 1974 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 191.

vosre apport à la congrégation »¹⁷¹. Quelques lignes plus loin, il ajoute que « Dieu appelle la religieuse à rechercher toujours la cohérence entre sa vie de chaque jour et l'évangile, c'est-à-dire à être de plus en plus profondément dans l'amour du Christ »¹⁷². Il apparaît donc clairement que l'engagement à la vie religieuse naît d'une expérience personnelle fondamentale de Dieu.

À l'appel, Malula précise que la « réponse à Dieu est aussi avant tout personnel. C'est dans sa vie personnelle de chaque jour qu'elle [c'est-à-dire la religieuse] doit renouveler cette réponse »¹⁷³. S'inspirant des modèles bibliques - particulièrement de l'appel des disciples et d'autres personnages bibliques¹⁷⁴-, il montre comment l'appel de Dieu est une invitation à devenir disciple et à cheminer sur la voie de l'Évangile¹⁷⁵. En ce qui concerne les religieuses de Ste Thérèse de Kinshasa, ce cheminement se vit selon « la voie de l'enfance spirituelle enseignée par sainte Thérèse : chercher la perfection de l'amour dans les détails de notre existence journalière »¹⁷⁶.

Même si la vie religieuse implique un appel personnel et une réponse personnelle, il n'en demeure pas moins qu'elle est, selon Malula, « une dimension essentielle de l'Église »¹⁷⁷. Il dira en ce sens : « Chaque Église particulière ou Église locale doit s'efforcer de promouvoir la vie religieuse comme importante expression du témoignage chrétien »¹⁷⁸. Donc, par sa profession la religieuse ne se consacre

¹⁷¹ MALULA, « Retraite annuelle (5-10 août 1972 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 114.

¹⁷² MALULA, « Retraite annuelle », p. 114-115.

¹⁷³ MALULA, «Lettre à mes religieuses. L'*aggiornamento* dans la fidélité», p. 191; voir aussi l'Article 9 des « Constitutions des Sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », dans *OCCM*, vol. 5, p. 330.

¹⁷⁴ Sur ce point on lira particulièrement MALULA, « Pauvreté pour un apôtre de Jésus-Christ, c'est quoi? 1974», dans *OCCM*, vol. 5, p. 39-43; « Les filles de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, âmes africaines consacrées au Christ », p. 63-66; « Vie de communauté, 1967 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 92-93; « Noviciat Ste Thérèse, 1969», dans *OCCM*, vol. 5, p. 100-106; « Retraite annuelle (5-10 août 1972 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 112-125 ; « Tu seras fidèle à l'amour, 1973 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 149-179 ; « Méditation sur les vœux, 1975 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 197-221 ; « Les Vœux », dans *OCCM*, vol. 5, p. 270-273 ; « Je me suis laissé séduire (Jér. 20, 7-9), 1987 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 290-297.

¹⁷⁵ Dans le prolongement des appels évangéliques l'appel à la vie religieuse se présente comme une marche à la suite du Christ.

¹⁷⁶ « Règle de la congrégation diocésaine », p. 132.

¹⁷⁷ MALULA, « Quelques problèmes que les religieuses africaines se posent », dans *OCCM*, vol. 5, p. 80. Voir aussi BWANGA, « Historique de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse », p. 15.

¹⁷⁸ MALULA, « Nous avons fait quelque chose de nouveau », p. 146.

pas seulement à Dieu, mais aussi à l'Église de Dieu¹⁷⁹. Malula précise, parlant des religieuses diocésaines, que cette Église « n'est pas seulement l'Église universelle, mais surtout l'Église locale, ton diocèse d'abord »¹⁸⁰. On comprend dès lors sa thèse selon laquelle « la vie religieuse est un service particulier de la communauté ecclésiale et de la communauté humaine »¹⁸¹.

Malula situe donc la vie religieuse dans l'Église, celle-ci étant en un sens, comme le monde, le lieu du déploiement de l'action de Dieu. Rappelons ici encore que pour lui, l'appel à la vie religieuse suppose « un lien personnel avec le Seigneur dans la foi et dans l'amour, et un lien fraternel avec la communauté ecclésiale pour une mission qui vaille la peine d'y consacrer sa vie : celle d'annoncer aux hommes la joie, la paix, de dire aux hommes : 'Dieu vous aime' »¹⁸². Située dans l'Église, « la vie religieuse a pour mission de participer à la mission de l'Église et d'être au service du monde »¹⁸³. La vie religieuse comporte donc une dimension missionnaire de par sa fidélité à la mission de l'Église.

Outre la dimension christologique et ecclésiale, la vie religieuse a une valeur eschatologique. Écoutons-le : « La religieuse, par son existence même, beaucoup plus que par ses activités [est un signe qui] manifeste au monde l'absolu de Dieu, elle rappelle aux hommes la transcendance de Dieu et maintient au monde le sens de Dieu. Elle est témoin de l'existence d'un Dieu transcendant, sa vie est un acte de foi

¹⁷⁹ Voir MALULA, « Tu seras fidèle à l'amour », p. 150-151.

¹⁸⁰ « Règle de la congrégation, 1966 », p. 87. Dans une brillante conférence donnée en 1984, dont le titre est *La vie religieuse née dans le peuple pour le peuple*, reprenant presque mot à mot la constitution conciliaire *Lumen Gentium*, n° 43, Malula définit la vie religieuse comme un don divin que l'Église a reçu du Seigneur, qu'elle est « une vie née dans le peuple et une vie pour le peuple » ; voir MALULA, « La vie religieuse née dans le peuple pour le peuple. Exposé aux Supérieures majeures du Zaïre, 1984 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 45.

¹⁸¹ MALULA, « La vie religieuse née dans le peuple », p. 46. Malula situe donc la vie religieuse dans l'Église, celle-ci étant en un sens, comme le monde, le lieu du déploiement de toute vie religieuse. Située dans l'Église, la vie religieuse a pour mission de participer à la mission de l'Église et être au service du monde. »¹⁸¹ Elle a donc une dimension missionnaire de par sa fidélité à la mission de l'Église. Car l'Esprit Saint, source de l'unité de l'Église, fait d'elle un corps diversifié au sein duquel se manifeste ses dons et ses charismes particuliers. Il écrit à ce sujet que l'appel à la vie religieuse suppose « un lien personnel avec le Seigneur dans la foi et dans l'amour, et un lien fraternel avec la communauté ecclésiale pour une mission qui vaille la peine d'y consacrer sa vie : celle d'annoncer aux hommes la joie, la paix, de dire aux hommes : 'Dieu vous aime'. »

¹⁸² MALULA, « Quelques problèmes que les religieuses africaines se posent », p. 80.

¹⁸³ MALULA, « Rôle de la religieuse dans l'Église », dans *OCCM*, vol. 5, p. 33.

permanent en la transcendance de Dieu »¹⁸⁴. En d'autres termes, dira-t-il, la vie religieuse « *visibilise* le Royaume de Dieu en tant qu'il est déjà venu en même temps qu'il n'est pas encore venu. En tant que signe de ce qui est déjà et de ce qui n'est pas encore, la vie religieuse sera toujours un mystère caché »¹⁸⁵. Elle est « avant tout une *présence* [...] »¹⁸⁶. Par conséquent, « Les religieuses seront dans le monde les témoins visibles du monde à venir »¹⁸⁷. La dimension eschatologique de la vie religieuse s'exprime particulièrement par les trois vœux : ils sont selon lui « présence-témoignage au monde présent (déjà) du monde à venir (pas encore) »¹⁸⁸ et ont la « valeur de signe »¹⁸⁹.

Après avoir longuement présenté les différentes approches qui traversent le projet de fondation de la vie religieuse par Malula, il nous faut maintenant considérer deux figures symboliques explorées par lui : la symbolique du pagne africain et le rituel de la goutte de sang.

2. 3. La médiation symbolique du pagne africain et de la goutte de sang

Nous l'avons vu plus haut, dans son projet de fondation de la vie religieuse, Malula a été particulièrement conscient de deux réalités : d'une part le fait que toute congrégation doit s'enraciner à la source même de la vie chrétienne, c'est-à-dire à l'Évangile de Jésus-Christ. Cet enracinement est créateur de l'avenir et rend acteurs ceux et celles qui y sont directement concernés en un lieu. D'autre part, conscient de la distance qui séparait les formes de vie religieuses classiques de l'expérience de vie du peuple congolais, conscient surtout de la responsabilité d'une Église locale en matière de *refiguration* de l'expérience chrétienne, après avoir mesuré les défis et les enjeux pour l'Église, Malula a cherché des lieux

¹⁸⁴ MALULA, « Rôle de la religieuse dans l'Église », p. 33. « La transcendance de Dieu, précise-t-il, ne fait pas de Dieu avant tout un Dieu qui transcende tout, qui plane au-dessus de tout. La transcendance veut dire un Dieu qui entre dans l'histoire de la vie de l'homme, qui fait route avec nous, avant nous, de façon à transformer radicalement notre vie ».

¹⁸⁵ MALULA, « Quelques problèmes », p. 80.

¹⁸⁶ MALULA, « Quelques problèmes », p. 80.

¹⁸⁷ MALULA, « Quelques problèmes », p. 80.

¹⁸⁸ MALULA, « Quelques problèmes », p. 80 ; « Tu seras fidèle à l'amour, 1973 », p. 163-167.

¹⁸⁹ MALULA, « Tu seras fidèle à l'amour », p. 163 ; « Médiations sur les vœux », dans *OCCM*, vol. 5, p. 211.

où l'Évangile et la vie religieuse peuvent s'inscrire dans l'histoire et la culture de ce peuple. La symbolique du pagne africain et le rite de la goutte de sang constituent précisément deux tentatives d'inscrire la vie religieuse dans l'imaginaire africain. Voyons brièvement en quoi consiste chacune de ces deux tentatives.

2. 3. 1. Le pagne des religieuses thérésiennes : sens d'une symbolique

En 1966, dans une lettre adressée au secrétariat de la Congrégation de la Propagande, relative au style de vie de ses religieuses, Malula indique : « [...] leur habillement se rapproche de l'habit des femmes de notre pays avec un signe distinctif par lequel on doit reconnaître les religieuses »¹⁹⁰. Les premières Règles et les Constitutions de la congrégation préconisent un habit « simple et modeste » pour les religieuses¹⁹¹. Elles vont même jusqu'à préciser qu'il sera « un pagne avec une blouse »¹⁹². C'est dans *La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon son fondateur* que Malula esquisse une réflexion sur la signification et le sens du « pagne africain » comme habit des religieuses¹⁹³.

Faut-il le rappeler, le pagne est, dans la plupart des cultures africaines, non seulement l'habit par excellence de la femme, mais surtout le symbole de la fécondité, de la maternité et de la féminité. Il symbolise également la vie. Une observation patiente, à partir de l'anthropologie culturelle africaine,

¹⁹⁰ MALULA, « Demande d'autorisation de fonder une congrégation », dans *OCCM*, vol. 5, p. 68; voir aussi « Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse, 1966 », p. 88; « Vie de communauté », dans *OCCM*, vol. 5, p. 93.

¹⁹¹ « Ton habit religieux sera toujours simple et modeste, à la fois pauvre et décent. Il sera comme celui des femmes respectables de ce temps : un pagne, avec une blouse du même tissu. » Voir : « Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse, 1966 », p. 84.

¹⁹² « Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa, 1966 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 84. Voir aussi : « Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa, 1973 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 138; « Constitutions des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa, 1984 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 331.

¹⁹³ MALULA, « La vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse », p. 231-242. Voir aussi : MALULA, « Lettre sur l'habillement des sœurs, 4 septembre 1984 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 259-260; François KABASELE LUMBAYA, *Alliances avec le Christ en Afrique : inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994, p. 82-84.

conduit à comprendre l'être humain comme un microcosme¹⁹⁴. À ce titre, son corps représente, en miniature, l'univers qui est un macrocosme. Tout comme l'univers, *mutatis mutandis*, le corps humain obéit à une logique du voilement et du dévoilement¹⁹⁵. Noué autour du microcosme qu'est le corps humain, le pagne participe donc du jeu du voilement/dévoilement et formalise cette dialectique symbolique. Ainsi, par exemple, au Congo une femme mariée porte généralement deux pagnes, l'un sur l'autre, noués autour de sa taille¹⁹⁶, alors qu'une femme célibataire n'en porte qu'un seul. Le port de deux pagnes, même de la manière la plus sobre qui soit, est un acte de création, de fécondité et de maternité. Le corps devient le support qui assigne au pagne un rôle et, à chaque rythme de son « nouement », un sens. Un pagne noué autour du corps représente la fécondité en « puissance ». Cette mise en perspective est, au sens fort du terme, une démarche symbolique dans la mesure où le corps humain (de la femme) et le pagne sont ainsi faits pour se répondre.

En demandant à ses religieuses de s'habiller comme toutes les femmes congolaises, Malula a opéré une première rupture épistémologique symbolique par rapport aux formes traditionnelles de vie religieuse venue de l'Occident. Il a renoué symboliquement le lien entre l'exigence évangélique et les traditions culturelles africaines. Pourtant, en proposant à ses religieuses de ne porter qu'un pagne, il les engageait symboliquement dans une autre rupture, cette fois-ci à l'intérieur de la tradition culturelle congolaise. Le port d'un seul pagne signifie désormais la rupture d'avec la fécondité biologique. On le voit, le pagne, ayant une valeur symbolique, s'inscrit dans une dialectique de continuité et de discontinuité. Le rapport de continuité est signifié par le rapprochement avec le style de vie de la femme africaine. La simplicité de l'habit de la religieuse s'inscrit par ailleurs dans un rapport de continuité avec la tradition de la

¹⁹⁴ C'est-à-dire un monde en miniature. Voir Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris, 1949; Marcel GRIAULE, *Les symboles des arts africains*, Présence Africaine, Paris, 1957; Dominique ZAHAN, *Religion, Spiritualité et Pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 23-42.

¹⁹⁵ Placide TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 24-25.

¹⁹⁶ Lire à ce sujet MALULA, « Vocation particulière », p. 238-239; MALULA, « Lettre sur l'habillement des sœurs », p. 259-260; BWANGA, « Historique de la congrégation », p. 16; MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 148-150; KABASELE, *Alliance avec le Christ en Afrique*, p. 84-85.

vie religieuse catholique rénouvée par le concile Vatican II. En revanche, le pagne marque une discontinuité en tant qu'il est le signe d'une rupture avec l'habit traditionnel des religieuses missionnaires. Ce rapport de discontinuité prend encore une valeur théologique dans la mesure où le port d'un seul pagne est l'expression d'une rupture avec la fécondité biologique. Il devient l'épiphanie et la promesse de la fécondité du Royaume de Dieu. Donc, tout en étant le « lieu » de l'identification avec l'humanité de la femme africaine, le pagne acquiert les propriétés d'un signe eschatologique.

2. 3. 2. La goutte de sang : fait et sens

Le rite de la goutte de sang a été introduit en 1967 lors des premiers vœux des religieuses. D'après Antoinette Bwanga, il est le résultat d'une recherche concertée entre Malula et les religieuses thérésiennes: « Nous avons ainsi cherché, écrit-elle, dans les rites traditionnels africains comment on se liait de manière totale et définitive »¹⁹⁷. Paraphrasant Bwanga, Claire Mbuyi Banza présente ce rite comme « le symbole de l'alliance, une réponse au sacrifice du sang du Christ mort pour le salut de tous »¹⁹⁸.

Dans plusieurs cultures d'Afrique, particulièrement du Congo, en une époque qui ignorait l'avancée du marché ou l'économie, tels que nous les connaissons aujourd'hui, le pacte de sang scellait les échanges d'amitié ou de paix entre les individus ou entre des groupes sociaux¹⁹⁹. Dans certains cas, il

¹⁹⁷ BWANGA, « Historique de la congrégation », p. 18; BWANGA, « Le pacte de sang africain. Pour un rite communautaire d'alliance avec Dieu et de fraternité », dans *Cahiers des Religions Africaines*, XIV, 27-28 (1980), p. 151-190. Pour une étude approfondie de ce rite, je renvoie à l'excellente réflexion théologique proposée par François Kabasele Lumbaya dans un livre préfacé par Malula; voir François KABASELE LUMBAYA, *Alliances avec le Christ en Afrique : Inculturation des rites religieux au Zaïre*, p. 89-91 et 150-268.

¹⁹⁸ MBUYI BANZA, « Introduction aux textes sur la vie religieuse », p. 13.

¹⁹⁹ Voir à ce sujet MULAGO gwa Cikala, « Solidarité africaine et coresponsabilité chrétienne à la lumière de Vatican II », dans *Foi chrétienne et langage humain. Actes de la Septième Semaine Théologique de Kinshasa (24-29 juillet 1972)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1978, p. 86-134 ; B. MUZUNGU, « Éthique traditionnelle et éthique chrétienne dans l'œuvre de Mgr Birirumwama », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines. Actes de la Seizième Semaine Théologique de Kinshasa (26 avril-2 mai 1987)*, Kinshasa, Faculté Catholique, 1987, p. 45-55; BILETSI Onim, « L'inculturation de l'éthique chrétienne en Afrique », dans *Éthique chrétienne et sociétés africaines...*, p. 19-35; Harry TEGNAEUS, éd., *La fraternité de*

rendait possible la circulation des objets, des biens, des titres ou des privilèges, participant ainsi à la structuration des liens sociaux quels qu'ils soient : interdépendance, solidarité, amitié ou même domination. Puisque le sang est le symbole par excellence de la vie, quand on veut offrir ce qu'il y a de plus précieux, on offre le sang²⁰⁰. Donc, plus fondamentale et plus radicale que la loi de l'échange et de l'interdépendance se révèle la loi de l'alliance.

S'inspirant de cette pratique traditionnelle, les religieuses de Sainte Thérèse de Kinshasa ont procédé au versement d'une goutte de leur sang sur un linge blanc placé sur l'autel²⁰¹, d'abord pendant la première profession religieuse, puis lors de vœux perpétuels. Selon Malula ce rite signifie « leur offrande et leur liaison avec le Christ dans un pacte éternel »²⁰². Le pacte de sang est donc, écrit-il, « notre mode d'exprimer une alliance définitive »²⁰³ avec le Christ.

Dans son livre, *Alliances avec le Christ en Afrique : Inculturation des rites religieux au Zaïre*²⁰⁴, revisitant la longue histoire et tradition ecclésiale de la consécration religieuse, le théologien congolais, François Kabasele Lumbaya, étudie les rites de consécration des religieuses au Congo et mène une réflexion sur les questions théologiques qu'ils posent à l'Église. Argumentant à partir de la Pâque du Christ, comprise comme le lieu du déploiement de toute vie chrétienne et comme source de toute nouveauté, il montre que la création de tels rites, loin de constituer un danger pour l'Église, représente un enrichissement de sa catholicité, car ils sont « susceptibles de transformer le christianisme, si pas de fond

sang : étude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique, trad. de Jacques DAVID, Paris, Payot, 1954; Vincent MULAGO, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, 2^e édition, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1980, p. 149-150.

²⁰⁰ Voir TEGNAEUS, éd., *La fraternité de sang*, p. 26-59.

²⁰¹ Voir MALULA, « Préface » à KABASELE Lumbaya, *Alliance avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Athènes, 1987, dans OCCM, vol. 3, p. 149. Voir annexe E.

²⁰² MALULA, « Préface », p. 149.

²⁰³ MALULA, « Préface », p. 149.

²⁰⁴ François KABASELE Lumbaya, *Alliances avec le Christ en Afrique : Inculturation des rites religieux au Zaïre*, 2^e édition, Paris, Karthala, 1994. On se reportera aussi à François KABASELE Lumbaya, *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1989; François KABASELE, *Symbolique chrétienne et symbolique Bantu*, Kinshasa, 1991.

en comble, du moins en élargissant ses registres et ses voies d'accès »²⁰⁵. Donc, d'après Kabasele ce rite est une recherche d'un nouveau langage de foi, qui veut s'exprimer à des situations culturelles différentes et nouvelles.

2. 4. Analyse critique des éléments de la réflexion de Malula sur la vie religieuse

Au terme de cette recherche conduite sur le projet de fondation de la vie religieuse par Malula, s'il fallait résumer, nous dirions que ce projet s'ouvrait comme un grand chantier de *refiguration* de la vie religieuse, basé sur un grand sens de responsabilité de l'Église locale. Malula a bien compris que l'Église, dans sa réalisation en un lieu, est responsable, avec l'Esprit en elle, de promouvoir et de discerner les charismes qui définissent les états de vie. Ainsi, la création d'un style d'habillement typiquement *africain* et l'intégration du rite de la goutte de sang sont-ils une façon pour Malula d'inscrire la vie spirituelle en un lieu, dans le temps et l'espace. Cela indique que la relation à Dieu est nécessairement vécue dans la communauté humaine.

Il convient toutefois de considérer à ce stade un problème fondamental, celui relatif au charisme fondateur de Malula. On le sait, jadis, toute fondation religieuse était subordonnée à un charisme extraordinaire du fondateur. Celui-ci correspondait ou se traduisait dans bien des cas à une activité catéchétique ou à une œuvre sociale et éducative. À ce sujet, la théologie de la vie religieuse, présentée par le concile Vatican II, reprend trois aspects d'une même réalité existentielle : un accompagnement radical de Jésus, une vocation charismatique dans l'Église, un signe eschatologique du royaume de Dieu. De la sorte, au fondement de la vie religieuse, il n'y a pas d'abord la réalisation d'une œuvre sociale ou éducative, aussi noble soit-elle, mais une manière de lire et de comprendre l'Évangile, d'où résulte un

²⁰⁵ Françoise KABASELE, « Les cultures africaines et le Christianisme: peuvent-elles s'enrichir mutuellement? Si oui, à quelles conditions? », dans *Coopération et développement*, 147 (1999), p. 23.

certain style de vie. Interrogé sur le charisme qui a présidé à la fondation de la congrégation des Sœurs de Ste-Thérèse de Kinshasa, Malula estime que dans son cas, rien ne nécessitait un charisme extraordinaire²⁰⁶. En revanche, sans oublier les tâches pastorales traditionnelles (catéchèse, enseignement, œuvres sociales...), Malula soutient que ce projet répondait essentiellement à un urgent besoin de témoignage prophétique. Ainsi, il écrit : « Mais avant tout, la congrégation devrait, par le témoignage de ses membres, signifier et mettre en évidence que les richesses et les qualités de la femme africaine ont de la valeur aux yeux de Dieu, qu'elles sont appelées à devenir un sacrifice de louange à sa gloire »²⁰⁷.

Par ailleurs, dans son appel à la « rénovation adaptée » de la vie religieuse, Vatican II invite à tenir ensemble, d'une part « le retour continu aux sources de toute vie chrétienne »²⁰⁸, d'autre part « la correspondance aux conditions nouvelles de l'existence »²⁰⁹. De ce point de vue de l'expression de la spiritualité des sœurs de Sainte-Thérèse de Kinshasa, le symbole du pagne africain et celui de la goutte de sang soulignent que ce projet est culturellement, historiquement, humainement et biologiquement situé. Comme le montre si bien Ghislain Lafont, parlant de la place des symboles corporels dans la vie religieuse, « la corporéité marque l'humain de part en part; le symbolisme ne consiste pas à l'annuler au profit du 'spirituel' qu'elle signifierait, mais plutôt à la gérer moyennant des formes particulières qui la transfigurent sans l'exclure »²¹⁰. Dans le cas de deux symboles imaginés par Malula, on peut dire qu'il y a un réel fondement 'biologique' à la consécration des religieuses, une consécration qui concerne non seulement leur esprit et leur cœur, mais aussi leur corps²¹¹.

²⁰⁶ Voir MALULA, « Le charisme du fondateur et la vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus », dans *OCCM*, vol. 5, p. 242.

²⁰⁷ MALULA, « Le charisme du fondateur... », p. 243.

²⁰⁸ Décret *Perfectae caritatis*, 2.

²⁰⁹ Décret *Perfectae caritatis*, 2.

²¹⁰ Ghislain LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 2000, p. 147.

²¹¹ Voir LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, p. 147.

Pourtant, si grande que soit cette réflexion de Malula dans la manière d'envisager la vie religieuse, elle manifeste quelques limites évidentes. La première tient au fait que le lecteur de ses écrits sur cette question est quelque peu perplexe quant à la récurrence d'accents canoniques. En effet, certaines prescriptions à saveur quelquefois moralisante témoignent davantage d'un juridisme que d'une liberté évangélique dont il aime pourtant bien souvent se faire l'apôtre. Une telle tendance juridique peut s'expliquer historiquement, particulièrement à partir de 1973. En fait, suite à la grande crise que traversa la congrégation, l'ardeur fondatrice céda peu à peu le pas à un besoin plus ou moins rigide de restructuration²¹².

Ensuite, quiconque s'intéresse à la pensée de Malula sur la vie religieuse se heurte inévitablement à un vaste ensemble de problèmes. Comment expliquer, par exemple, que le « père de l'africanisation de l'Église » ait pu choisir Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, une femme européenne, comme patronne de sa congrégation ? Comment concilier l'aspect canonique et la dimension théologique qui habitent ce projet ? Plus fondamentalement, on peut se demander : pourquoi le rite de la goutte de sang, présenté comme une expression authentiquement africaine de l'alliance, est-il tombé rapidement en désuétude ? Autant de questions auxquelles nous devons répondre.

Commençons par la question du nom de la congrégation. On sait qu'après avoir baptisé la jeune congrégation naissante du nom de Ste Thérèse, Malula a voulu, un instant, se raviser afin que, conformément à sa logique d'initier un projet de fondation « authentiquement africaine », la jeune congrégation soit dorénavant appelée du nom de Ste Monique, la mère d'Augustin, en raison de ses origines africaines. Mais très vite, il a abandonné cette piste et il a gardé le nom de Ste Thérèse. Dans son étude de cette question, Jean Mpisi a buté sur cette aporie insoluble²¹³. Or nous croyons, pour peu que l'on saisisse la réflexion et l'action de Malula comme une démarche herméneutique, que ce qui apparaît

²¹² Voir particulièrement Joseph Albert MALULA, « À mes postulantes. Dimanche 13 mai 1973 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 128-132. Le ton de ce texte frise étrangement le moralisme étroit.

²¹³ MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 143-144.

comme une contradiction insoluble ne l'est pas en réalité. En fait, le thème de l'africanisation appliquée à sa réflexion sur la vie religieuse n'est pas un discours de « repli identitaire ». Au chapitre troisième, nous avons justement montré que la construction de l'identité procède d'un travail qui se fait au croisement de plusieurs récits. Conformément au schéma de la construction d'une théologie contextuelle proposé par Léonard Santedi²¹⁴, on peut dire que la réflexion de Malula obéit à un triple processus théologique : 1) la *contextualisation*, c'est-à-dire la prise de conscience de la nécessité de *refigurer* la vie religieuse en l'inscrivant dans un contexte donné; 2) la *décontextualisation* : c'est le fait de rendre le contexte fécond, parfois même au prix d'une démarche critique, à partir de la nouveauté de l'Évangile et/ou d'autres récits (ici le récit de Ste Thérèse). La décontextualisation comporte l'idée d'ouvrir son propre contexte, son propre monde à autre chose qu'à lui-même; 3) la *recontextualisation* : c'est le redéploiement, l'inscription de la nouveauté ainsi produite (dans le cas précis, celle de la « petite voie » de Ste Thérèse) dans la vie des religieuses africaines.

Abordons maintenant l'autre difficulté, celle reliée à l'esprit même des Constitutions de la congrégation. En effet, quand on considère les Constitutions de 1984, force est de constater que la flamme fondatrice du début semble avoir disparu au fil du temps derrière les prescriptions juridiques. D'ailleurs dès 1972, Malula doit l'avouer : « L'initiative dans le domaine de l'africanisation qui existait au début de la congrégation, les premières années, n'existe plus »²¹⁵. De moins en moins, l'attention a été accordée à l'imaginaire et au génie proprement africain auquel Malula a pourtant régulièrement fait référence. Dans bien des cas, sa réflexion semble s'être essoufflée devant la doctrine ecclésiale traditionnelle de la vie religieuse. Quand on sait qu'il avait réussi, à la suite du concile, à situer théologiquement l'appel à la vie religieuse à l'intérieur de l'appel universel à la sainteté, on est étonné de constater que, dans sa description

²¹⁴ Léonard SANTEDI KINKUPU, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité », dans *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), 162-170.

²¹⁵ MALULA, « Retraite annuelle (5-10 août 1972) », dans *OCCM*, vol. 5, p. 121.

de la vie religieuse, il propose une articulation peu satisfaisante entre la vocation religieuse et l'appel universel à la sainteté. Il doit parfois chercher à justifier l'existence d'un appel « particulier ».

Aussi, si l'on examine l'articulation qu'il tente de réaliser entre la culture du peuple congolais et la vie religieuse, on s'aperçoit que le rite de sang pose un sérieux problème d'ordre théologique. Il est aujourd'hui permis de se demander si cette expérience audacieuse ne constitue pas théologiquement un contresens, au regard de la nouveauté radicale du sacrifice du Christ²¹⁶. Si l'on part en effet de l'argument selon lequel la mort du Christ, comme sacrifice et offrande, rend caduques toutes les formes traditionnelles de sacrifices²¹⁷, comment en saisir autrement le sens ? Même si François Kabasele a tenté d'y apporter quelques arguments théologiques et bibliques²¹⁸, il faut toutefois reconnaître qu'il se heurte à de nombreuses questions d'ordre théologique non résolues.

Compte tenu des questions qu'elle soulève, nous estimons qu'il est urgent que cette précieuse contribution de Malula puisse trouver davantage un écho dans les travaux théologiques.

Le rite de la goûte du sang se proposait avant tout de traduire en un langage ce que les religieuses thérésiennes vivaient comme expérience existentielle. Un souci de fidélité au monde a certainement inspiré cet essai. Il faut aujourd'hui s'interroger sur le fait que ce rite se soit trouvé rapidement déphasé par rapport au monde et aux profondes mutations socio-culturelles qui ont caractérisé et continuent de caractériser la société congolaise. Sur ce cas spécifique, les recherches théologiques sur l'œuvre de Malula gagneraient à intégrer l'apport des sciences humaines, notamment des approches anthropologiques culturelles africaines, afin de mieux comprendre le rapport entre rites et cultures. De telles reprises anthropologiques

²¹⁶ Voir *Hébreux* 10, 4-10.

²¹⁷ Voir 1 *Tm.* 2, 5-6 ; Bernard SESBOÜË, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. T. 1 Problématique et relecture doctrinale*, Paris, Desclée, 1988, p. 87-121 ; Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Georges CHANTRAINE, Jacques PRÉVOTAT, Michel SALES, éd., Paris, Cerf, 2003, p. 113-116 ; Burkhard NEUNHEUSER, « Sacrifice », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 358-359 ; Pelagio VISENTIN, « Eucharistie », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, p. 359-377.

²¹⁸ KABASELE LUMBAYA, *Alliance avec le Christ en Afrique*, p. 150-214.

pourraient permettre de comprendre pourquoi le rite de la goutte de sang est rapidement tombé en désuétude.

Si l'on s'arrête à ces limites, on pourrait croire qu'elles amoindrissent l'étendue de la réflexion de Malula sur la vie religieuse. Symptômes d'une situation inédite, loin de réduire la portée de sa réflexion, ces insuffisances laissent entendre par contre qu'il ne cherchait pas à construire une synthèse théologique systématique et définitive sur la vie religieuse. Son apport théologique et ecclésiologique n'en demeure pas moins décisif, dans la mesure où sa réflexion se dévoile dans ces limites comme une pensée en recherche, en développement et surtout en tension vive et permanente entre, d'une part une manière classique de présenter la vie religieuse et, d'autre part un désir profond d'entrer dans une dynamique *refigurative*. Avec le recul du temps et l'approfondissement de sa réflexion, il appartient désormais aux théologiens et aux religieuses de Sainte Thérèse de s'approprier ses principales intuitions et de continuer à rendre fécond son dynamisme fondateur.

À partir de cette remarque, nous sommes autorisés à affirmer que Malula peut être considéré comme le père de ce qu'il convient d'appeler « l'école africaine de spiritualité ». Nous entendons par là que, face aux mutations socio-culturelles qui affectaient en profondeur l'Afrique et l'Église dans la deuxième moitié du vingtième, Malula a inauguré dans le cadre africain une manière de lire et de comprendre la richesse infinie de l'Évangile de sorte qu'il en est découlé un projet de vie évangélique dont le style est nourri de l'imaginaire socio-culturel africain. En effet, renouant avec les sources évangéliques fondatrices de la vie religieuse et avec l'imaginaire culturel africain, il a donné une forme et un contenu à un nouveau style de vie dans l'Esprit. L'enjeu est important, car non seulement il a eu la très claire intuition qu'une révision de la vie religieuse était nécessaire, mais encore la plupart de ses écrits la proposent en restituant, selon un itinéraire précis, la part contextuelle et historique de l'Église locale dans ce travail de *refiguration*. En définitive, Malula conçoit cette œuvre de fondation comme un bénéfice à la catholicité. Pour conclure, écoutons-le à ce sujet : « Je veux souligner une richesse particulière que notre Église doit

apporter au monde et à l'Église universelle : je parle de la vie religieuse. Nous devons tout faire pour que se développe chez nous une vie religieuse faite d'attachement radical à l'amour du Christ, vécu dans la fidélité aux traditions les plus nobles de nos peuples »²¹⁹.

²¹⁹ MALULA, « Lettre pastorale sur la clôture du 1^{er} centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », dans *OCCM*, vol. 2, p. 217.

3. MALULA ET L'ENGENDREMENT DU « RITE CONGOLAIS » DE L'EUCARISTIE : DE LA LITURGIE UNIVERSELLE À UNE LITURGIE PARTICULIÈRE

Évoquant la mémoire du cardinal Malula, Mgr Bokeleale, président national des Églises protestantes du Congo, affirme qu'« il a insufflé une nouvelle dimension aux rites culturels en Afrique en les rendant plus vivants et plus proches de l'âme africaine »²²⁰. Cette affirmation trouve un écho particulier dans une déclaration de Mgr Laurent Monsengwo : « le cardinal Malula passera surtout dans l'histoire comme le grand promoteur d'une liturgie inculturée »²²¹. Il nous faut situer les enjeux de ces affirmations. En fait, il est devenu habituel, lorsqu'on parle des Églises locales du Congo, d'évoquer le « rite congolais de l'Eucharistie »²²². En effet, la création de ce « rite » marque un tournant dans l'histoire de ces Églises : « On ne peut plus penser l'Église au Zaïre, affirme Malula, sans le rite zaïrois de la messe. »²²³ Célébré essentiellement au Congo, dans quelques pays africains et de plus en plus en dehors de l'Afrique²²⁴, ce « rite » s'est progressivement imposé comme une des formes de la condition d'existence des Églises locales du Congo. Lors du Synode des évêques africains en 1995, le cardinal sénégalais Thiandum, rapporteur général, affirmait sans détour, parlant de ce « rite », que « l'expérience du Zaïre, approuvée par

²²⁰ BOKELEALE (Mgr), « Message de condoléances de Mgr Bokeleale », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, *Une vie pleinement donnée*, p. 111.

²²¹ Laurent MONSENGWO, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre lors de la messe des funérailles du cardinal Malula », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, *Une vie pleinement donnée*, p. 57.

²²² Dans cette section, nous utiliserons l'appellation « rite congolais de l'Eucharistie » ou la forme brève « rite congolais ». Nous respecterons cependant l'expression « rite zaïrois de l'Eucharistie » ou tout simplement « rite zaïrois » généralement présente dans les citations.

²²³ « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », dans *OCCM*, vol. 2, p. 109.

²²⁴ C'est surtout par le canal des missionnaires ayant œuvré au Congo et par les communautés congolaises de la diaspora que ce rite a rejoint des pays tels que la Belgique, le Brésil, l'Allemagne, les Philippines, la France, la Pologne, le Canada, les États-Unis, etc.

le Saint-Siège, est un pas en avant et dans la bonne direction»²²⁵, avant d'ajouter sans réserve que « l'émergence de tels rites est un droit et non une concession »²²⁶.

Pourtant, longtemps après sa promulgation en 1988, le « rite congolais de l'Eucharistie » continue de susciter quelques questions. On peut par exemple se demander : Quelle en est l'origine et qui en est l'initiateur ? À quel besoin théologique et ecclésial répond-il ? Est-il un « rite » liturgique au sens propre du terme ou un simple aménagement du Missel romain ?²²⁷ Est-il possible de déterminer de façon précise le rôle joué par Malula dans sa conception et son développement ?

3. 1. La question de la paternité et de l'origine de la liturgie congolaise

Rappelons la déclaration de Mgr Laurent Monsengwo selon laquelle le cardinal Malula passe dans l'histoire comme le grand promoteur et initiateur d'une liturgie inculturée²²⁸. Cette affirmation est partagée par François Luyeye et Ignace Ndongala. En effet, dans son livre, *Le cardinal Malula, un pasteur prophétique*, François Luyeye souligne que la « promotion d'une liturgie africaine s'inscrivait tout naturellement dans la personnalité de l'abbé Malula dont le talent musical était indéniable »²²⁹. Ignace

²²⁵ Cardinal Hyacinthe THIANDOUM, « Discours d'ouverture du Synode pour les évêques d'Afrique », dans *Documentation Catholique*, (1994), p. 480

²²⁶ THIANDOUM, « Discours d'ouverture du Synode », p. 480.

²²⁷ Selon Sylvano Maggiani, « une action complexe qui, dès son apparition, implique non seulement des gestes et des mouvements, des paroles et des choses, mais aussi un tout cohérent qui, à l'intérieur d'un système culturel déterminé, instaure un champ symbolique permettant de se situer [...] » ; voir Sylvano MAGGIANI, « Rite / rites », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 320 ; voir aussi Jean CAZENEUVE, « Rites », dans *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1996, p. 64-66; Jean CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971, p. 15-20; Louis-Marie CHAUVET, *Du Symbolisme au symbole*, Paris, Cerf, 1979; L. BENOIST, *Signes, Symboles et mythes*, Paris PUF, 1977, Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Éd. du Minuit, 1980.

²²⁸ Par liturgie inculturée, l'allusion est faite principalement au « Rite Congolais » de l'Eucharistie; voir Laurent MONSENGWO, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre lors de la messe des funérailles du cardinal Malula » dans de SAINT MOULIN et LUYEYE LOBOLOKO (éd.), *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, 1990, p. 57

²²⁹ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 38

Ndongala mentionne pour sa part que dans la conscience collective du peuple congolais, ce rite est désigné « sous le nom de rite du cardinal Malula »²³⁰.

Curieusement, Léon de Saint Moulin, l'éditeur des *Œuvres Complètes du cardinal Malula*, et Mgr Eugène Moke, son ami personnel, de qui nous tenons une première précieuse esquisse biographique, passent sous silence cette question. Au regard de ce constat, la question est de savoir dans quelle mesure est pertinente la thèse selon laquelle Malula peut être considéré comme le promoteur et l'initiateur du « Rite congolais » de l'Eucharistie.

Afin de répondre à cette question, il est impérieux de se référer à ses écrits. Or, ceux-ci attestent à plusieurs reprises sa grande préoccupation pour l'élaboration et la promotion d'un rite congolais. Ainsi, dans une homélie dans laquelle il retrace brièvement son itinéraire personnel, il ne manque pas d'indiquer que la création de ce rite fait partie de l'un de ses vieux rêves : « En 1953, j'ai rêvé d'une liturgie africaine dans laquelle l'homme noir louerait son Créateur de toute son âme et de tout son corps en dansant au rythme africain »²³¹. Aussi, dans son journal sur le Concile, on peut lire quelques-unes de ses attentes face à Vatican II, particulièrement en ce qui concerne la liturgie. Il souligne tout d'abord l'urgence pour l'Église de trouver des nouvelles formes d'expression de la foi²³². Il pose ensuite le problème de l'indispensable « adaptation » de la liturgie de la messe « aux traditions de différents peuples »²³³. Toutefois, il soustrait le sens de ce dernier terme de ce qu'il qualifie d'adaptation superficielle. Il évoque par contre la question de l'urgence de traduire les textes liturgiques latins en langues vernaculaires tout en

²³⁰ Ignace NDONGALA, « Eucharistie, assemblée, dimanche. L'expérience de l'Église de Kinshasa », dans *La Maison-Dieu*, 229 (2002), p. 124.

²³¹ MALULA, « Homélie du jubilé de 25 ans d'épiscopat, 1984 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 69. Aussi, en 1961 dans une lettre circulaire adressée aux prêtres, religieux et religieuses, le jeune évêque auxiliaire de Kinshasa, tout en promouvant et soutenant l'esprit d'initiative et de créativité en liturgie, attire cependant leur attention sur le sens de la collaboration en matière d'initiatives liturgiques ; MALULA, « Attention pastorale à avoir dans l'introduction des changements dans la liturgie », dans *OCCM*, vol. 4, p. 258-259.

²³² Voir MALULA, « Le problème de la liturgie », dans *OCCM*, vol. 4, p. 262-263.

²³³ Constitution *Sacrosanctum Concilium*, 37.

insistant sur le nécessaire dialogue entre la liturgie latine et les traditions africaines²³⁴. En 1969, en réponse à la question d'un journaliste, Malula manifeste une préoccupation insistante: « Pour que l'Église [en Afrique] ait vraiment le visage d'une religion incarnée, il faut que nous tous, nous fassions notre possible pour donner à cette Église un visage africain [...] dans son expression liturgique et dans son expression théologique.»²³⁵ En clair, ses écrits attestent abondamment et sans ambiguïté du rôle de premier plan joué par lui dans la création et le développement du « rite congolais »²³⁶.

3. 2. L'origine du « rite congolais » de l'Eucharistie²³⁷

S'il ne fait aucun doute, comme l'attestent les écrits de Malula, qu'il a joué un rôle prépondérant dans la conception et l'élaboration du « rite congolais », la question demeure cependant de savoir ce qu'il en est de l'origine en tant que telle de ce rite. Nous suivrons ici la thèse de Jean Mpisi qui, à ce point, est très éclairante et est d'un apport précieux. Cet auteur soutient en effet que le « rite congolais de l'Eucharistie » se présente comme « un compromis entre le rite latin et le rite sacrificiel, puisant aux sources de la Prière eucharistique africaine et du rite eucharistique camerounais »²³⁸. Explicitons cette affirmation. En fait, selon Jean Mpisi le « rite congolais » est né de l'entrecroisement de quatre sources. Tout d'abord, il souligne le rôle joué par le comité permanent de la conférence des évêques du Congo qui, sous la vice-présidence de Malula et dans l'optique de la réception du concile Vatican II, confiait en 1969 à

²³⁴ MALULA, « Le problème de la liturgie », p. 262.

²³⁵ « Pleins feux sur le cardinal Malula » p. 91.

²³⁶ Voir MONSENGWO, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre », p. 57.

²³⁷ Sur l'origine du « rite congolais », voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 133-142; 165-168; 214-242; Chris NWAKA EGBULEM, *The "Rite Zaïrois" in the Context of Liturgical Inculturation in Middle-Belt Africa since the Second Vatican Council*, Washington, DC: The Catholic University of America, 1989; « An African Interpretation of Liturgical Inculturation: The Rite Zaïrois », dans Michael DOWNEY and Richard FRAGOMENI, éd., *A Promise of Presence. Studies in Honor of David N. Power*, omi, Washington, DC: The Pastoral Press, 1992, p. 227-250; Jean EVOUNOU, « Le missel romain pour les diocèses du Zaïre », dans *Notitiae*, 24 (1988), p. 454-455; Luis PALOMERA, « Le Rite zaïrois de la messe. Quelques réflexions », dans *Telema*, 29 (janvier-mars 1982), p. 73-76.

²³⁸ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 214.

la commission épiscopale de l'Évangélisation la responsabilité d'étudier et de préparer un cadre en vue de la mise en application liturgique, par les Églises du Congo, de l'*Ordo Missae* promulgué la même année par Paul VI²³⁹. Notons que cet *Ordo Missae* était lui-même publié dans le cadre de la réforme liturgique inaugurée par la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (1963).

Le résultat des travaux de la commission épiscopale était contenu dans un document et présenté sous la forme d'un projet de « rite de la messe » correspondant au génie culturel du peuple congolais²⁴⁰. Présenté à la « Sacrée Congrégation des Rites »²⁴¹, ce projet reçut un accueil favorable. En effet, la même année, la Sacrée Congrégation accorda par un indult l'autorisation d'un aménagement liturgique propre aux Églises du Congo, en exigeant néanmoins que soit sauvegardée l'intégrité de l'*Ordo Missae*.

Selon Jean Mpisi, l'*Ordo Missae* de 1969 constitue la deuxième source dans l'élaboration du « rite congolais ». En effet, suite à l'autorisation de Rome, la conférence épiscopale du Congo mandata, un an plus tard, sa Commission pour l'évangélisation, dirigée par le célèbre liturgiste congolais Laurent Mpongo, de préparer et de présenter un projet de « Rite zaïrois de la messe » plus élaboré²⁴². Le texte ainsi préparé fut soumis en 1973 pour approbation à la Sacrée Congrégation du Culte divin. Un an plus tard, la Conférence des évêques du Congo reçut l'autorisation d'expérimenter *Le Rite zaïrois de la célébration eucharistique* à l'échelle nationale congolaise. Rome réitéra cependant sa préoccupation de sauvegarder l'intégrité de l'*Ordo Missae* de 1969²⁴³ et de maintenir la corrélation entre le Missel romain et les aménagements locaux du Congo. La Commission épiscopale de l'évangélisation fit une révision du texte et publia *Vers une messe africaine*, un document qui comportait le déroulement complet du *Rite zaïrois de la*

²³⁹ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 214.

²⁴⁰ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 214.

²⁴¹ Ce qui s'appelle aujourd'hui la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, est née de la fusion en 1984 de deux congrégations autonomes : d'un côté, la Sacrée Congrégation pour le culte divin (qui vient de la Sacrée Congrégation des rites); de l'autre côté, la Congrégation pour la discipline des sacrements. En réalité la fusion avait lieu en 1975 sous Paul VI; elle s'appelait d'abord Congrégation pour les sacrements et le culte divin.

²⁴² Voir à ce sujet COMMISSION DE L'ÉVANGÉLISATION, *Le Rite zaïrois de la célébration eucharistique. Texte ad experimentum*, Kinshasa, 1973; MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 214.

²⁴³ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 214.

célébration eucharistique et en indiquait trois axes principaux : la fidélité à la dimension évangélique, à la nature essentielle de l'Église et de sa liturgie romaine, et à la tradition culturelle et religieuse africaine²⁴⁴.

En troisième lieu, Jean Mpisi mentionne l'influence sur le « rite congolais » de « la messe dite de Ndzon-Melen »²⁴⁵. Il s'agit en fait d'un projet de rite eucharistique camerounais initié par le père Paul Abega, alors curé de la paroisse Saint Paul de Ndzon-Melen²⁴⁶, et soutenu notamment par le célèbre jésuite Angelbert Mveng²⁴⁷. Mpisi montre que le « rite congolais » s'est grandement inspiré en ses débuts du rite camerounais « Ndzon-Melen », singulièrement dans l'élaboration de la longue prière eucharistique qui établit un dialogue entre les éléments de la révélation chrétienne et ceux de la vision cosmologique africaine.

Enfin, Jean Mpisi souligne l'influence sur le « rite congolais » d'une prière africaine, appelée *Prière eucharistique africaine*, élaborée par l'*Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa* (AMECEA), fondée en 1961 - comprenant essentiellement des pays anglophones : Kenya, Malawi, Ouganda, Éthiopie, Soudan, Tanzanie, Zambie et les Seychelles. Créé en 1969 par l'institut pastoral de l'AMECEA, dans la mouvance de la réforme liturgique initiée par la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* et de la promulgation de l'*Ordo Missae* de 1969, cette prière eucharistique reçut un accueil favorable dans la plupart des pays anglophones de l'Afrique et fut même abondamment traduite et « adaptée », selon les usages locaux, dans plusieurs langues régionales africaines. Devenu un instrument liturgique à la portée des Églises locales, cette prière, qui fait grande place aux valeurs, aux traditions, à

²⁴⁴ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 215; voir aussi CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989, p. 195.

²⁴⁵ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 215.

²⁴⁶ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 215. Pour plus de renseignement sur la « Messe de Ndzon-Mele », voir Paul ABEGA, « L'expérience liturgique de Ndzon-Melen », dans *Telema*, 4, (1970), p. 50-51; Paul ABEGA, « Liturgical Adaptation » dans Edward FASHOLÉ-LUKE, Richard GRAY, Adrian HASTINGS et Godwin TASIE, *Christianity in Independent Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1978, p. 630. On lira par ailleurs avec intérêt: A. SHORTER, « Liturgical Creativity in East-Africa » dans *Omnis Terra*, 12, no 90 (1978), p. 176-177.

²⁴⁷ Artiste, théologien, littéraire et historien, le jésuite Angelbert Mveng a soutenu ce projet. On lira avec intérêt son livre *Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris 1964, voir Angelbert MVENG, *Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, 1964.

l'imaginaire socio-culturel et à la particularité des modes africains de communication, ouvre déjà largement un espace pour une célébration de type africain²⁴⁸.

Comment évaluer les éléments de la thèse de Jean Mpisi ? Sans doute que cette thèse a le mérite de retracer les étapes et les éléments en jeu dans l'élaboration, le développement et la fixation liturgique du « rite congolais » de l'Eucharistie. On ne doit cependant pas oublier de souligner le rôle prépondérant joué par Malula dans sa création. Pour le démontrer, il suffit de remonter en 1960 à une entrevue donnée par ce dernier à la revue *Fede et Civiltà*, des pères xavériens. Dans ce texte, Malula est présenté comme l'« une des personnalités plus en vue du clergé congolais » ayant déjà « à son actif certaines réalisations d'adaptation liturgique à la culture bantu »²⁴⁹. Aussi dans cette même entrevue, il a tenu l'affirmation suivante : « Du point de vue liturgique, l'adaptation, à part quelques tentatives sporadiques, est à un point mort. Avec un renouvellement liturgique, nous espérons que les portes de l'Église s'ouvriront et que nous pourrons commencer à louer Dieu avec nos chants et avec nos instruments de musique »²⁵⁰. Comme l'attestent abondamment les écrits de Guy Mosmans²⁵¹, ancien secrétaire général de l'épiscopat congolais, l'ombre de cette déclaration de Malula ainsi que celle de sa conférence donnée à Bruxelles en 1958 planeront de manière insistante sur la VI^e assemblée plénière de l'épiscopat congolais et auront finalement un impact considérable sur la création du rite congolais. En fait, il montre que l'épiscopat du Congo, constitué à l'époque essentiellement des évêques belges, n'est pas resté insensible à l'appel de Malula en faveur d'une réforme en profondeur de la liturgie. Parmi les dix points inscrits à l'ordre du jour de cette assemblée, dont le thème était *L'Église à l'aube de l'indépendance*²⁵², figuraient l'accent porté sur la pastorale de présence et le rejet de la pastorale d'institution, l'importance de définir l'Église à partir des

²⁴⁸ À ce sujet, on lira avec intérêt MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 165-166; SHORTER, « Liturgical Creativity in East-Africa », p. 176.

²⁴⁹ « Assimilation ou surimposition. Entrevue avec Mgr Joseph Albert Malula », dans *OCM*, vol. 3, p. 35.

²⁵⁰ « Assimilation ou surimposition », p. 37.

²⁵¹ Voir notamment Guy MOSMAN, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, 1961. Dans ce livre, l'auteur accorde une place très importante aux principales thèses de la conférence de Malula à Bruxelles.

²⁵² Voir *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo*, Léopoldville, 1960-1961.

communautés chrétiennes vivantes avec un accent particulier sur l'« adaptation » en liturgie, et l'urgence de redéfinir les relations entre l'Église et l'État. En ce qui concerne la liturgie, les évêques avaient pris conscience que les formes de vie liturgiques de l'Église restaient encore étrangères à l'expérience existentielle du peuple congolais. Ils en appelaient ainsi à une « adaptation en profondeur » dans ce domaine²⁵³.

Au-delà de cette thèse de Jean Mpisi, nous pensons que, dans le but de poursuivre et d'enrichir la réflexion sur cette question, il est important de prendre en considération deux autres éléments majeurs ayant directement contribué à la création de ce « rite ». Le premier est la participation de Malula à la commission conciliaire liturgique ayant élaboré la Constitution *Sacrosanctum Concilium*. Le second est le saisissement par lui de l'importance de l'Eucharistie comme un des éléments constitutifs de l'Église locale. Analysons les deux éléments.

3. 3. L'arrière-plan conciliaire comme fondement ultime du « rite Congolais »

Le concile Vatican II représente un grand mouvement de réforme pour l'Église en sorte que l'idée même d'un rite de l'Eucharistie chez Malula en résulte largement. Sans le concile, sans l'effort qui l'a préparé, ce dernier n'aurait peut-être pas pensé d'imaginer une liturgie propre à l'Église locale de Kinshasa. On sait que les déplacements liturgiques ayant abouti à la réforme du concile Vatican II ont commencé bien avant sa convocation. Avant le concile, il suffit en effet de penser, par exemple, au mouvement liturgique initié par le bénédictin Dom Lambert Beaudouin, considéré comme l'un des précurseurs en ce domaine²⁵⁴. On peut aussi évoquer, dans cette mouvance, l'encyclique *Mediator Dei*

²⁵³ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, « Apostolat liturgique – Adaptation du culte », dans *Actes de la VI^e assemblée plénière de l'épiscopat de Congo*, Léopoldville, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1961, p. 362-363.

²⁵⁴ On lira avec bénéfice la récente publication sur Dom Lambert Beaudouin; voir J. MORTIAU et R. LOONBEEK, *Dom Lambert Beaudouin. 1873-1960, visionnaire et précurseur*, Paris, Cerf, 2005.

(1947) du pape Pie XII²⁵⁵ et son discours prononcé en conclusion des travaux du premier Congrès international de liturgie pastorale d'Assise, le 22 septembre 1956²⁵⁶, dans lequel il présente la liturgie comme à la fois une action du Christ et de l'Église entière. Même si cette encyclique concevait et promouvait encore l'usage du latin comme langue liturgique et signe de l'unité de l'Église, elle laissait néanmoins la porte ouverte à l'usage des langues vernaculaires. Dans l'encyclique, *Musicae Sacrae Disciplina*²⁵⁷ (1955) puis dans l'*Instruction sur la musique et la liturgie* de 1958 du pape Pie XII, l'usage des langues vernaculaires est non seulement toléré mais recommandé, particulièrement en « pays des missions »²⁵⁸.

Du côté de l'Afrique, particulièrement du Congo, Malula évoque l'exemple de quelques courants, certes minoritaires, mais qui dès les années 1930 ont eu une influence non négligeable sur le mouvement du renouveau liturgique. Il mentionne la traduction des chants religieux et des prières latines et flamandes en langues vernaculaires congolaises²⁵⁹. Il ne manque pas d'évoquer sa propre contribution en ce domaine: « [...] c'est nous-mêmes qui, comme jeune curé de la paroisse Christ-Roi de 1954 à 1959, avons eu l'audace de donner la première chiquenaude au mouvement liturgique africain par des chants et une messe en lingala composée par nous-même »²⁶⁰. En clair, Malula était de façon anticipative au centre névralgique du mouvement du renouveau liturgique qui s'amorçait au Congo. Au sujet de l'effervescence liturgique entourant le concile, on peut dire qu'en Afrique elle ne fut nulle part ailleurs aussi nerveuse et aussi sérieuse qu'au Congo de Malula.

Donc, par sa participation au concile Vatican II, Malula a pris conscience de façon claire et totale de la grande mutation liturgique en préparation. Le chapitre premier de *Sacrosanctum Concilium*, à

²⁵⁵ PIE XII, « L'Encyclique *Mediator Dei. De sacra Liturgia* du 20 novembre 1947, dans AAS, 39 (1947), p. 528-529.

²⁵⁶ PIE XII, « Allocution aux participants du premier Congrès international de liturgie pastorale d'Assise, le 22 septembre 1956 », dans *Documentation Catholique* (1956), p. 1286.

²⁵⁷ PIE XII, « L'Encyclique *De musicae sacrae Disciplina* du 25 décembre 1955 », dans AAS, 39 (1956), p. 5-55.

²⁵⁸ En effet, l'*Instruction sur la musique et la liturgie* (1958) parle de « Missions étrangères ». L'allusion est naturellement faite à ce qu'on appelait jadis « pays des Missions ».

²⁵⁹ Voir MALULA, « Esquisse de l'itinéraire du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 120-121.

²⁶⁰ MALULA, « Esquisse de l'itinéraire du peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880 à 1980) », p. 122.

l'élaboration du quel il a grandement participé, pose les bases de l'ensemble de la constitution. Aussi rappelle-t-il que le mystère pascal est source de la vie ecclésiale, laquelle se continue et se réalise dans la liturgie²⁶¹. L'Eucharistie occupe dans l'action liturgique et dans la vie chrétienne la première place : elle en est la source, le centre et le sommet²⁶². En d'autres termes, l'existence même de l'Église trouve son fondement, sa signification et son sens dans l'Eucharistie, en tant que celle-ci est l'actualisation du mystère de la mort et de résurrection du Christ. En outre, *Sacrosanctum Concilium* souligne que la liturgie est tout autant rencontre du Christ agissant lui-même dans son Église qu'attente active de sa venue dans la gloire. D'où l'encouragement du concile à une participation plus active, consciente et fructueuse du peuple de Dieu tout entier à l'action liturgique.

Durant sa participation à la première session du concile Vatican II sur la liturgie, Malula manifeste une grande préoccupation dans ses notes manuscrites : « [...] le problème se pose, remarque-t-il, sur l'adaptation de la liturgie de la messe, des sacrements et sacramentaires, de l'office divin, [de la] musique sacrée, [de l'] art au génie, à la mentalité, à la culture et à la sensibilité religieuse bantoue. Une traduction d'un texte latin ne touche que l'écorce de l'âme africaine bantoue, mais ne la pénètre pas. »²⁶³ Dès lors, pour Malula, tout effort visant à comprendre le problème de la liturgie est inséparable du langage. À ce sujet, Ghislain Lafont a vu juste, qui soulignait que « la réforme introduite par le concile Vatican II soit d'abord une réforme du langage »²⁶⁴. En effet, le vaste chantier de la réforme ouvert par Vatican II a concerné au premier plan le renouveau du langage liturgique. Bien loin d'un travail d'adaptation superficielle et d'amusante traduction du latin en langues vernaculaires, la préoccupation de Malula consistait essentiellement à reprendre en profondeur et dans un esprit critique les textes de la liturgie, de

²⁶¹ Voir *Sacrosanctum Concilium*, n° 5.

²⁶² Voir *Sacrosanctum Concilium*, n° 11-13; *Presbyterorum Ordinis*, n° 5; *Christus Dominus*, n° 30.

²⁶³ MALULA, « Le problème de la liturgie. Notes manuscrites pendant la première session du Concile Vatican II, 1962 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 262.

²⁶⁴ LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, p. 87.

telle sorte que, dans la fidélité à la tradition, ils puissent parler aux hommes et femmes contemporains situés dans leurs particularités humaines et culturelles²⁶⁵.

Aussi, au-delà de la réforme des rites, le projet du rite congolais est à ses yeux avant tout, théologiquement, un problème de l'élaboration d'une ecclésiologie de communion articulée autour du thème conciliaire de l'Église peuple de Dieu. On comprend dès lors pourquoi en 1969, dans une lettre pastorale, il engagea courageusement toutes les communautés paroissiales de Kinshasa à constituer un « groupe paroissial de recherche » dont l'objectif était de « procéder à une étude méthodologique et pratique des problèmes que soulève l'adaptation dans le domaine liturgique »²⁶⁶. Six ans après le lancement expérimental du projet du rite congolais, Malula déclarait fièrement: « Le nouveau rite zaïrois de l'Eucharistie célébré dans toutes les églises de notre diocèse depuis plus d'un an, a porté le témoignage de la volonté de notre Église d'être elle-même en intégrant les valeurs de notre peuple. Par la participation des laïcs à la liturgie, il montre que leur rôle dans l'Église n'est pas un vain mot »²⁶⁷. Dans une lecture qu'il fait de l'œuvre de Malula, le théologien Ignace Ndongala affirme que « L'agir liturgique qui s'est développé à Kinshasa [...] met en rapport le message (Écriture et tradition) et la situation, entendue comme ensemble d'éléments de la culture et de tout ce qui livre le sens de la vie et permet l'interprétation de l'existence »²⁶⁸. Ndongala souligne surtout le fait que le projet du rite congolais se situe à l'intersection des réorientations

²⁶⁵ En fait, comme on peut le voir, l'enjeu du problème se situe encore une fois de plus dans l'urgence d'articuler la conception universaliste de l'Église - dont l'usage du latin en est l'expression - et l'exigence des légitimes particularités culturelles et humaines des peuples africains. Le problème de la liturgie, écrit-il, ne consiste pas tant à « discuter sur des données de la foi [...] que de « rechercher la ou les meilleures formules pour communiquer la foi » ; voir MALULA, « Le problème de la liturgie », p. 262-263. Aussi, bien plus qu'une question de traduction des textes latins en langues vernaculaires, le problème de liturgie est une question de traduction la réalité révélée dans un langage accessible aux destinataires, car dit-il, « Une traduction d'un texte latin gardant l'ordonnement de la liturgie romaine nous amène jusqu'au vestibule de l'âme bantoue. Mais nous restons à l'extérieur » ; voir MALULA, « Le problème de la liturgie », p. 263.

²⁶⁶ « Groupe de recherche dans le domaine liturgique. Lettre du 10 décembre 1969 », dans *OCCM*, vol 4, p. 269.

²⁶⁷ MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et celle de Kinshasa devant la conférence épiscopale d'Allemagne, 1976 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 76-77. Sur le procédé complexe de la traduction, nous suggérons Paul RICOEUR, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

²⁶⁸ NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée, dimanche », p. 124; voir aussi le relation que Malula établit entre liturgie et spiritualité populaire du peuple, dans MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre (1880 à 1980) », dans *OCCM*, vol. 3, p. 120-121.

liturgiques et théologiques du concile et de celles plus locales amorcées par l'épiscopat congolais en 1961²⁶⁹.

Après le concile Vatican II, l'expression « réforme liturgique » a cédé progressivement le pas chez Malula à un besoin de renouveau en profondeur de la liturgie. Cette mutation s'est surtout opérée suite à la publication de différents documents²⁷⁰ du magistère, qu'il a lus et scrutés très attentivement. Parmi ces documents figurent principalement l'*Ordo Missae* de 1965, L'instruction *Musicae sacram sur la musique dans la liturgie* (1967), la deuxième Instruction *Tres abhinc annos sur la juste application de la Constitution sur la liturgie* (1967), l'*Ordo Missae* de 1969 et le *Missel romain* de 1970. Donc, outre la participation de Malula à la commission conciliaire sur la liturgie, il importe de mentionner l'impact de ces documents sur sa pensée. Puisqu'elles manifestaient, dans la mouvance de Vatican II, un besoin évident de révision, de réforme et de rénovation, il apparaît très clairement que les réorientations contenues dans ces documents, reprises par Malula dans le cadre de la *refiguration* de l'Église locale de Kinshasa, ont sans contredit informé son projet de création d'un « rite » de l'Eucharistie propre à son Église locale. Ainsi à Kinshasa d'abord dès 1970, ensuite dans le reste du Congo à partir de 1977, ce qui s'appelait très justement le « Rite congolais de la messe *cum populo* », et qui se célébrait comme un « rite propre », était entré dans une phase expérimentale²⁷¹.

Avant sa reconnaissance officielle et sa promulgation, à la demande insistante de Rome de concilier le « rite congolais » et le *Missel romain*, l'épiscopat du Congo avait proposé dans l'ordre de préférence trois titres : 1) « Rite zaïrois de la célébration eucharistique », 2) « Rite de la célébration

²⁶⁹ Il s'agit du projet séminal de la promotion des ministères laïques et de la décentralisation de l'Église avec le développement de petites communautés chrétiennes de proximité; voir NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée, dimanche », p. 120.

²⁷⁰ Dans la longue liste d'autres documents du Magistère qui ont particulièrement retenu l'attention de Malula, on notera : *Les Directives pratiques sur la liturgiques suivant Inter oecumenici* (1964), l'*Ordo Missae* de 1965, la *Note pastorale sur le chant et la musique dans la messe* (1965), *Le renouveau liturgique et la disposition des églises* (1965), *L'Encyclique Mysterium fidei* (1965), *L'instruction Musicae sacram sur la musique dans la liturgie* (1967), la *Deuxième Instruction Tres abhinc annos sur la juste application de la Constitution sur la liturgie* (1967), l'*Ordo Missae* de 1969, le *Missel romain* de 1970 et la *troisième Instruction pour l'application exacte de la Constitution sur la liturgie* (1970).

²⁷¹ Voir NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée, dimanche », p. 124

eucharistique pour les Églises du Zaïre », 3) « Rite romano-zaïrois de la célébration eucharistique ». Il est à noter que le troisième titre était proposé par la Congrégation pour le Culte divin. Finalement, c'est en 1988, par le décret *Zairensium diocesum*, que la Congrégation promulguait le *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*²⁷². Le texte de ce que, au Congo et ailleurs dans le monde, on appelle communément « Rite zaïrois » ou « Rite congolais » était définitivement confirmé, après plus de quinze années d'intenses vagues de tractations entre le Saint-Siège et les Églises du Congo. On remarquera toutefois que dans ce titre définitif « imposé » par la Congrégation du culte divin, il n'est pas fait mention du terme « Églises ». Aussi, la Congrégation a-t-elle préféré mettre l'accent sur la « romanité » de ce rite. En fait, conformément à l'esprit du Code de l'Église de 1983, la Congrégation romaine a préféré l'emploi du terme juridique de « diocèses » au lieu de la notion théologique de « Églises locales ».

Compte tenue de toutes ces considérations, nous croyons que l'affirmation de Laurent Monsengwo, mentionnée plus haut, selon laquelle Malula a été l'un des principaux artisans du « rite congolais » doit se comprendre comme suit : c'est sous sa houlette que l'impulsion initiale du renouveau liturgique au Congo a été mise en branle de façon concrète. Cette affirmation permet de souligner que le « rite congolais » est né d'une pratique, d'une expérience et non pas d'abord d'un discours même s'il a fallu une réflexion pour le justifier et le construire. Malula en a soutenu et encouragé les premières expérimentations dans l'Église locale de Kinshasa bien avant qu'elles ne fussent « assumées, complétées, amendées et mises au point par le Père Laurent Mpongo, secrétaire de la Commission Épiscopale de l'Évangélisation [...] »²⁷³ De ce point de vue, on peut dire sans craindre d'être contredit que ce rite, appelé communément « rite du cardinal Malula »²⁷⁴, lui est relié par un rapport d'engendrement. Il en est l'initiateur

²⁷² CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989.

²⁷³ MONSENGWO, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre », p. 57. Théologien congolais et secrétaire de la commission épiscopale congolaise de l'Évangélisation, Laurent Mpongo participa activement à l'élaboration théorique du rituel du Rite congolais, voir M. M. MPONGO, « Évangélisation et liturgie », dans *Telema*, 2 (1976), p. 5-14.

²⁷⁴ En effet Ndongala note qu'à Kinshasa, tout comme partout au Congo, ce rite est communément appelé « rite du cardinal Malula », voir NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée, dimanche », p. 124.

dans ce sens qu'il représente la figure centrale et fondatrice de son élaboration, l'ayant accompagné dans le temps.

Nous avons jusque-là cherché à comprendre les origines du « rite congolais » et le rôle joué par Malula dans son déploiement, il nous manque encore une dimension importante pour mieux le comprendre: comment s'inscrit-il dans la vie de l'Église locale de Kinshasa?

3. 4. Le « rite congolais » de l'Eucharistie comme élément constitutif de l'Église locale de Kinshasa

Ignace Ndongala est le théologien qui semble avoir produit l'esquisse d'analyse théologique la plus lucide et la plus pertinente sur la relation entre le « projet de Malula » de création d'un « rite » propre et l'engendrement de l'Église locale de Kinshasa comme l'Église en un lieu. Dans *Eucharistie, assemblée, dimanche : l'expérience de l'Église de Kinshasa*²⁷⁵, il montre que l'élaboration de ce « rite » obéit à un impératif ecclésiologique : celui de l'inscription de l'Église en un lieu. En effet, en 1970, en collaboration avec ses deux vicaires auxiliaires, Malula engagea l'Église locale de Kinshasa dans la voie d'un immense projet de renouveau missionnaire et pastoral. Le document *Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales*, auquel nous avons plusieurs fois fait référence dans la présente recherche, représente à ce sujet un tournant majeur dans la mesure où il envisage une redéfinition en profondeur de l'Église à partir de cinq axes²⁷⁶ : à partir de 1) la notion centrale du « peuple de Dieu » ; 2) l'Église comprise « comme une communauté au service du monde » ; 3) la dignité baptismale de tous les membres du peuple de Dieu comme fondement de la participation de tous à la mission ; 4) l'Église locale de Kinshasa définie comme manifestation de l'Église de Dieu. Enfin (5), pour la première fois, la vie de l'Église locale de Kinshasa est

²⁷⁵ NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée, dimanche », p. 117-130.

²⁷⁶ MOKE Motzury, « Synode de l'Église de Kinshasa. L'état actuel de réalisation des options pastorales fondamentales de l'archidiocèse », dans *Telema*, 50 (avril-juin 2, 1987), p. 67-74.

imaginée en terme de « petites communautés chrétiennes » à l'intérieur de communautés paroissiales. L'Eucharistie y est le centre, la source et le sommet.

Donc, devant les grandes mutations sociales, économiques, démographiques et culturelles auxquelles la ville de Kinshasa était appelée à faire face au tournant de 1970, Malula procéda en une restructuration en profondeur de la vision de l'Église avec, pour horizon structurant, la notion théologique de la communauté ecclésiale vivante (CEV), connue surtout à Kinshasa sous le nom de *masanga*, littéralement en langue *lingala* : « petites communautés ». Conscient que les *masanga* représentent des lieux par lequel le Christ ressuscité peut s'exprimer comme présent et agissant, et aussi comme le moyen par lequel l'Église confronte la vie quotidienne des hommes et des femmes, Malula insista sur le fait que l'Église de Kinshasa doive redécouvrir et favoriser la naissance de ces réelles communautés par appartenance où la référence chrétienne peut se vivre et s'exprimer pleinement. Elles constituent donc les plus petits pôles de la vie ecclésiale diocésaine²⁷⁷. À cet effet, leur émergence au niveau le plus bas de l'Église en font des lieux où se définit de manière concrète l'identité de l'Église comme peuple de Dieu et comme communauté d'hommes et de femmes historiquement située, présente et ouverte au monde, engagée dans leurs luttes pour l'avènement d'une humanité plus juste.

Toujours selon Ignace Ndongala, dans une dynamique de redéfinition de l'Église à partir de la réalité locale, l'Église de Kinshasa « a développé une pratique eucharistique qui établit un lien entre la célébration et la vie des *masanga* : le rite zaïrois de la messe »²⁷⁸. En d'autres termes, continue-t-il, « la célébration eucharistique, telle qu'elle se déploie dans le rite zaïrois de la messe, vérifie l'affirmation selon laquelle l'Eucharistie manifeste l'Église locale »²⁷⁹. Donc, pour l'auteur, la création par Malula du « rite congolais » obéit à la définition que Vatican II donne de l'Église locale, à savoir le lieu où la vie communautaire est structurée par la célébration eucharistique. En ce sens, le « rite congolais » manifeste

²⁷⁷ Voir NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée et Dimanche », p. 121.

²⁷⁸ NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée et Dimanche », p. 124.

²⁷⁹ NDONGALA MADUKU, « Eucharistie, assemblée et Dimanche », p. 125.

l'Église locale de Kinshasa dans son niveau le plus bas, c'est-à-dire dans la vie des petites communautés chrétiennes qui, en retour, participent à la vitalité des communautés paroissiales et, en conséquence, de la communauté diocésaine tout entière.

Il convient de poursuivre la réflexion sur la relation entre Eucharistie et Église locale par l'apport sur cette question de deux théologiens français, Hervé Legrand et Ghislain Lafont. Voyons tout d'abord la contribution de Hervé Legrand. Dans *La réalisation de l'Église en un lieu*, il souligne que « l'Eucharistie montre que l'Église est nécessairement locale et nécessairement communion d'Églises »²⁸⁰. Selon lui, en effet, puisque l'eucharistie se réalise nécessairement dans l'Église locale, celle-ci manifeste en un lieu l'unique Église de Dieu, sainte, catholique et apostolique. Donc, à travers l'Eucharistie célébrée dans chaque Église locale, particulièrement présidée par l'évêque diocésain, le peuple de Dieu rassemblé est en vérité l'unique Église de Dieu. Cependant, lorsqu'une Église locale célèbre l'Eucharistie, elle ne le fait pas de manière exclusive et isolée, mais toujours en communion avec les autres Églises locales.

Puisque l'Eucharistie manifeste l'Église de Dieu en un lieu, Ghislain Lafont tire, pour sa part, la conséquence qui suit :

Il devrait donc pouvoir revenir aux évêques de définir la pratique liturgique la plus adaptée à leur peuple [...] Mais on ne voit pas, à se placer au point de vue théologique et ecclésiologique, ce qui pourrait empêcher un évêque de faire rédiger, par exemple une prière eucharistique correspondant à une situation précise de son Église, ou d'emprunter un texte rédigé ailleurs et qui lui semble pertinent dans le cadre de la pastorale actuelle, de modifier une traduction, etc. En effet, si la liturgie est la prière de la communauté locale, il importe que les textes et les gestes qui la constituent soient vraiment porteurs de cette prière²⁸¹.

Or, c'est précisément dans cette optique qu'il convient de situer l'engendrement par Malula d'un rite spécifique aux Églises du Congo. La naissance de ce rite répond en fait à une exigence théologique et ecclésiologique de renouvellement en profondeur du langage liturgique afin de le rendre apte à rencontrer l'imaginaire collectif et l'expérience socio-culturelle des hommes et femmes appartenant à une Église

²⁸⁰ LEGRAND, « La réalisation de l'Église en un lieu », p. 165.

²⁸¹ LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, p. 228.

locale. À ce sujet, Ghislain Lafont pense d'ailleurs que « la liturgie universelle devrait déboucher sur les liturgies particulières »²⁸². En d'autres termes, puisque l'identité chrétienne se constitue à partir de l'Eucharistie, comprise comme l'actualisation de l'événement fondateur de la Pâque du Christ, il y a urgence que l'engendrement de nouvelles formes liturgiques - afin de mieux traduire ce mystère et de le rendre réellement présent et actuel -, permette à la mémoire de la communauté concernée de trouver un ancrage dans son histoire contemporaine. Or ce travail de renouvellement de l'expression liturgique n'est pas possible sans une reprise théologique critique où le récit de l'événement fondateur est appelé à être actualisé (raconté) dans un langage audible et crédible, à travers des rites signifiants et des symboles qui donnent réellement à penser.

3. 5. Réflexion théologique sur le « rite congolais » de l'Eucharistie

Nous mènerons cette réflexion en trois temps. Tout d'abord, nous relèverons les acquis de ce rite. Ensuite, nous en indiquerons les limites. Enfin, nous dégagerons à grands traits les tâches futures.

3. 5. 1. Les acquis du « rite congolais » de l'Eucharistie

Le tout premier acquis le plus significatif du rite congolais de l'Eucharistie est sans aucun doute la compréhension de la célébration à partir de la catégorie « mystère-histoire ». En effet, en tant qu'événement, le Mystère touche l'expérience historique des femmes et hommes situés dans le temps et dans l'espace. Les prières dont est tissé le « rite congolais » sont l'expression du langage de foi du peuple chrétien dans sa relation à Dieu. En ce sens, il représente une médiation symbolique d'une expérience

²⁸² LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, p. 177.

humaine et confère à celle-ci une lisibilité à travers les signes, les règles et les normes. Le deuxième acquis est une conséquence de l'affirmation conciliaire selon laquelle la liturgie est source de renouvellement de la vie du peuple de Dieu. Le « rite congolais » de l'Eucharistie accorde une place importante à l'assemblée. Le peuple de Dieu tout entier est sujet ecclésial de la liturgie. Il se présente dans cette perspective comme l'expression des déplacements liturgiques, d'une célébration figée et cléricale, vers une célébration participative. Un troisième aspect intéressant à relever est l'importance accordée au corps²⁸³. Par ce « rite », déclare Malula, le peuple « prie en Africain avec son âme et son corps; il a appris à s'exprimer devant Dieu en Africain, à rencontrer Dieu d'une façon personnelle et communautaire d'une manière vivante et vivifiante »²⁸⁴. Il ajoute : « Le rite zaïrois de la messe où vibre toute la sensibilité religieuse africaine avec des chants religieux [...] composés par des autochtones eux-mêmes, constitue un réel progrès dans l'intelligence et l'enracinement du message dans l'âme africaine [...] »²⁸⁵.

La compréhension du corps humain comme ce par quoi nous nous rendons présent au monde et aux autres est une donnée fondamentale de l'anthropologie africaine. Cette présence au monde apparaît par des gestes, des attitudes, des postures, des paroles, des mots²⁸⁶. Ainsi la parole cherche non seulement à y être entendue, mais vue, touchée et habitée par le corps. Puisque la liturgie a pour visée fondamentale la communication du don gratuit de Dieu et l'entrée dans le mystère de la Pâque du Christ, et parce que, comme le souligne Malula, elle est « le lieu privilégié de la rencontre entre Dieu et l'homme, lieu qui devient le miroir de Dieu et de l'homme »²⁸⁷, cette relation se vit grâce à des mots, des signes, des gestes, des attitudes corporelles, spirituelles, des objets, etc. Ces registres de l'existence humaine visent à s'inscrire dans le corps même de chaque croyant et croyante. Ainsi dans le rite congolais, le corps est non

²⁸³ Voir François KABASELE LUMBAYA, *Le christianisme et l'Afrique : une chance réciproque*, p. 80-86 ; à propos de la place de la sensibilité dans la spiritualité chrétienne, voir André DARTIGUES, « Théologie et esthétique », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 2 (avril-juin), p. 105-110 ; Michel HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 135-236.

²⁸⁴ « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », p. 109.

²⁸⁵ MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 123.

²⁸⁶ Voir KABASELE LUMBAYA, *Le christianisme et l'Afrique : une chance réciproque*, p. 105-106.

²⁸⁷ MALULA, « Préface », dans KABASELE Lumbaya, *Alliances avec le Christ en Afrique*, p.13.

seulement un espace de communication et d'accueil; il est surtout le lieu privilégié où le Verbe fait chair se manifeste à nous. Donc, bien loin d'une attitude volontariste et d'une somme de rites à accomplir, l'expression corporelle relève d'un élan intérieur qui se traduit naturellement par des attitudes. Elle jaillit du dedans comme l'expression d'une âme habitée charnellement. Il s'agit en fait d'une disposition à la fois intérieure et extérieure. On soulignera dans cette perspective l'importance accordée aux actions rituelles qui, dans le rite congolais, accompagnent la Parole : chants, acclamation, dialogue, silence...²⁸⁸

L'une des caractéristiques de la célébration de l'eucharistie selon le « rite congolais » est la place accordée à la danse liturgique comme langage et expression de la foi de l'assemblée. Dans l'un des écrits de Malula sur ce sujet, on remarquera le lien qu'il établit entre la danse corporelle et le mystère pascal de la résurrection de la chair :

Notre corps promis à la résurrection finale, doit déjà sur cette terre participer à la louange du Père par le Fils dans l'Esprit. Pour nous Africains surtout, la danse fait partie essentielle de toute grande manifestation de la vie. Cependant, tous nous devons être conscients que la danse pendant les célébrations liturgiques doit constituer un acte liturgique. On ne danse pas pour le fait de danser. Nous devons encore faire doublement attention au fait que la danse liturgique soit une manifestation corporelle de notre foi et donc qu'elle doit se différencier de toute autre forme de danse profane [...]. Les mouvements rythmiques du corps doivent répondre à un cadre esthétique²⁸⁹.

Puisque la personne humaine entière est promise au passage du mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ, le langage corporel devient l'expression du lien de l'esprit et du corps. Cependant, précise Malula, il est dans la nature du rite liturgique que la geste corporel soit « stylé » par rapport à ceux de la vie courante. Car les gestes liturgiques ne sont pas seulement des gestes de la vie ordinaire (par exemple simplement pour l'hygiène, l'alimentation...); ils sont au contraire posés de manière à signifier le sens pascal investi dans notre chair par la résurrection du Christ.

²⁸⁸ Sur le contenu et la structure du rite congolais de la messe, voir annexe F.

²⁸⁹ MALULA, « Communiqué notifiant l'installation des six premiers bakambi », dans *OCCM*, vol. 6, p. 195.

Parmi les autres acquis du « rite congolais », rappelons le fait que pour Malula, ce rite constitue « un droit le plus strict »²⁹⁰ du peuple congolais et de « notre patrimoine culturel »²⁹¹. On pense ici à l'une de ses déclarations les plus retentissantes : « Le peuple de Dieu qui est au Zaïre, en tant qu'Église particulière, a le droit d'avoir un rite propre à lui et personne ne peut lui contester ce droit »²⁹². Dans une critique à peine voilée du rite congolais, le cardinal Joseph Ratzinger, depuis pape Benoît XVI, écrivait : « Je trouve aventurée l'idée qu'on puisse pour ainsi dire du jour au lendemain créer des liturgies missionnaires à coups de décisions prises par des conférences épiscopales et reposant elles-mêmes sur des expertises professorales »²⁹³. Le moins que l'on puisse dire en réaction à cette critique c'est que le rite congolais n'est pas né du zèle intempestif d'un individu ni d'un groupe d'individus. Sans être par ailleurs le fruit d'un « romantisme »²⁹⁴, il est né de l'intelligence de la foi de tout un peuple. À ce titre, il en est l'expression. Malula l'exprime très bien : « Ce rite est maintenant une composante naturelle de la célébration eucharistique au Zaïre. On ne peut plus penser l'Église au Zaïre sans rite zaïrois de la messe »²⁹⁵. L'expression « patrimoine culturel » évoque chez lui l'idée que la célébration eucharistique en « rite congolais » fait partie du quotidien des Églises locales du Congo. À Kinshasa, dans la quasi-totalité des paroisses, la messe dominicale est célébrée selon le rite congolais. À ceci, il faut ajouter que la célébration selon le rite congolais fait ressortir un aspect important de l'Église comprise comme communion : ce rite met en évidence l'articulation harmonieuse et la réciprocité heureuse des services et des ministères à l'intérieur du peuple de Dieu, égal en dignité. Enfin, conformément au concile Vatican II qui définit l'Eucharistie comme un des éléments structurant de l'Église locale et un des lieux de l'expression

²⁹⁰ « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII, 1982 », p. 109.

²⁹¹ « Nigrizia », dans *OCCM*, vol. 2, p. 132-133. Voir aussi « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », p. 109; « Présentation de l'Église du Zaïre et de celle de Kinshasa », p. 76-77 ; « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 123.

²⁹² « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », p. 108.

²⁹³ Joseph RATZINGER, *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin*, trad. par Simone WALLON, Paris, Téqui, 1985, p. 79.

²⁹⁴ RATZINGER, *La célébration de la foi*, p. 78.

²⁹⁵ « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », p. 109.

de sa responsabilité, le rite congolais confère aux Églises locales du Congo la qualité théologique d'Églises responsables, c'est-à-dire d'acteurs de droit et d'initiative dans l'expression liturgique de la foi.

3. 5. 2. Les limites du « rite congolais »

Nous soulignerons trois limites principales. La première concerne la réception de ce rite au Congo. Même si Malula se prévaut d'affirmer qu'« on ne peut plus penser l'Église du Zaïre sans rite zaïrois de la messe »²⁹⁶ et que « la question du rite zaïrois de la messe est pour nous une question de droit »²⁹⁷, il reste que dans la réalité très peu d'Églises locales au Congo se sont effectivement prévalu de ce « droit », pourtant acquis chèrement. La deuxième limite évidente concerne l'appellation et le contenu de ce rite. Approuvé par Rome le 30 avril 1988, sous le nom quelque peu étrange de « Missel romain pour les diocèses du Zaïre », ce qui était perçu auparavant comme « un rite congolais de la messe *cum populo* » s'est vu imposer plusieurs restrictions romaines. Ainsi quand bien même le décret de sa promulgation rappelle très justement que la demande des Églises locales du Congo répondait à l'exigence d'une « meilleure participation à la célébration de l'Eucharistie »²⁹⁸ et au désir « d'adapter l'*Ordo Missae* aux mœurs et au génie du peuple qui leur est confié »²⁹⁹, ce document rappelle néanmoins avec insistance qu'il s'agit surtout de la prise en compte « des éléments [de la culture africaine] susceptibles d'être intégrés dans la Sainte liturgie »³⁰⁰. Le décret insiste aussi sur le fait que cette liturgie est « une nouvelle structure des rites » *introduite* « dans la liturgie de la messe, restant sauve l'unité fondamentale du rite romain »³⁰¹.

²⁹⁶ « Nigrizia », p. 133.

²⁹⁷ « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », p. 108.

²⁹⁸ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Décret *Zairiensium diocesum* », dans CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989, p. 5.

²⁹⁹ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Décret *Zairiensium diocesum* », p. 5.

³⁰⁰ CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Décret *Zairiensium diocesum* », p. 5.

³⁰¹ CONGRÉGATION PRO CULTU DIVINO, « Décret *Zairiensium diocesum* » dans CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989, p. 5. Dans la présentation de ce

Cependant, l'imposition du terme « romain » dans le titre de ce Missel manifeste clairement la tendance vaticane à l'universalisme uniformisant et la volonté de disqualifier et de méconnaître les légitimes diversités culturelles et humaines qui caractérisent les Églises locales. Pour reprendre les mots du théologien Jean-Marc Ela, tout se passe en effet « comme si l'on ne proposait que quelques adaptations à l'intérieur d'un cadre juridique inchangé »³⁰². Cette tendance est suggérée non seulement dans le nom imposé à cette liturgie, mais aussi dans la forme exigée de sa présentation. Ainsi, dans ce document, qui comprend au total 188 pages, on n'est pas surpris de constater qu'il y a presque autant de pages consacrées aussi bien à la présentation générale du *Missel Romain* (57 pages), placée en introduction, qu'au texte proprement dit du *Missel romain pour les diocèses du Congo* (59 pages)!

Derrière la décision de la Congrégation pour le culte divin d'imposer un nom romain et d'encadrer l'agir liturgique des Églises locales du Congo, apparaît le vieux réflexe de résister à tout ce qui pourrait se présenter dans l'Église comme une érosion de la catholicité ou, dans ce cas, comme une menace du « centralisme romain ». D'où le renforcement de l'autorité centralisatrice. On doit cependant déplorer les effets néfastes d'un tel réflexe. En effet, outre l'arrachement des peuples congolais à leur enracinement humain et socio-culturel, à leur mémoire, à leur mode d'être et de penser, tout se passe comme si les Églises locales ne peuvent être catholiques et faire partie de l'Église entière que par l'adoption de la « romanité ». Contre cette tendance universaliste, la mise en garde ci-après de Malula acquiert une résonance hautement prophétique : « Nous sommes tous envoyés pour prêcher Jésus-Christ, non pas pour être les propagandistes de la 'romanité' »³⁰³.

Missel, on peut lire que son élaboration est le résultat d'un « rapport étroit entre ce Missel et le Missel Romain »; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989, p.3.

³⁰² ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 409.

³⁰³ MALULA, « L'Évêque africain », p. 98-99. Lors de sa première visite au Congo en 1980, le pape Jean-Paul II fut invité par le cardinal Malula à présider l'Eucharistie selon le rite congolais. Le pape refusa de s'incliner à l'invitation. Lors de sa deuxième visite, prenant prétexte de la béatification d'une martyre congolaise, le cardinal Malula le mit cette fois au défi de présider l'Eucharistie selon ce rite. Il importe de le souligner que c'est à contre cœur que le pape accepta de s'exécuter.

Quant à son contenu, ce Missel a gardé quelques traits distinctifs intéressants: une place particulière est, par exemple, accordée à la mémoire africaine avec l'invocation des ancêtres, la forme liturgique dialogique, la reprise dans la prière eucharistique des éléments cosmologiques et anthropo-sociologiques empruntés aux traditions africaines. S'y trouve également articulé théologiquement le rapport entre l'histoire du salut et la reprise chrétienne de l'imaginaire africain³⁰⁴. Mais, passé au peigne fin par Rome, l'originalité de cette célébration s'en est trouvée diluée dans un réflexe de centralisme romain; ce qui en fait une célébration substantiellement proche du *Missel romain*. Considéré sous cet angle, ce missel a davantage la forme d'une nième prière eucharistique du *Missel romain* que celle d'un véritable rite de l'Eucharistie³⁰⁵ ayant une organisation propre.

Une dernière limite concerne la présence d'un nombre impressionnant de mots latins dans le langage liturgique de l'Église locale de Kinshasa et dans la célébration eucharistique selon le rite congolais. Relevons, en effet, un paradoxe étonnant que suscite la mise en pratique différenciée de la réforme liturgique par Malula. Contrairement à d'autres Églises locales du Congo - dont la langue liturgique est le *swahili*, le *kikongo* ou le *tshiluba* -, l'Église de Kinshasa n'a pas réussi à traduire ni à reprendre à nouveaux frais certains termes comme : « Église », « sacrement », « communion », « Baptême », etc. Au lieu d'envisager un véritable travail d'inculturation et de créativité linguistique et liturgique, le *lingala*, langue liturgique dans l'Église de Kinshasa, s'est contenté tout simplement de transposé littéralement certains mots « latins » en en faisant des termes liturgiques locaux. Ainsi pour parler de l'Église, a-t-on traduit presque mot à mot le terme grec *Ecclesia* en *Eklezya*. Le mot *Sakramentu* désigne le sacrement. De leur côté, les termes baptême et communion ont été traduits respectivement par *Batismo* et *Komonyo*. Comme

³⁰⁴ Le terme « imaginaire » est à entendre ici selon l'acception que lui donne le philosophe Paul Ricoeur, à savoir la capacité pour un peuple « de se donner une *image* de lui-même, de se représenter, au sens théâtral du mot, de se mettre en jeu et en scène. ». Aussi poursuit-il, « il n'y a pas de groupe social sans ce rapport indirect à son être propre à travers une représentation de soi-même. », voir Paul RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 255.

³⁰⁵ En fait, ce texte, qui est une mouture de la Congrégation pour le culte divin, est considérablement éloigné de ce que Malula concevait en 1976 comme un « patrimoine du peuple congolais » (voir « Nigrizia », dans *OCCM*, vol. 2, p. 133) et « une contribution à la catholicité » (Voir MALULA, « Présentation de l'Église du Zaïre et de celle de Kinshasa », p. 72).

on peut le voir, le paradoxe tient à la transposition sans nuance des termes latins, lesquels apparaissent à bien des égards à la fois étranges et étrangers à l'imaginaire et au langage courant, social et professionnel des hommes et femmes de Kinshasa. À cet effet, un tel travail de transposition manifeste un manque évident d'enracinement local et appelle un approfondissement théologique de ces questions et de leurs défis.

Pour approfondir ces questions, il faudrait justement se rendre attentif au sens même du « faire mémoire » à partir d'un contexte donné. Or, nous avons vu que, selon Malula, la célébration de l'Eucharistie est l'incarnation du mystère de la mort et de la résurrection du Christ dans des espaces de la vie des hommes et femmes, et dans les dimensions fondamentales de leur existence³⁰⁶. Aussi, avons-nous souligné que pour lui, par l'Eucharistie, Dieu rejoint son peuple dans une expérience nécessairement incarnée à travers la médiation des paroles (sa langue, son langage...) et des gestes (symboles, rites...). L'Eucharistie est donc le lieu véritable où le peuple de Dieu, situé culturellement et géographiquement en un lieu, rencontre Jésus-Christ et où l'invitation à « faire mémoire » devient l'expérience de la communauté dans son ensemble. On doit cependant se demander avec raison pourquoi Malula n'a pas pu résoudre ce malaise et ce paradoxe - que constitue la transposition des mots latins - par une réforme en profondeur du langage liturgique.

3. 5. 3. Les tâches du futur

Juste avant la tenue du Synode africain, le pape Jean-Paul II avait fixé définitivement les règles du jeu en ce qui concerne la réforme liturgique : « Il ne faut pas davantage entendre l'inculturation comme création de rites alternatifs [...]. Il s'agit plutôt de collaborer pour que le rite romain, tout en maintenant sa propre identité, puisse accueillir les adaptations opportunes »³⁰⁷. Il en ressort que toute tentative de

³⁰⁶ Voir MALULA, « Synode diocésain (1986-1988). Options et directives », dans *OCCM*, vol. 4, p. 158-159.

³⁰⁷ JEAN-PAUL II, « La liturgie romaine et l'inculturation », dans *Documentation catholique*, 2093 (mai 1994), p. 445.

créativité et de faire surgir du neuf en ce domaine se heurte irréversiblement à ce qui s'apparente à un dogmatisme autoritaire vécu malheureusement comme une forme de violence institutionnelle. Pourtant, le nouveau catéchisme admet sans réserve que « les diverses traditions liturgiques sont nées en raison même de la mission de l'Église. Les Églises d'une même aire géographique et culturelle en sont venues à célébrer le mystère du Christ à travers des expressions particulières, culturellement typées [...] »³⁰⁸. Si l'on s'en tient à cette affirmation, il n'est pas absurde de se demander pourquoi il ne reviendrait pas à la responsabilité des Églises locales d'un pays, d'une région, d'un continent de promouvoir une tradition liturgique qui, en vue de la mission, leur permettrait de célébrer et d'exprimer la richesse du mystère du Christ.

Quelle que soient de telles réserves, le « Missel romain pour les diocèses du Zaïre » constitue un outil précieux pour les Églises locales du Congo. Il appartient désormais aux théologiens d'en extraire une réflexion qui sache articuler rigoureusement réforme liturgique et renouveau liturgique. Si, au point de départ du projet de création du rite congolais, il y a eu un besoin évident de réforme liturgique, on ne peut plus aujourd'hui se satisfaire de la seule réforme des rites, encore moins d'une simple intégration des éléments culturels africains dans le *Missel romain* et inversement. Une telle piste engagerait les Églises locales concernées sur le chemin de la folklorisation stérile dont parle Jean Marc Ela³⁰⁹.

Somme toute, on peut se réjouir, avec raison, de constater que le Synode diocésain de Kinshasa (1986-1988) a souligné le souci d'un approfondissement théologique qui doit animer le rapport de l'Église locale (de Kinshasa) à ce Missel. Le seul reproche que l'on peut adresser à l'endroit de la déclaration du Synode de Kinshasa est de ne le faire qu'assez timidement et sous forme d'un vœu. Bien plus qu'un corps de vœux, il s'agit d'une exigence herméneutique théologique et ecclésiologique. D'où l'urgence pour les théologiens africains d'interpréter l'acte même de célébrer et l'art de célébrer tout en ayant en perspective

³⁰⁸ *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1202.

³⁰⁹ Voir Jean-Marc ELA, *Ma foi d'africain*, p. 181-184. On pourrait aussi enrichir la réflexion sur le Rite à partir de Paul Ricoeur; Voir Paul RICOEUR, *Temps et récit*, t. 1, p. 91-96.

la question de la responsabilité des Églises locales dans leur rapport avec leurs espaces culturels et humains, et avec l'Église catholique.

Cette question de la responsabilité des Églises locales regardera notamment la problématique des matières eucharistiques. Sans l'approfondir de façon systématique, Malula a évoqué la grave question de la dépendance « politique », « administrative » et financière qu'entraîne l'usage des matières eucharistiques. Comment faire de la farine de blé et du vin tiré des raisins importés les fruits du travail des hommes et femmes vivant en Afrique?³¹⁰ Il appartient à la communauté théologique africaine tout entière de re-poser à nouveaux frais cette question où le pain et le vin, loin d'être reçus comme une véritable symbolique de liberté, apparaissent de plus en plus comme une marque de domination économique. Car sur le plan économique, le coût de la farine de blé et du vin importés porte chaque jour un coup dur à la vitalité des Églises africaines.

La problématique du « rite congolais » telle que posée par Malula se situe à un niveau de questionnement théologique bien plus profond qu'une simple revendication ecclésiale. En fait, si l'Eucharistie est comprise comme source, centre et sommet de la vie chrétienne, c'est dire à quel point elle constitue un lieu de mémoire communautaire et une exigence liturgique pour résister au danger de l'oubli. La mémoire eucharistique devient le lieu de création d'une nouvelle identité chrétienne qui permet à une communauté donnée d'échapper au répétitif et à la nostalgie. En faisant mémoire, le peuple de Dieu s'inscrit dans le temps et l'espace, et passe pour ainsi dire du rang de l'auditeur à celui d'acteur.

Enfin, la réflexion théologique sur le rite congolais doit désormais prendre en considération et doit traiter à fond la question brûlante de savoir comment le peuple de Dieu convoqué dans un espace humain et socio-culturel déterminé, peut devenir le lieu véritable où l'on célèbre la rencontre avec Jésus-Christ et

³¹⁰ On peut se réjouir de constater que ces questions ont été reprises avec acuité par des théologiens comme Jean-Marc Ela dans *ELA, Le cri de l'homme africain*, p. 9-17 ; René JAOUEN, *L'eucharistie du mil. Langages d'un peuple expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995 ; K. MUAMBA, « À propos de matières eucharistiques dans les églises d'Afrique », dans *Aube nouvelle*, 15 (1988), p. 5-21 ; Christian DUQUOUC, « Théologie et crise du ministère », dans *Études*, (janvier 1979), p. 107 ; René LUNEAU, « Une Eucharistie sans pain et sans vin ? », dans *Spiritus*, 48 (1997), p. 8-11 ; A. MAMPILA, « Une Eucharistie sans pain et sans vin ? Une question théologique », dans *Revue africaine de théologie*, 8 (1984), p. 17-32.

l'on fait mémoire de lui aujourd'hui. Pour comprendre l'enjeu d'une telle question, il faut se reporter au concile Vatican II. Puisque celui-ci définit l'Eucharistie, d'une part comme le lieu de la construction de l'identité d'une communauté chrétienne, c'est-à-dire comme la source, le centre et le sommet de la vie chrétienne³¹¹, d'autre part en relation avec l'impératif de la mission, on ne doit plus se satisfaire d'un simple souvenir d'un événement passé; on doit en revanche courageusement permettre à cette communauté d'être responsable de l'actualisation de l'acte du faire mémoire.

³¹¹ Voir *Constitution Sacrosanctum Concilium*, 10.

Conclusion

Les trois lieux théologiques de *refiguration* de l'Église par Malula, que nous venons d'étudier dans ce chapitre, nous ont permis de vérifier notre conviction de départ, à savoir : sa réflexion sur l'Église est un va et vient entre le discours et l'action, entre le dire et l'agir. L'organisation des ministères, avec l'institution du ministère laïque du *mokambi*, la refondation de la vie religieuse avec la mise sur pied d'une congrégation religieuse « authentiquement chrétienne et africaine » et la création d'un rite de célébration eucharistique sont quelques-unes de ses préoccupations pratiques dans son effort d'inscrire et d'insérer l'Église dans un lieu. Avec ces trois lieux ou tâches, la réflexion de Malula se donne à comprendre comme remarquablement novatrice. Chacune d'elles a une pertinence au regard de la situation à laquelle elle est sensé répondre. Il en ressort que, quelles que soient leurs limites, leur création par Malula constitue un effort sans précédent - dans l'histoire récente de l'Église catholique - de réception pratique, réelle et située des orientations du concile Vatican II.

S'il est vrai que la création du ministère du *Mokambi* a indéniablement contribué à sortir l'Église du confort d'un certain « cléricalisme », elle a surtout consolidé le fondement théologique conciliaire de l'Église peuple de Dieu. De son côté, la refondation de la vie religieuse a répondu au besoin de réinterpréter la tradition ecclésiale et la mémoire africaine à la lumière des récits évangéliques fondateurs. Quant à la promotion d'une liturgie proprement congolaise, elle obéit non seulement à un désir de renouvellement liturgique mis en relief par Vatican II, mais encore à l'urgence pour l'Église d'actualiser le mémorial de la mort et de la résurrection du Christ.

Quelles que soient les réticences et les réserves, affichées ou latentes, de Rome, l'on ne peut qu'apprécier l'originalité des propositions de Malula dont la portée ecclésiale est bien loin d'avoir été entièrement perçue. Toutefois, même si ces amorces de propositions concrètes sont considérées aujourd'hui comme des « documents de l'histoire », il importe de souligner qu'elles ne sont pas moins des points de départ que des points d'arrivée. Place est donc faite à leur réappropriation continue.

CHAPITRE SIXIÈME

VERS DES ÉGLISES LOCALES RESPONSABLES : LA CONTRIBUTION DE LA RÉFLEXION DE MALULA À L'ŒUVRE THÉOLOGIQUE DE LA « FONDATION » DE L'ÉGLISE EN AFRIQUE

Les trois premiers chapitres de cette recherche nous ont conduit à repérer l'arrière-plan historique et ecclésial de la pensée théologique du cardinal Malula, tandis que le quatrième puis le cinquième chapitres ont abordé la question de la *refiguration* de l'Église par lui à partir de quelques pratiques proprement ecclésiales. Après un tel parcours, une question s'impose : quelle serait sa contribution durable à l'œuvre de l'édification de l'Église dans le contexte de l'Afrique et à la pratique théologique en générale ?

Ce dernier chapitre vise à mettre en lumière la contribution particulière de la réflexion théologique de Malula à l'ensemble de l'œuvre théologique contemporaine et à souligner l'actualité de sa pensée en regard de grandes questions qui se posent aujourd'hui à l'Église aussi bien en Afrique qu'ailleurs. Or une telle entreprise s'avère d'emblée difficile quand on sait, d'une part qu'un récent ouvrage, d'une grande envergure, consacré aux « pionniers » de la théologie africaine¹, ne laisse pratiquement aucune place à la réflexion théologique et aux préoccupations ecclésiologiques mise en relief par Malula. D'autre part, dans son livre, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, Jean Mpisi s'étonne de constater que Malula ne figure même pas sur la liste, dressée par l'influent magazine *Jeune Afrique*², de cent personnalités ayant marqué durablement l'histoire de l'Afrique au vingtième siècle³.

¹ Bénézet BUJO et Juvénal ILLUNGA MUYA, éd., *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, Vol. 1, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2002.

² Premier magazine africain jouissant d'un large auditoire international, *Jeune Afrique*, bénéficie aussi d'une grande notoriété.

³ Voir MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, 2005, p. 5.

Pourtant, dix-huit ans après sa mort, Malula laisse aux Églises d'Afrique une œuvre immense qui acquiert de plus en plus la dimension de « document de l'action humaine » tant elle imprime durablement sa marque sur le temps et laisse une trace qui contribue aujourd'hui à l'émergence de nouvelles configurations ecclésiales⁴. Elle est justement saluée de nos jours pour s'être confrontée aux principaux enjeux théologiques et ecclésiaux du 20^e siècle, sans cesser de dialoguer pour autant, d'une part avec l'Évangile et l'agir de Jésus, d'autre part avec l'Afrique de son temps. Par sa perspicacité, la réflexion de Malula continue à susciter admiration et intérêt⁵. En témoignent l'imposante et récente publication de Jean Mpisi et la reprise, par Jean-Marc Ela⁶, Léonard Santedi⁷, Ignace Ndongala⁸, Kā Mana⁹, Jean Paré¹⁰...de principales questions théologiques et ecclésiologiques abordées par lui.

À cet égard, la question est de savoir pour quoi alors un tel silence sur l'œuvre de celui qui continue de susciter une grande fascination et un intérêt croissant ? Il y a là, nous semble-t-il, une énigme qu'il faut éclairer. Pour tenter de résoudre cette lacune, nous avançons la thèse selon laquelle, si l'on veut reconnaître à la pensée de Malula sa véritable dimension et s'il faut dégager un point qui constitue sa contribution essentielle, il en ressort inévitablement que c'est l'importance accordée par lui à l'exercice de la responsabilité en Église. En d'autres termes, la contribution la plus décisive de Malula, qui marque un tournant majeur et sans précédent dans l'histoire de l'Église en Afrique est sa capacité d'avoir, non seulement compris l'Église comme une réalité au service de la réalisation du dessein créateur et rédempteur de Dieu, mais surtout de l'avoir très tôt saisie comme le lieu par excellence de la réalisation de ce dessein et, par conséquent, comme un sujet de droit, d'initiative et de responsabilité dans la mission.

⁴ Selon Ricoeur, une action humaine devient « document » lorsqu'elle « laisse une trace et imprime sa marque, contribuant ainsi à l'émergence de nouvelles configurations ». Voir RICOEUR, *Du texte à l'action*, p. 217.

⁵ La pertinence des questions posées par Malula, la justesse de ses idées et la force de son action fascinent tout autant théologiens et historiens de l'Église, alors que la vérité de sa parole et la liberté de sa personne ne cessent de séduire.

⁶ ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

⁷ Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

⁸ Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales africaines*, Paris, Karthala, 1997.

⁹ KĀ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2005.

¹⁰ Jean PARÉ, *Défis à la mission du troisième millénaire*, Montréal, Missionnaires de la Consolata, 2002.

Toutefois, il importe d'indiquer d'emblée que Malula n'est pas le premier à soulever le problème de la responsabilité en Église. Cette question constitue une préoccupation majeure dans les discours théologiques africains et dans les Églises locales d'Afrique. Cependant, dans la plupart des cas, elle est demeurée dans la sphère oratoire des discours savamment élaborés, des déclarations enflammées d'intention et de vœux pieux. Or Malula a tenté d'opérer la transition, du discours à l'action. En effet, contrairement à la plupart des discours théologiques africains et des déclarations des évêques d'Afrique, souvent trop spéculatifs, son œuvre a, non seulement porté sur les conditions de développer en Église un agir responsable dans un contexte historique déterminé, mais encore elle a abouti, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, sur des propositions et des pratiques à la fois concrètes et novatrices.

Afin de mieux situer cette contribution de Malula à la théologie et à l'ecclésiologie, nous avons choisi d'articuler ce chapitre en quatre axes. Tout d'abord, nous traiterons de l'actualité de la question de la responsabilité dans les discours des théologiens et des évêques d'Afrique. Aussi discuterons-nous de l'apport du Synode africain sur cette question. La deuxième partie sera un bref excursus sur la notion de responsabilité en théologie et en philosophie. La troisième explorera l'enracinement de la notion de la responsabilité au cœur même de la réflexion et de l'action de Malula. Dans la dernière partie, nous considérerons quelques champs pratiques de l'exercice de la responsabilité en Église. Outre les trois propositions étudiées au chapitre précédent, à savoir, les ministères laïques, la vie religieuse et la liturgie congolaises, nous considérerons d'autres champs précis qui représentent pour Malula des lieux de l'exercice de la responsabilité en Église. Il s'agit de nouveaux défis de l'évangélisation en Afrique contemporaine, du ministère épiscopal et des théologiens, et de la place des femmes dans la mission de l'Église.

1. POUR UNE PLUS GRANDE RESPONSABILITÉ ECCLÉSIALE : UNE PRÉOCCUPATION MAJEURE POUR LES ÉGLISES D'AFRIQUE

La question de la responsabilité dans l'Église est une préoccupation majeure pour les théologiens et les évêques africains. Il serait même faux de penser qu'elle ne concerne que les Églises d'Afrique. Dans *Trop tard l'Église d'ici*, Normand Provencher pose justement sans détour, dans le contexte nord-américain du Québec, la question cruciale de la responsabilité de l'Église face à son avenir. Entre la dérive de la restauration du « visage triomphant de jadis » et l'urgence des enjeux actuels, il invite l'Église du Québec à réinventer son avenir¹¹. De son côté, Joseph Doré¹² ou encore Claude Geffré¹³, dans la plupart de leurs écrits, aborde cette problématique dans le cadre de l'Europe, marqué par la complexité des questions et des défis contemporains auxquels l'Église doit faire face quotidiennement.

L'objectif assigné dans cette section est d'examiner la place qu'occupe le thème de la responsabilité chez les théologiens africains et dans les déclarations des évêques africains. En second lieu, nous l'étudierons à partir du message du Synode spécial pour l'Afrique.

1. 1. Autonomie et émancipation : le vocabulaire prédominant des théologiens et évêques africains

Situons tout d'abord l'enjeu théorique du sujet qui nourrira notre réflexion dans cette étape. S'il faut caractériser de façon précise la préoccupation majeure des théologiens et des évêques africains depuis le concile Vatican II, nous dirions volontiers que se repose avec acuité, non pas tant la question de Dieu, de son existence ou non, que celle, appliquée à l'Église, du *comment*. Elle se pose en effet de savoir

¹¹ Voir Normand PROVENCHER, *Trop tard? L'avenir de l'Église d'ici*, Montréal, Novalis, 2002. Lire en particulier la section intitulée : « L'imagination, la faculté de la nouveauté », p. 167-168.

¹² Voir notamment Joseph DORÉ, « Responsabilité et tâches du théologien aujourd'hui », dans *La foi et le temps* (janvier-février 1988), p. 3-30.

¹³ Voir Claude GEFFRÉ, *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le XXI^e siècle?* (Entretiens avec Gwendoline Jarczyk), Paris, Albin Michel, 1999.

notamment *comment* l'Église et le message dont elle est témoin peuvent être contemporains et pertinents pour l'Afrique *de ce temps*. Ou : *comment* l'Église, qui se définit comme signe du Royaume, doit-elle signifier de façon résolue et prophétique les valeurs évangéliques d'amour, de justice, de vérité, de responsabilité, de communion ? Ou encore : *comment* sortir des discours creux et abstraits, et faire prévaloir les exigences de l'Évangile dans le contexte d'un continent malade de ses plusieurs maux ? La question du *comment* continue de hanter théologiens, hommes et femmes d'Église en Afrique. De fait, cette question, si lancinante et toujours actuelle, en cache et en révèle en même temps une autre, plus fondamentale : celle de la responsabilité en Église. Face à elle, plusieurs théologiens et évêques ont tenté de développer des théories sur la nécessaire émancipation de l'Église ou sur la reconnaissance des discours théologiques proprement africains. Parmi eux, on peut penser à Meinrad Hebga¹⁴, Jean Marc Ela¹⁵, Félicien Mwanama¹⁶, Ignace Ndongala¹⁷, etc.

Mais devant l'étendue et la diversité caractérisant désormais la théologie africaine, nous partirons du théologien congolais, Ignace Ndongala, qui a, selon nous, produit la réflexion la plus synthétique et la plus complète sur cette question. Nous dégagerons par la suite quelques conclusions d'ensemble. En effet, dans son livre, *Pour des Églises régionales en Afrique*¹⁸, comme l'indique le titre, il soumet à une analyse rigoureuse la question des conditions de possibilité, pour les Églises d'Afrique, de disposer des éléments essentiels qui devraient en faire des sujets de droit et d'initiative. Il montre qu'une Église locale ne peut être considérée comme « majeure » tant et aussi longtemps que « sa liturgie, sa discipline, sa théologie, son

¹⁴ Meinrad HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle : essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976.

¹⁵ Jean Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985.

¹⁶ Félicien MWANAMA GALUMBULULA, *Le dynamisme missionnaire de l'Église locale dans la missiologie postconciliaire de J. Masson et A. Seumois. Une contribution à l'éveil missionnaire*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Missiologie de l'Université Pontificale Grégorienne de Rome, Roma, 1996.

¹⁷ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 1999. Voir aussi Antoine BABE, *Églises d'Afrique ! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998.

¹⁸ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 1999. Ce livre comporte une préface fort intéressante du dominicain, Hervé Legrand, dont les recherches sur l'ecclésiologie et l'œcuménisme font désormais autorité en théologie.

éthique, ses finances échappent pour l'essentiel à la responsabilité qui lui revient »¹⁹. En même temps, il soutient qu'aucune Église locale ne peut revendiquer l'« autonome » au sens étymologique du terme et, ce, de façon exclusive²⁰. Sa réflexion aboutit à la conclusion selon laquelle, le modèle des Églises régionales est celui qui, dans le contexte de l'Afrique, exprimerait le mieux à la fois le degré de responsabilité locale et celui de la communion au niveau de l'Église universelle.

Dans son étude sur la question de la « consistance propre des Églises locales dans l'Église entière »²¹, Ndongala a analysé quelques travaux des théologiens africains francophones. Partant du congolais Bimweny Kweshi, du burkinabè Jean-Marie Kusiélé-Dabiré, des camerounais Meinrad Hebga, Jean-Marc Ela et Fabien Eboussi Boulaga, il fait remarquer que les concepts pour concevoir et exprimer la réalité de la « consistance » des Églises locales en Afrique ne sont pas univoques. Parmi les diverses expressions auxquelles ces théologiens ont abondamment recours pour aborder cette question, il en a retenu quelques-unes, qui reviennent le plus souvent : le « libre exercice »²², l'Église comme « famille de Dieu »²³, l'« émancipation »²⁴, le « droit à la différence »²⁵, et l'« autodétermination de soi »²⁶. Il constate

¹⁹ Voir la présentation de l'éditeur dans NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 1999.

²⁰ Voir NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 159-163. Voir aussi Hervé LEGRAND, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. ALBERIGO, éd., *Les Églises après Vatican II. Dynamique et prospective. Actes du colloque international de Bologne 1980*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 167. On comprend alors l'importance de l'échange entre Églises, appelé à permettre le décloisonnement de chaque Église par ce qu'elle peut recevoir des autres. Voir aussi Maurice PIVOT, « La mission *ad gentes*. Perspectives pour le XXI^e siècle », dans *Theologia.fr/article/index/12/02/2004*.

²¹ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 47.

²² Oscar Bimweny utilise l'expression « libre service des fonctions vitales » pour indiquer la nécessaire mise en œuvre par une Église locale donnée des fonctions essentielles à sa vie comme communauté; voir Oscar BIMWENY-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence Africaine, Paris, 1981.

²³ Le théologien burkinabè Jean-Marie KUSIÉLÉ-DABIRÉ voit dans la conception burkinabè de la « famille », en tant qu'entité autonome et interdépendante, le concept opératoire à partir duquel il peut être possible de développer une nouvelle manière d'être Église en Afrique. Voir Jean-Marie KUSIÉLÉ-DABIRÉ, *Le sacrement de confirmation dans le cadre de l'initiation chrétienne. L'expérience de l'Église du Burkina*. Thèse de Doctorat, inédit, Institut catholique de Paris, Paris, 1985.

²⁴ Réfléchissant sur la situation de dépendance des Églises d'Afrique vis-à-vis des Églises occidentales, le théologien camerounais Meinrad Hebga en appelle à leur émancipation de la tutelle de l'Occident, particulièrement sur le plan théologique et financier; voir Meinrad HEBGA, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, 1976.

²⁵ Voir Jean Marc ELA, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'harmattan, 1980, p. 128-144.

²⁶ L'expression est de Eboussi-Boulaga; voir Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991, p. 43-55.

par ailleurs qu'au cœur de ces expressions multiples et variées se retrouve un concept fondateur récurrent, celui de l'« autonomie » des Églises²⁷.

Analysant ensuite les discours des évêques africains, à partir du concile Vatican jusqu'au dernier Synode spécial pour l'Afrique en passant par les synodes romains successifs et par les assemblées du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, Ndongala en arrive à la même conclusion : « la quête de l'autonomie des Églises africaines est certainement un des leitmotivs des interventions de bon nombre d'évêques africains », particulièrement au synode 1974 sur l'évangélisation²⁸. Le concept de l'autonomie renvoie à deux réalités. Tout d'abord, au « refus de la normativité occidentale au profit du droit des Églises d'Afrique à l'émancipation, à la différence et à l'autodétermination »²⁹. Ensuite, à « la liberté d'action et d'initiative conjuguée à l'autosuffisance financière »³⁰.

Après une analyse fouillée de l'origine grecque et du sens du terme autonomie, Ndongala montre bien qu'il reste encore largement marqué par ses conditionnements politiques. En effet, le *Robert historique de la langue française*³¹ indique que le concept d'autonomie est relié étymologiquement, en politique, à « la capacité de gouverner par soi-même ». Il est proche de l'autarcie et de l'autosuffisance. Au dix-neuvième siècle en particulier le terme s'appliquait à la politique, et concernait tant les mouvements régionalistes que nationalistes³². Par conséquent, Ndongala juge que le transfert sans grande vigilance de ce terme, de son horizon politique originaire à la sphère théologique, en limite largement le sens et la portée. Il pense même que son application aux Églises locales « s'inscrit difficilement dans la ligne de

²⁷ Voir à ce sujet la conférence du théologien camerounais Hebga; Meinrad Pierre HEBGA, « Églises particulières d'Afrique et Église universelle : autonomie et communion », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au synode spécial des évêques pour l'Afrique. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa, du 21 au 27 avril 1991, Kinshasa, Faculté Catholique de Kinshasa, 1991, p. 199-212. L'auteur parle notamment de l'« autonomie » et de la « personnalité affirmée des Églises africaines », voir page 208.*

²⁸ Voir NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 115.

²⁹ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 88.

³⁰ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 88.

³¹ *Robert historique de la langue française*, sous la direction d'Alain REY, Tristan HORDÉ, Paris, 1992-1998.

³² Voir *Robert historique de la langue française*.

l'ecclésiologie de communion »³³. À la place, il introduit la notion conciliaire de « droit propre » (*sui iuris*) de chaque Église locale, laquelle, selon lui, traduit le mieux la réalité de la *communio ecclesiarum* comprise comme interdépendance ou dépendance mutuelle.

Au sujet du cardinal Malula, Ndongala a retenu que cette quête d'autonomie ecclésiale est bien présente dans ses interventions. Malula est même présenté, à l'instar de Mgr Kalilombe du Malawi avec sa notion de *self-reliance* (c'est-à-dire l'autosuffisance), comme l'un de grands défenseurs de l'idée de l'autonomie des Églises locales³⁴. Or ce que Ndongala n'a pas perçu, c'est que à bien y regarder Malula n'emploie que très rarement le terme autonomie dans ses écrits. Une lecture attentive de ceux-ci montre au contraire, comme nous le ferons ressortir plus loin, que non seulement il emploie fréquemment le terme responsabilité pour caractériser la quête des Églises locales d'Afrique, mais encore ses écrits manifestent un sens aiguë de responsabilité à laquelle il se sait tenu d'exercer son ministère. *L'évêque africain aujourd'hui et demain* est spécialement pertinent à ce sujet, car dans ce texte le terme « responsabilité » revient dix-huit fois³⁵.

Après avoir survolé rapidement l'essentiel des discours des théologiens et des évêques africains, voyons comment la question du statut théologique et de l'identité des Églises locales a été abordée par le Synode africain.

³³ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 160. L'auteur s'appuie notamment sur Hervé Legrand pour qui, étant donné que toute Église se construit dans une relation nécessaire aux autres, aucune Église ne peut par conséquent être autonome; voir Hervé LEGRAND, « Le développement d'Églises-sujets. Une requête de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans *Les Églises après Vatican II. Dynamique et perspectives. Actes du colloque international de Bologne*, 1980, Paris, Beauchesne, 1981, p. 149-184.

³⁴ NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, p. 115.

³⁵ Voir MALULA, « L'évêque africain aujourd'hui et demain », dans *OCCM*, vol. 3, p. 87-106.

1. 2. Le Synode pour l'Afrique : une relecture critique

La convocation du synode spécial pour l'Afrique avait, on se souvient, généré un grand intérêt et suscité un sentiment généralisé d'espoir dans un continent déchiré par de multiples conflits interethniques et interétatiques, en proie à la famine et aux pandémies. Même s'il est vrai que dans l'exhortation post-synodale, *Ecclesia in Africa*, le pape Jean-Paul II se prévaut de présenter la convocation de cette assemblée comme relevant de son « initiative d'une grande importance pour la diffusion de l'Évangile »³⁶ en Afrique, on ne peut toutefois pas oublier de souligner qu'à la vérité plus de vingt-cinq ans avant sa convocation et, à vrai dire, depuis le concile Vatican II, des évêques et théologiens africains n'ont pas cessé d'exprimer leur préoccupation pour la tenue d'un synode pour l'Afrique. L'idée même d'un synode pour l'Afrique s'enracine dans diverses préoccupations pastorales, théologiques et ecclésiales pratiques. Celles-ci étaient telles que certains, parmi les penseurs, théologiens et évêques africains, comme l'écrivain sénégalais Alioune Diop³⁷, le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga et le cardinal Malula³⁸ n'ont pas lésiné à exprimer sans détour le vœu pour la tenue d'un concile spécial pour l'Afrique afin de favoriser la mise en œuvre des intuitions principales de Vatican II³⁹.

Au tournant de la décennie 1980, ce projet fera même l'objet d'un traitement et d'une attention particulière de la part de certaines conférences épiscopales d'Afrique, singulièrement celle du Congo, et de la part des assemblées successives du Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de

³⁶ JEAN-PAUL II, *L'Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Ottawa, éd. de la Conférence des évêques catholiques du Canada, 1995, n° 5.

³⁷ Né au Sénégal en 1910 et mort en 1980, Alioune Diop, sans être un théologien, est un chrétien catholique converti de l'islam dans les années 1930. Écrivain et fondateur de la revue *Présence Africaine* et de la société Africaine de Culture, il fut le premier à formuler des vœux pour une participation de l'Afrique au concile Vatican II. Il est considéré aussi comme le premier à avoir demandé la tenue d'un concile spécial pour l'Afrique.

³⁸ Malula fut le premier évêque africain à exprimer au pape Jean-Paul II le désir de la tenue d'un concile africain. Pendant son mandat en tant que président du SCEAM, il fit de cette question une priorité pour les Églises d'Afrique. Mais c'est à l'occasion d'une visite *Ad limina* des évêques du Congo qu'il exprima clairement au pape Jean-Paul II la demande pour la tenue d'un concile pour les Églises d'Afrique; voir « Discours des évêques du Zaïre en visite *ad limina Apostolorum* (21 avril 1983) », dans AAS, 75 (1983), p. 634-635.

³⁹ Voir Henry DERROITTE, « Des conditions nouvelles pour l'évangélisation en Afrique. Vœux pour un concile africain (1977-1989) », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 115 (1993), p. 560-576.

Madagascar (SCEAM)⁴⁰. En dépit de réticences et des réserves émises par certains évêques africains, malgré la divergence de vue à l'intérieur des assemblées épiscopales nationales et régionales, et du SCEAM sur la possibilité d'un concile particulier pour l'Afrique, il s'est néanmoins dégagé un large consensus autour du projet pour un espace d'échange entre les Églises d'Afrique⁴¹. À la limite, la convocation par le pape Jean Paul II du synode pour l'Afrique ne se comprend que comme l'aboutissement d'un long projet porté par plusieurs Églises locales de ce continent.

1. 2. 1. Le synode africain (1994) : un événement porteur d'espérance pour l'Afrique ?

La tenue du Synode africain a été perçue, d'un point de vue théologique et ecclésial, comme la reconnaissance des appels des Églises d'Afrique pour un espace de dialogue et d'échange sur les situations qui mettent en péril la vie des hommes et des femmes, situations auxquelles elles doivent faire face quotidiennement. Comme l'atteste le thème du Synode, « L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 : Vous serez mes témoins. Ac 1, 8 », les attentes placées dans cette assemblée concernaient justement la responsabilité des Églises locales d'Afrique dans l'exercice de leur mission.

En effet, la presque totalité des interventions des pères du Synode n'ont pas manqué de faire le tour des questions et problèmes (théologiques, socio-culturels, économiques...) brûlants qui se posent au monde africain. Plusieurs ont traité de la situation de pauvreté, de guerres et conflits, de la politique en

⁴⁰ On lira avec intérêt Joseph NTEDIKA KONDE, éd., *Le synode africain (1994). Un appel à la conversion*, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995, p. 3-7. Maurice Cheza situe la convocation du Synode africain dans un repère historique qui remonte à 1953, avec la publication du livre fondateur de la théologie africaine, *Les prêtres noirs s'interrogent*. Il montre aussi comment à travers des événements et des documents successifs de la vie des Églises d'Afrique, le projet d'un Synode s'est peu à peu précisé. Voir Maurice CHEZA, éd., *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996; voir aussi Maurice CHEZA, Henri DERROITE et René LUNEAU, éd., *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain* », Paris, Centurion, 1992.

⁴¹ Selon Jean-Paul II, le discours des évêques du Congo lors de la visite *ad limina* en 1983 constitue un tournant décisif dans la convocation du synode africain; voir JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 5.

Afrique, de la condition des femmes africaines, etc⁴². Le Document préparatoire du Synode, les *Lineamenta*, portait en annexe plusieurs questions regroupées en cinq thèmes majeurs, à savoir la proclamation de la Bonne nouvelle du salut, l'inculturation, le dialogue, la justice, la paix et les moyens de communication sociale⁴³. Si l'on s'arrête uniquement aux déclarations des pères synodaux, on peut dire que la parole du synode a touché les joies, les espoirs, les déchirures, les blessures et les fragilités d'un continent malade de ses plusieurs maux. Mais qu'en était-il des propositions concrètes avancées ?

1. 2. 2. Évaluation des résultats du Synode africain : un apport plutôt mitigé

Nous faisons ici l'hypothèse que, au Synode spécial pour l'Afrique, l'accent a été mis sur la forme et sur les déclarations plutôt que sur le contenu et les propositions concrètes. Par exemple, très peu de déclarations ont souligné le lien entre les Églises locales d'Afrique et cette auguste assemblée ; ce qui donnait à ces assises l'allure une rencontre flottante au-dessus de la vie réelle de ces Églises. En outre, fait absolument surprenant, aucune des 102 interventions officielles des pères du synode ne comporte l'usage du terme responsabilité appliquée à la réalité des Églises locales et de leur mission. Sans doute que la tenue du Synode à Rome y a été pour quelque chose⁴⁴. Car les Églises locales d'Afrique se sont vues en quelque sorte d'emblée dessaisies de leur responsabilité active comme acteurs et sujets de droit.

⁴² Voir « Prises de parole des participants au Synode », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 51-177.

⁴³ CHEZA, DERROITTE et LUNEAU, éd., *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 423-429.

⁴⁴ Les historiens d'avenir révéleront sans doute un jour que des voix s'étaient levées en Afrique contre l'idée d'un synode africain à Rome. Ainsi au Kenya, le père Renato Kizito Sesana, fut démis de ses fonctions de directeur de la revue catholique *News People* pour avoir initié une lettre ouverte adressée au pape, dans laquelle il affirmait que si le choix de Rome comme lieu de la tenue du synode répondait à une vision centraliste de l'Église, le choix d'un pays africain aurait manifesté la « reconnaissance que l'Afrique est vraiment la nouvelle patrie du Christ » ; voir Jean-Marc ELA, Introduction » de LUNEAU, *Paroles et silences du synode africain*, p. 15.

Toutefois, pendant sa présentation des travaux du synode, dans l'optique de l'attente exprimée par l'Afrique - c'est-à-dire de « favoriser une solidarité pastorale organique dans tout le territoire africain »⁴⁵ -, le pape Jean-Paul II donne une évaluation positive de son déroulement. Pour lui, le synode a soumis « à un examen approfondi et réaliste les lumières et les ombres, les défis et les perspectives de l'évangélisation en Afrique »⁴⁶. Aussi selon lui, le concile a clairement indiqué les « grandes options à prendre pour l'avenir du continent »⁴⁷. Si l'on ne peut dénier à ces affirmations une certaine vérité, on doit en revanche se demander si le synode a réellement réussi à insuffler un regain de vie aux Églises d'Afrique et une lueur d'espérance dans la construction des communautés responsables.

Certains théologiens, comme René Luneau⁴⁸ et Joseph Ntedika Konde⁴⁹, ont souligné les silences et les omissions du Synode sur les questions qui touchent les Églises et les sociétés d'Afrique. D'autres ont surtout épinglé la mise à l'écart des théologiens et théologiennes africains, et surtout des femmes⁵⁰. Aussi a-t-on constaté que très peu d'interventions - hormis celle de Mgr Robert Sastre du Bénin, appelant à la créativité sur le plan théologique et pastoral⁵¹, celle de Mgr Thsibangu du Congo sur la fonction active de la théologie africaine⁵², celle de Mgr Edmond Jitangar du Tchad sur les nouveaux ministères laïcs⁵³ et celle du théologien béninois Efoé-Julien Penoukou sur les Églises particulières⁵⁴ - ont touché aux véritables questions, proprement théologiques et ecclésiologiques, de grand intérêt pour la vie et l'avenir des Églises africaines et pour leur responsabilité dans l'évangélisation.

⁴⁵ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 5.

⁴⁶ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 1.

⁴⁷ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 5.

⁴⁸ LUNEAU, *Paroles et silences du synode africain*, 1989-1995, Paris, Karthala, 1997.

⁴⁹ Joseph NTEDIKA KONDE, éd., *Le synode africain (1994). Un appel à la conversion*, facultés catholiques de Kinshasa, 1995.

⁵⁰ Voir LUNEAU, *Paroles et silences du synode africain*, p. 179-182. Voir aussi à ce sujet l'intéressant texte de quelques théologiens africains et européens : « Annexe 1 : Des théologiens laissés en marge lancent un appel pressant aux pères synodaux », dans NTEDIKA KONDE, éd., *Le synode africain (1994)*, p. 215-222.

⁵¹ Mgr Robert SASTRE, « Pour une créativité théologique et pastorale », dans CHEZA, *Le Synode africain*, p. 82.

⁵² Mgr Tharcisse TSHIBANGU TSHITSHIKU, « Fonction de la théologie africaine », dans CHEZA, *Le Synode africain*, p. 157-160.

⁵³ Mgr Edmond JITANGAR, « Les ministères laïcs », dans CHEZA, *Le Synode africain*, p. 157-160.

⁵⁴ Efoé-Julien PENOUKOU, « Églises particulières », dans CHEZA, *Le Synode africain*, p. 157-160.

Même l'Exhortation Post-synodale *Ecclesia in Africa*⁵⁵, qui se plaît à affirmer que, dans la ligne du concile Vatican II, le synode fut « un creuset de la collégialité et une expression particulière de la communion *affective* et *effective* »⁵⁶, ne semble avoir mis en évidence que des questions de convictions d'arrière-plan : la communion des Églises locales *en direction* de l'Église universelle, souvent identifiée à l'Église de Rome, les « valeurs positives » des cultures africaines, l'importance accordée à la formation des prêtres, l'« aide » à apporter aux laïques, etc. On peut se demander si cette exhortation ne « surfe » pas plus de façon plutôt *affective* sur les thèmes tels que l'inculturation ou « l'Église famille de Dieu » qu'elle ne pose de vraies questions en y apportant un minimum de propositions *effectives*.

Cette observation a fait dire à certains théologiens comme Jean Marc Ela que le Synode était « une redite » et une répétition des déclarations des évêques de l'Afrique⁵⁷. En effet, quiconque parcourt attentivement *Ecclesia in Afrique* n'est guère étonné de constater que les cinq thèmes retenus et inscrits dans l'ordre de leur présentation initiale⁵⁸ se retrouvent dans le même ordre et presque dans les mêmes termes, aussi bien dans le discours d'ouverture du cardinal Thiandoum⁵⁹, rapporteur général, dans le message final du Synode⁶⁰ que dans l'exhortation post-synodale de Jean Paul II. En ce sens, le synode n'a pas créé la surprise. Reprenant presque mot à mot le texte du second Rapport du cardinal Thiandoum⁶¹ ainsi que le message final du Synode⁶², le pape Jean-Paul II accorde une attention particulière à « l'urgence de l'inculturation » et au thème de « l'Église-famille-de-Dieu », qu'il présente comme deux tâches vitales pour les Églises d'Afrique durant le troisième millénaire. Aussi, la promulgation, par lui, de ces thèmes en a fait en quelque sorte une planche de salut pour ces Églises et une préoccupation.

⁵⁵ JEAN-PAUL II, « L'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* », dans CHEZA, *Le Synode africain*, p. 271-367.

⁵⁶ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 2.

⁵⁷ ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 418.

⁵⁸ En effet le questionnaire contenu dans les *Lineamenta* présente le même ordre. Voir CHEZA, DERROITTE et LUNEAU, éd., *Les Évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le synode*, p. 423-429.

⁵⁹ Voir Cardinal THIANDOUM, « Rapport introductif », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 28-49.

⁶⁰ « Message final du Synode des évêques d'Afrique », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 217-238.

⁶¹ Cardinal Hyacinthe THIANDOUM, « Second Rapport », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 186-215.

⁶² « Message final du Synode », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 217-268.

Prenons le cas du thème de l'« Église famille de Dieu ». On peut se demander si le débat qui a dominé ce thème n'a pas porté davantage sur la théorie que sur des expériences pratiques. Dans *Ecclesia in Africa*, le pape Jean-Paul II présente ce thème comme une « application de l'inculturation » et comme une « idée-force » pour l'Évangélisation de l'Afrique⁶³. Selon lui, les Pères du Synode y ont vu une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église en raison de notions de « solidarité », de « chaleurs de relation », d'« accueil », de « dialogue » et de « confiance » qu'il renferme⁶⁴. À cet effet, l'exhortation post-synodale présente la Sainte Famille de Nazareth comme un « prototype » et un modèle pour les Églises d'Afrique et pour les familles africaines. On peut même lire, dans l'exhortation, que le principal argument en faveur de l'élévation de la Sainte Famille en modèle ecclésiologique pour l'Afrique tient au fait qu'elle « a vécu quelques temps en Afrique »⁶⁵. Sans entrer dans une étude critique poussée de cet argument, on peut néanmoins constater qu'il n'est ni suffisant ni solide théologiquement.

Dans une recherche historique et théologique très nourrie sur le thème de l'« Église famille de Dieu », Michel Nyabenda a révélé les ambiguïtés que renferme ce thème et proposé de revisiter dans une approche critique la notion même de la famille en Afrique, à l'arrière-plan de ce thème, afin de parvenir à une meilleure application ecclésiologique dans le cadre africain du Burundi⁶⁶. C'est dans cette optique, croyons-nous, qu'il faudrait désormais envisager son applicabilité ecclésiologique ; autrement elle ne peut que poser des sérieuses questions. On peut justement se demander s'il est possible de parler de l'Église en Afrique en terme de « famille de Dieu » alors même qu'on entretient des silences et des omissions sur certaines questions fondamentales qui se posent dans la vie d'une telle famille. Aussi, la présentation de la Sainte famille, hissée au rang de modèle - après une idéalisation sans doute progressive, parfois excessive, au cours de l'histoire de l'Église -, peut-elle facilement s'appliquer au contexte de l'Afrique sans

⁶³ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 63.

⁶⁴ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 63.

⁶⁵ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 80.

⁶⁶ Voir Michel NYABENDA, *L'Image « Église-famille de Dieu » pour l'Église du Burundi : étude historique et théologique*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998, p. 76-298.

susciter des sérieuses questions au regard de la diversité et de la complexité la réalité familiale ? Comment en effet le modèle de la Sainte famille, construit théologiquement et culturellement autour d'un homme, d'une femme et d'un enfant (modèle nucléaire le plus restreint) peut-il représenter un prototype dans le contexte de l'Afrique où la famille se définit davantage comme une réalité fondamentalement sociale, élargie et complexe, comprenant, outre une pluralité de générations, une diversité des liens de parenté?⁶⁷

Cette question en appelle une autre, aussi essentielle que complexe, relative à la réalité du mariage. Soulignons à ce sujet que l'exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, tout en insistant sur la doctrine catholique sur la sacramentalité du lien conjugal, s'est complu à rappeler le caractère indissoluble du mariage⁶⁸. Sans ouvrir le débat sur cette question, soulignons simplement que, dans une conférence retentissante donnée dix ans avant la tenue du Synode dont le titre est *Mariage et famille en Afrique*, Malula constatait que l'Église a pu « universaliser et [...] implanter partout un modèle unique de mariage dit 'chrétien' et de la famille dite 'chrétienne' »⁶⁹. Pourtant, après avoir revisité de façon critique l'histoire du mariage chrétien et parcouru ses différentes figures historiques, il remarquait que l'Église a emprunté au droit romain le *consensualisme* et au peuple franco-germanique l'*indissolubilité*. Il écrit à ce propos : « C'est l'Église catholique elle-même qui fixa, au cours des siècles, tous ces éléments et déterminera les critères d'indissolubilité du mariage. Elle l'a fait, poursuit-il, en assumant pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations [...]; elle a emprunté aux coutumes et aux traditions des peuples, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur [...] »⁷⁰. Ce constat l'amena à se demander si le *consensualisme* - en particulier, phénomène culturel issu du droit romain et consacré par le concile de Trente -, peut être présenté comme la formule par excellence et universelle du mariage⁷¹. Aussi, en circonscrivant les modèles historiques successifs du mariage dans leur espace et dans leur culture

⁶⁷ Voir MALULA, « Mariage et famille en Afrique. Intervention au Congrès de Yaoundé en avril 1984 », dans *OCCM*, vol. 7, p. 138.

⁶⁸ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 83.

⁶⁹ MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 138.

⁷⁰ MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 135.

⁷¹ Voir MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 136.

d'origine, Malula pousse plus loin encore la question de savoir ce qu'il devrait en être de l'Église lors qu'elle rencontre des cultures qui, comme en Afrique, connaissent d'autres usages tels que le mariage par étape. Sans remettre en cause la sacramentalité du mariage ni réfuter la doctrine de l'indissolubilité, Malula pense néanmoins que la prise en considération d'autres formes de vie conjugales authentiques représenterait une autre façon de réaliser la dimension sacramentelle du mariage et distinguerait différents degrés de sacramentalité⁷². Comme on peut le constater, la question soulevée par Malula mérite d'être replacée sous l'enseigne d'une réponse théologique plus complexe que le simple rapprochement à la Sainte famille de Nazareth.

Après avoir brièvement parcouru le thème de l'Église-famille de Dieu, venons-en maintenant au thème de l'inculturation⁷³. Même si avant le synode ce terme à géométrie variable avait déjà connu une singulière fortune dans le langage théologique catholique, c'est sans aucun doute au synode de 1994 qu'il fut le plus employé⁷⁴. Selon le pape Jean-Paul II, « le Synode considère l'inculturation comme une priorité et une urgence dans la vie des Églises particulières pour un enracinement réel de l'Évangile en Afrique, une exigence de l'évangélisation, un cheminement vers une pleine évangélisation, l'un des enjeux majeurs pour l'Église dans le continent à l'approche du troisième millénaire »⁷⁵.

On constate cependant que bien avant et surtout après le Synode, dans les discours théologiques africains, un grand flou envahit sa scène conceptuelle, au point qu'on est embarrassé par la prolifération et

⁷² Chez plusieurs peuples d'Afrique, le mariage par étapes, appelé abusivement par les missionnaires « mariage par essai » ou « concubinage », commence par un contrat entre les familles concernées. S'étendant dans le temps, il peut prendre plusieurs formes. Il engage progressivement le consentement des futurs époux et épouse, créant des liens entre familles concernées. La réalisation du mariage comprend la maturation du consentement et la remise de la fille à la maison du mari. Enfin, intervient la célébration du mariage avec la cérémonie du coucher avec bénédiction du lit. Voir MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 135-144 ; Philippe ANTOINE, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 493-598.

⁷³ On aura remarqué que tout au long de cette recherche sur Malula, nous avons rarement utilisé le terme inculturation pour caractériser l'œuvre de Malula. Pour éviter les ambiguïtés qui entourent ce terme, nous préférons parler d'une théologie contextuelle, car la contextualisation englobe non seulement la culture mais aussi les aspects religieux, socio-politiques et économiques et met en valeur la dimension herméneutique de la recherche théologique qui nous paraît essentielle tant pour la théologie que pour l'ecclésiologie.

⁷⁴ Voir notamment René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain*, p. 48.

⁷⁵ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 59.

la dispersion anarchique de ses emplois. Ceux-ci entraînent parfois des filiations, des dérivations et surtout des dérives sémantiques. Ce terme est devenu un terme fourre-tout en Afrique : on parle aussi bien de l'inculturation de l'Évangile que de l'inculturation de l'éthique, de la vie religieuse, de la politique, de la liturgie, du sacerdoce, etc. Il se trouve tellement galvaudé que, dans bien des cas, il est employé mal à propos et conduit parfois à des ambiguïtés et des apories. On observera que même dans la plupart des textes du Magistère, particulièrement dans les discours de Jean-Paul II, le terme inculturation n'a pas toujours le même sens⁷⁶. La confusion est encore plus grande lorsque, parlant de l'inculturation, il exhortait vivement les évêques africains réunis en synode à lire « en profondeur et de son point de vue personnel, toutes les vérités que contient le nouveau catéchisme de l'Église catholique »⁷⁷. Ce qui ressort de ces paroles de Jean-Paul II est que tout nouveau chemin que pourraient proposer les Églises locales, à partir d'une lecture nouvelle et plurielle de l'Évangile, dans l'actualité de la rencontre des cultures, est ramené de manière policière à une question de sauvegarde de la vérité et de l'unité institutionnelle dont le nouveau catéchisme est le garant.

Comme l'a si bien fait remarquer Jean Marc Ela, le thème de l'inculturation est celui à travers lequel se manifeste l'ecclésiologie centraliste du pape Jean-Paul II⁷⁸. Même si pour le pape, l'inculturation est « une priorité et une urgence dans la vie des Églises particulières », cela ne doit toutefois pas impliquer la « création de rites alternatifs » - il s'agit plutôt de collaborer au rite romain -, le développement de nouveaux ministères laïques et la reconnaissance d'un discours théologique différent et contextuel⁷⁹. Une lecture attentive des usages parfois contradictoires de ce terme dans les écrits du pape Jean-Paul II révèle

⁷⁶ En effet, chez Jean-Paul II l'inculturation est tantôt synonyme du concept sociologique et anthropologique d'« acculturation » (voir JEAN-PAUL II, *Catechesi tradendae*, n° 53) tantôt de l'« enculturation » et même de l'« africanisation » ; voir JEAN-PAUL II, « Rencontre avec les évêques du Zaïre », dans *La Documentation Catholique*, 1787 (1980), p. 504.

⁷⁷ JEAN-PAUL II, « Homélie d'ouverture à l'assemblée synodale pour l'Afrique », dans *La Documentation catholique*, 2094 (15 mai 1994), p. 475.

⁷⁸ ELA, « Préface » à CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 9.

⁷⁹ Voir JEAN-PAUL II, « La liturgie romaine et l'inculturation », dans *La Documentation catholique*, 2093 (1994), p. 445.

que sa pensée profonde n'a jamais été réellement disposée à admettre qu'il puisse y avoir des expériences légitimes et des propositions concrètes différentes la manière d'imaginer l'Église catholique.

L'invitation lancée par le pape Jean-Paul II aux évêques africains à relire le catéchisme de l'Église catholique pour mieux saisir le sens du terme inculturation met en lumière le malaise grave qui demeure dans l'Église. Dans ce contexte, on peut se demander si l'usage du terme inculturation au synode africain et dans les discours de Jean-Paul II n'est pas plus incantatoire qu'opérationnel. Tout laisse en fait croire qu'elle consiste à s'accorder aux vérités définies une fois pour toutes par l'Église et à se conformer à la théologie romaine. Or quand on prend la peine de parcourir l'index de ce catéchisme, cependant fort nourri, on est surpris de constater que, non seulement il ignore le concept même d'inculturation, mais encore il ne définit en aucun endroit les Églises locales en terme de sujets de droit, d'initiative et de responsabilité dans la mission.

En 1984, René Jaouen attirait déjà l'attention sur la « cacophonie »⁸⁰ qui entoure l'usage du terme inculturation. Il proposait alors une reprise critique de sa signification et de son sens à partir de la question de son *sujet*, de son *agent* et de son *contenu*⁸¹. De son côté, Achiel Peelman prévient contre toute étude de ce terme qui ne partirait pas d'un examen rigoureux de la notion même de culture en sustentation⁸². Nous pensons pour notre part, en nous appuyant justement sur ces deux auteurs que le discours sur l'inculturation doit, à l'évidence, revisiter de fond en comble la notion même de la culture à l'arrière-plan de

⁸⁰ René JAOUEN, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observation d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie*, n° 168 (juillet-août-septembre 1984), p. 29.

⁸¹ Pour une meilleure compréhension du terme inculturation, nous renvoyons à P. ARRUPÉ, « Lettre et document de travail sur l'inculturation », dans *Acta Romana Societatis Iesus*, XVII/2 (1978), p. 282-309. Pour une étude critique de l'inculturation, nous référons à René JAOUEN, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observation d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie*, n° 168 (juillet-août-septembre 1984), p. 29 ; Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Ottawa/Paris, Desclée/Novalis, 1989 ; A. ROEST CROLLIUS, « What is so new about inculturation ? A concept and its implications », dans *Gregorianum*, 59 (1978), p. 721-738 ; Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 306, Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 93-115. Pour une étude critique de l'inculturation dans le contexte de l'Afrique, voir Jean-Paul ESCHLIMANN, « L'impensé de l'inculturation », dans *Lumière et vie*, 205 (1992), p. 17-32. Sur l'étymologie du concept d'inculturation, voir N. STANDAERT, « L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains », dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 110 (1988), p. 555-570.

⁸² Voir aussi PEELMAN, « La culture selon l'anthropologie contemporaine », dans *L'inculturation*, p. 42-55.

sa formulation afin d'en extraire une théologie et une pratique ecclésiale créatrices et novatrices⁸³. Si, comme le pense Achiel Peelman, « La rencontre entre l'Évangile et les peuples est un des traits les plus fascinants du cheminement spirituel de l'humanité »⁸⁴, l'enjeu de l'inculturation n'est-il pas de se rendre compte de la force critique de l'Évangile capable d'interroger et de féconder les cultures et de se mettre en mesure de recevoir la réponse, souvent inédite, que peut produire cette rencontre ? Tel est, nous semble-t-il, l'enjeu théologique et ecclésiologique de la réalité de l'inculturation.

1. 3. Récapitulation : la responsabilité des églises locales comme une préoccupation théologique majeure en Afrique

La question qui nous a préoccupé dans la section précédente a été de savoir comment les Églises locales d'Afrique se comprennent et se définissent. Cette question n'est pas nouvelle, car bien avant la tenue du synode africain, elle a longtemps préoccupé les théologiens et les évêques africains. Avec Ignace Ndongala, nous avons découvert que le terme autonomie s'est imposé dans le langage des Églises d'Afrique, capitalisant leurs discours théologiques et leurs efforts pratiques en vue de l'émergence des Églises qui soient de véritables acteurs. Mais, étant donné qu'aucune Église ne peut se prévaloir de revendiquer l'autonomie sans se retrouver dans une situation d'exclusivité, Ndongala introduit, au terme de sa recherche, la notion d'*interdépendance* ou d'inclusion mutuelle laquelle, pense-t-il, exprime le mieux l'idée de relation mutuelle nécessaire entre Églises en plus d'avoir une portée opératoire décisive. Selon lui, le terme interdépendance en usage en sociologie, en anthropologie, en économie, en politique et en

⁸³ Parmi les meilleures études critiques du concept de l'inculturation, nous proposons le livre cité d'Achiel Peelman et l'article de René Jaouen auxquels nous venons de faire allusion précédemment. Sur la notion de culture, voir René JAOUEN, *Le concept de culture dans la constitution pastorale Gaudium et Spes du concile oecuménique Vatican II*. Thèse inédite de maîtrise présentée à la Faculté de théologie, Université Saint Paul, Ottawa, 1983. Voir aussi PEELMAN, « La culture selon l'anthropologie contemporaine », dans *L'inculturation*, p. 42-55; H. CARRIER, *Cultures notre avenir*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1985.

⁸⁴ PEELMAN, *L'inculturation*, p. 9.

philosophie, rend mieux compte de la réalité théologique de la communion des Églises et fonde sa revendication de la création des Églises régionales.

Notre relecture des affirmations du Synode africain à travers *Ecclesia in Africa* nous a révélé que l'assemblée synodale africaine a sans conteste touché aux grands problèmes qui regardent les sociétés africaines, auxquels l'Église doit souvent faire face. Parmi ceux-ci, figurent la question de la dignité de la personne humaine, celle des guerres et conflits africains contemporains, intertribaux et interethniques, celle de la pauvreté, de la pandémie du sida, de la gestion de la *rei publicae*, etc. En ce qui concerne la vie des Églises africaines, le synode a surtout identifié le défi de l'inculturation et celui de définir ces Églises à partir de la catégorie « famille de Dieu ».

Toutefois, des voix se lèvent aujourd'hui pour reconnaître que les évêques réunis en Synode africain n'ont pas abordé honnêtement et courageusement les questions cruciales sur lesquelles se sont exprimées les attentes les plus prononcées des communautés chrétiennes africaines. L'enjeu décisif du synode africain aurait pu, dans ce cas, porter sur des questions aussi essentielles que la nécessité d'une réflexion et d'un véritable débat sur les ministères, sur la législation ecclésiale, sur l'Eucharistie et toutes les questions relatives à la célébration du mystère de la foi et à l'incarnation de l'Évangile en Afrique, sur le mariage, sur la dépendance financière des Églises africaines, sur la responsabilité de l'évêque à la tête de l'Église locale, sur la relation de l'évêque de Rome avec les évêques ou encore sur le statut des conférences des évêques, etc. De fait, ces questions peuvent se résumer en une question cruciale : *Comment l'Évangile peut-il rejoindre la « dimension de la profondeur »⁸⁵ de la vie des peuples d'Afrique, leur vie culturelle, religieuse, sociale, politique et économique ?* La réponse à cette question n'est pas possible sans une réelle prise de conscience et sans la mise en œuvre des conditions concrètes de l'exercice d'une responsabilité *effective*.

⁸⁵ Expression chère à Paul Tillich ; voir Paul TILLICH, *La dimension oubliée*, Paris, Desclée de Brower, 1969, p. 48. La « dimension de la profondeur » concerne les questions fondamentales, particulièrement celles sur le sens de la vie. Selon lui, le monde moderne a tout simplement oublié ou n'a plu le courage de poser ces questions.

Pourtant, le synode africain a habilement esquivé ces questions. En entretenant un grand silence sur elles, n'a-t-il pas fait l'impasse sur la question fondamentale du *comment*, qui est pour Malula une question fondamentale⁸⁶. Si les Églises locales d'Afrique veulent sortir de l'anonymat et des abstractions pour s'inscrire dans la dynamique des sujets d'action et de responsabilité, ne doivent-elles pas faire entendre leur voix ? Si rien n'est fait dans ce sens pour leur permettre d'exercer leur responsabilité ecclésiale, que pourrait bien signifier la *communio ecclesiarum* comprise comme « partage de la même charge »⁸⁷, et la catholicité entendue comme plénitude de la foi et des dons de Dieu⁸⁸?

Sans oublier des aspects pertinents de *Ecclesia in Africa*, le non-dit de ce document consiste néanmoins à ramener de mains de fer les Églises locales d'Afrique à la défunte théologie de l'adaptation, de l'accommodation et de la subordination vis-à-vis de l'Église de Rome. Pourtant, depuis le concile Vatican II, et même bien avant le concile, le cardinal Malula n'a cessé de débusquer une telle approche souvent lovée au cœur des discours du Magistère. Aussi l'a-t-il généralement vigoureusement réfutée, la qualifiant de travail « forcément superficiel »⁸⁹. À la place, il postule une véritable théologie de l'incarnation et une approche coresponsable dans la mission⁹⁰. C'est précisément dans l'optique d'une requête en vue de l'exercice *effectif* (et pas seulement affectif !) de la responsabilité en Église qu'il a fait cette déclaration devenue célèbre : « Dieu nous a établis responsables de l'évangélisation de ce continent »⁹¹. En conséquence, ajoutait-il, « nous dénonçons à quiconque le droit de dire à notre place les problèmes que nous rencontrons dans notre foi »⁹². Il faisait ainsi prévaloir la nécessité pour les Églises locales d'être des sujets

⁸⁶ « Comment, dans le contexte spécifique actuel, rendre l'Église responsable dans sa mission ? Comment présenter le Christ, son message et son Église comme réponse valable à la société [...] comme à chacun de ses membres ? »; MALULA, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », p. 65.

⁸⁷ Voir Nicolas de BREMOND D'ARS, Jean-Marie LE MAIRE, Jacky MARSAUX, *La foi de Vatican II, Parcours d'humanité*, Paris, Karthala, 2004, p. 35.

⁸⁸ Voir TILLARD, *L'Église locale*, p. 141-143.

⁸⁹ Voir MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 26; voir aussi MALULA, « Préface » de Placide TEMPELS, *Notre rencontre*, Kinshasa, CEP, 1962, dans *OCCM*, vol. 3, p. 38.

⁹⁰ MALULA, « L'âme de l'Afrique noire », p. 27.

⁹¹ MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 143.

⁹² MALULA, « Mariage et famille en Afrique », p. 140. Voir aussi ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 393.

de responsabilité : « Quand il s'agit des questions relatives par exemple à l'africanisation de la liturgie ou aux problèmes du mariage africain, qui doit juger de la juste et équilibre inculturation? »⁹³.

Dans cette perspective, les débats sur le statut des Églises locales changent de sens chez Malula. Ils ne portent plus sur leur subordination par rapport à l'Église de Rome, mais sur leur capacité à manifester l'Église de Dieu à travers un exercice coresponsable de leur mission.

2. RESPONSABILITÉ : CONCEPT CENTRAL EN THÉOLOGIE ET EN PHILOSOPHIE

La question de la responsabilité est capitale aussi bien en étude biblique, théologique, ecclésiologique, éthique, politique, anthropologique, économique que sociologique. En théologie, elle est lourde d'enjeux ecclésiologiques et pastoraux. Comme l'a remarquablement montré le théologien René Simon, la responsabilité est au centre des thèmes vétéro-testamentaires de la création et de l'alliance, dans la mesure où elle comprend la dimension fondamentale de l'appel, au sens de (con)vocation⁹⁴. René Simon fait aussi remarquer que, par sa reprise des thèmes de la création et de l'alliance, Jésus fait jouer au terme « vocation » un rôle déterminant de sorte qu'à partir de toute relation à lui, « l'existence chrétienne peut être définie, selon le sens étymologique des termes, comme vocation personnelle et convocation communautaire, qui mettent chaque croyant et sa communauté en situation de responsabilité et de coresponsabilité »⁹⁵. L'emploi du terme responsabilité pour désigner la relation personnelle et communautaire au Christ en fait un terme théologique opératoire. Comprendre la responsabilité à partir de la notion biblique de vocation et de convocation, c'est donc dégager sa signification profonde.

Sans entrer dans une analyse exhaustive de la question, signalons tout simplement qu'en philosophie le concept de responsabilité occupe une place importante notamment dans la philosophie

⁹³ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97-99.

⁹⁴ Voir René SIMON, *Éthique de responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 217-257.

⁹⁵ SIMON, *Éthique de responsabilité*, p. 257.

éthique de Paul Ricoeur et dans celle de Emmanuel Levinas. Pour Ricoeur, la responsabilité est la capacité d'imputer une action à un agent⁹⁶ ou plus exactement « la libre prise en charge de l'action que l'on va effectuer et de ses conséquences »⁹⁷. Le mot imputation désigne chez lui autant « un rapport primitif à l'obligation » que l'idée de porter les actions au compte d'un agent⁹⁸. Un sujet responsable est celui qui se comprend d'abord comme l'auteur de « l'ensemble de ses actes : pensées, paroles, actions »⁹⁹ et, après coup, d'une action particulière¹⁰⁰, et qui, ensuite, est capable d'initiative dans le cours du monde¹⁰¹. En outre un sujet responsable est celui qui est capable d'inscrire ce qui est de l'ordre de l'intention et du discours dans la sphère de l'action¹⁰². Enfin, une action est dite responsable dans la mesure où elle peut être qualifiée « d'action sensée »¹⁰³.

Dans les rapports interpersonnels, la responsabilité s'exerce dans la « dialectique croisée du soi-même et de l'autre que soi »¹⁰⁴. Comme on peut le voir, chez Ricoeur la notion de responsabilité a une connotation essentiellement *active*.

Autre est l'approche de Emmanuel Levinas. En effet, le terme responsabilité acquiert chez Levinas un sens différent, car chez lui la responsabilité précède toute liberté. Le sens du terme responsabilité est

⁹⁶ Paul RICOEUR, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », dans *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 43.

⁹⁷ Pour étude approfondie du thème de la responsabilité chez Ricoeur et Levinas, voir SIMON, *Éthique de responsabilité*, p. 78-147.

⁹⁸ Voir RICOEUR, « Le concept de responsabilité », p. 43-45.

⁹⁹ RICOEUR, « Le concept de responsabilité », p. 55.

¹⁰⁰ Voir RICOEUR, « Le concept de responsabilité », p. 55.

¹⁰¹ Voir RICOEUR, « Le concept de responsabilité », p. 56.

¹⁰² Paul RICOEUR, « Approche de la personne », dans *Lectures II. La contrée des Philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 57. Rappelons que Ricoeur utilise le terme « soi » de préférence à celui de « moi » pour dégager sa philosophie de tout solipsisme. Chez lui, le soi s'applique aussi à l'individu qu'à une communauté.

¹⁰³ Selon Ricoeur, une « action sensée » est non seulement une action dont la responsabilité du sujet est réelle, dont l'auteur est présent à son faire, mais c'est aussi une action qui imprime sa marque dans le temps, dont les significations peuvent être réactualisées dans des situations autres que celle dans laquelle l'action s'est produite. Voir RICOEUR, « L'action sensée considérée comme un texte », p. 217-220.

¹⁰⁴ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 393.

davantage *passive* et plus proche de l'acception biblique et théologique de vocation, car je suis responsable avant d'avoir choisi de l'être¹⁰⁵.

Appliquée aux Églises locales, particulièrement dans leur relation mutuelle, la notion de responsabilité inclut et dépasse celles d'autonomie, d'autodétermination, d'interdépendance, d'inclusion et même d'intériorité mutuelle. Elle situe les Églises locales dans une convocation première de Dieu qui fonde leur coresponsabilité dans la mission. Elle postule en même temps l'urgence, pour elles, de remplir adéquatement leur mission par une réelle redéfinition de leur statut d'acteur et de sujet. Face à ces requêtes qui n'ont reçu qu'un bien timide traitement au synode, Malula a apporté des propositions novatrices dans le cadre d'une mise en œuvre concrète de l'Église. Mais avant de les aborder, il nous faut faire un bref détour pour voir quelques regards portés actuellement sur son œuvre, en rapport avec le thème de la responsabilité.

3. LA RESPONSABILITÉ COMPRISE DANS L'ŒUVRE DE MALULA COMME UNE DOUBLE PASSION : PASSION POUR DIEU ET POUR L'HUMANITÉ

Dans cette section, nous nous proposons dans un premier temps de recueillir quelques points de vue des théologiens et commentateurs de l'œuvre de Malula sur la question de la responsabilité. Nous tenterons par la suite d'examiner et d'interroger, non sans recul critique à leur égard, la pertinence de ces regards portés sur lui et sur son œuvre. Nous essayons de montrer que les récentes études et commentaires sur Malula mettent l'accent sur la dimension *active* de l'exercice de la responsabilité, proche de la conception ricoeurienne. Une telle approche, estimons-nous, laisse dans l'ombre un aspect essentiel de sa personne et de son œuvre, lequel se trouve exprimé dans ce qu'il convient d'appeler sa « double passion ».

¹⁰⁵ Voir Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 154-171.

3. 1. Malula perçu comme un homme de responsabilité, au sens *actif* du terme

La plupart des commentateurs de l'œuvre de Malula soulignent unanimement, à juste titre, son sens de responsabilité et sa conscience aiguë de l'obligation à laquelle il se sait tenu d'exercer son ministère épiscopal. Comme nous l'avons en effet annoncé au début de ce chapitre, l'intuition fondatrice de l'œuvre théologique et de l'action ecclésiale du cardinal Malula est sans aucun doute d'avoir compris sa propre existence et l'exercice de son ministère épiscopal comme un itinéraire de responsabilité, et de définir l'Église comme le lieu par excellence où devrait s'exercer de manière solidaire la responsabilité évangélique. À l'appui de cette affirmation, on peut rappeler ses propres paroles où, évoquant son ministère, il indiquait : « [...] ça me donne un sens de très grande responsabilité pour le rôle que je dois jouer »¹⁰⁶ et appelle « un grand esprit d'initiative et de créativité »¹⁰⁷

Dans son livre, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, dont le contenu est structuré autour du *combat* que « le cardinal Malula mène courageusement pour la reconnaissance d'une Église 'au visage africain' »¹⁰⁸, Jean Mpisi montre justement qu'il fut un initiateur et un créateur. De surcroît, l'auteur martèle d'un bout à l'autre que Malula

est un homme de conviction et de décision, qui a commencé à dire ce qu'il pense avant tous les autres évêques congolais, et qui, pendant toute sa vie, dira toujours avec le même foi et réalisera avec la même détermination ce qu'il veut. C'est un homme de 'combat' qui va défier toutes les instances ecclésiastiques, missionnaires et même romaines. Son combat consistera à bâtir au cœur de l'Afrique l'Église 'au visage' africain¹⁰⁹.

Jean Mpisi précise que le projet de Malula de fonder une Église africaine remonte au début de son ministère presbytéral et se présente comme l'un des principaux programmes de sa vie. Parmi les « fruits » les plus évidents du projet d'africanisation, il mentionne la fondation d'une congrégation religieuse, la mise en œuvre du rite congolais et la création des ministères laïques. La thèse du livre est que ces innovations,

¹⁰⁶ « Le cardinal Malula par lui-même », dans *OCCM*, vol. 2, p. 114.

¹⁰⁷ MALULA, « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre », p. 205.

¹⁰⁸ MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 10.

¹⁰⁹ MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 37.

commencées et tolérées sous Paul VI, ont constitué au fil des années des points d'achoppement et d'heur entre l'ancien archevêque de Kinshasa et le pape Jean-Paul II¹¹⁰. Tout au long du livre, il démontre comment, soumis aux impératifs d'ordre pastoral, Malula a su faire preuve de responsabilité pour inventer des chemins nouveaux pour l'Église.

Bien avant Jean Mpisi, plusieurs auteurs ont soutenu implicitement cette thèse. Ainsi, évoquant la vision ecclésiale de Malula, François Luyeye souligne qu'il avait une « approche intégrative d'une Église de coresponsabilité issue de Vatican II »¹¹¹. Dans son livre, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, il revient sur « l'envergure prophétique qui a fait du cardinal Malula un pasteur exceptionnel »¹¹². Puis il insiste sur « sa compétence et son dynamisme dans la recherche d'une inculturation toujours plus profonde du christianisme en Afrique »¹¹³. Homme d'audace, poursuit-t-il, Malula « a su proposer des voies nouvelles pour répondre aux défis pastoraux et sociaux par la mise en place des structures et infrastructures appropriées »¹¹⁴. Parmi les propositions mises à l'avant par Malula, François Luyeye en mentionne principalement cinq : la promotion d'un clergé diocésain¹¹⁵, la refondation de la vie religieuse¹¹⁶, la promotion du laïcat¹¹⁷, la redéfinition de l'Église à partir de petites communautés ecclésiales vivantes¹¹⁸ et son implication dans les questions d'ordre social et politique¹¹⁹.

Dans un discours témoignage sur le cardinal Malula le prélat italien Mgr Alfio Rapisarda, ancien Pro-Nonce apostolique au Congo, confirme ce point de vue, en déclarant que l'ancien archevêque de Kinshasa « ressentait avec beaucoup de sollicitude sa responsabilité vis-à-vis de l'Église et du pays

¹¹⁰ Toutefois, l'auteur pense qu'avec la mort de Malula, le vaste mouvement de « fondation de l'Église africaine - initié par celui qu'il qualifie de son « fondateur » - se retrouve subitement à court d'inspiration.

¹¹¹ François LUYEYE, « Introduction. Une spiritualité d'inculturation », dans *OCCM*, vol. 3, p. 11.

¹¹² LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 22.

¹¹³ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 22, p. 22.

¹¹⁴ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 22.

¹¹⁵ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 55-68.

¹¹⁶ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 69-94.

¹¹⁷ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 95-136.

¹¹⁸ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 137-142.

¹¹⁹ LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula, un pasteur prophétique*, p. 143-172.

auxquels il s'est donné avec un souci constant »¹²⁰. En écho à cette affirmation, le cardinal béninois Gantin déclarait pour sa part : « C'est pour leur rencontre [entre l'Évangile et les cultures africaines] et en vue de leur symbiose harmonieuse que le cardinal [Malula], bien avant le concile, comme prêtre et évêque, et avant Kampala comme pasteur responsable du diocèse prestigieux mais non facile de Kinshasa, a consacré certainement le meilleur et le plus clair de sa vie »¹²¹. Ce constat est largement partagé par Mgr Tharcisse Tshibangu pour qui le « cardinal Malula fut très conscient d'appartenir à la génération des responsables ecclésiastiques africains, placés par la Providence en ce moment de l'histoire du christianisme en Afrique, pour poser les fondements de l'Église africaine »¹²². Il précise que Malula était avant tout « un grand homme d'action »¹²³ dans le sens d'un homme habité par une grande « détermination pour réaliser ses idées, ses initiatives »¹²⁴. Préfaçant un livre de Malula, Tshibangu écrit : « De plus en plus le cardinal Malula porte son attention aux questions générales sur la nature cosmique, l'évolution de l'univers et de l'homme. En un mot le présent et l'avenir de l'humanité. Il met dans ses soucis un grand sens de responsabilité s'accompagnant d'une rigoureuse exigence dans son agir »¹²⁵.

Dans l'introduction au numéro spécial de la revue française *Mission de l'Église*, consacré à Malula, le théologien belge Maurice Cheza ne manque pas de souligner le dynamisme de Malula et « son souci d'inventivité », lesquels déteignent fortement sur son action pastorale¹²⁶. Pour lui, ce qui le caractérise, c'est notamment sa capacité à lire les signes des temps, conjuguée à « son sens de la présence de Dieu dans l'histoire humaine, son inventivité et son courage »¹²⁷. Dans une étude où il analyse les traits saillants

¹²⁰ Mgr Alfio RAPISARDA, « Témoignage », dans *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 51.

¹²¹ Cardinal GANTIN, « Homélie », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 39.

¹²² « Témoignage de Monseigneur Tharcisse Tshibangu », dans *Mission de l'Église*. Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 10.

¹²³ Tharcisse TSHIBANGU, « Témoignage », dans *Mission de l'Église*, p. 11.

¹²⁴ Tharcisse TSHIBANGU, « Le cardinal Malula et la réussite de son pastorat », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 63.

¹²⁵ Tharcisse TSHIBANGU, « Préface de l'évêque africain aujourd'hui et demain », dans *OCCM*, vol. 3, p. 89.

¹²⁶ Voir Maurice CHEZA, « Le cardinal Malula, modèle ou source d'inspiration? », dans *Mission de l'Église*. Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 2.

¹²⁷ CHEZA, « Le cardinal Malula, modèle ou source d'inspiration ? », p. 3.

de la personnalité de Malula, José Mpundu en arrive à conclure que son sens de responsabilité se vérifie dans « son sens de l'homme, son audace et sa détermination, son humilité et sa simplicité »¹²⁸.

Concluons cette analyse du sens de la responsabilité chez Malula tel qu'il apparaît dans les écrits de la plupart de ses commentateurs en citant ces mots Mgr Laurent Monsengwo à travers lesquels il résume en quelque sorte l'œuvre de Malula : « On a rarement vu un évêque *créer* et *innover* trente années durant. Tel fut pourtant le cas du cardinal Malula, dont les projets et les options pastorales se succèdent à un rythme accéléré de 1959 à 1989 »¹²⁹. Une chose est certaine, les commentateurs de Malula soulignent à l'unanimité le caractère dynamique et actif de son action. Dans cette dernière citation de Monsengwo, les verbes « créer » et « innover » ont été soulignés par nous. Ils renvoient aux expressions « homme de conviction », de « décision », de « détermination » et de « combat » dont parlait Jean Mpisi. De toute évidence, tous attestent que Malula est d'abord perçu comme un homme d'engagement dont l'une des tâches a été de « fonder l'Église africaine ». C'est un homme d'action, d'engagement, un innovateur, un créateur, un initiateur et un fondateur d'Église. Ces différents qualificatifs n'en expriment pas moins la même réalité essentielle, à savoir celle de la responsabilité, caractéristique de sa personne, de sa réflexion et de son action. Malula passe ainsi pour un homme dont la démarche est dans l'ensemble reconnue par une volonté d'assumer lucidement et de façon responsable ses projets et ses décisions en fonction des situations, des problèmes, des questions et de leurs enjeux.

On ne saurait dénier à ces regards portés sur Malula une quelconque pertinence. Car en plus de montrer le caractère complexe de sa personnalité et de son œuvre, ils insistent diversement sur la dimension active de l'exercice de la responsabilité en Église dans ses écrits. Aussi ont-ils l'avantage de souligner qu'il fut un homme de responsabilité dans le sens *actif* que Paul Ricoeur donne à ce terme, de

¹²⁸ José MPUNDU, « La personnalité du cardinal Malula. Forces et faiblesses », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 12-20.

¹²⁹ MONSENGWO PASINYA, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre lors de la messe des funérailles », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 56.

sorte qu'on peut lui imputer un certain nombre d'actions, les mettre à son compte et les lui attribuer comme à leur véritable auteur¹³⁰. En effet, selon le philosophe français, « Il n'y aurait pas de sujet responsable si celui-ci ne pouvait s'estimer soi-même en tant que capable d'*agir intentionnellement*, c'est-à-dire selon les règles réfléchies, et en outre capable d'inscrire ses intentions dans le cours des choses par des initiatives qui entrelacent l'ordre des intentions à celui des événements du monde »¹³¹. Ces regards portés sur Malula soulignent par ailleurs les trois dimensions d'une action responsable mises en évidence par Ricoeur¹³². Tout d'abord, ils montrent que Malula fait partie de rares personnalités de l'Église qui ont su inscrire ce qui est de l'ordre de l'intention et du discours dans la sphère de l'action, c'est-à-dire dans la pratique ecclésiale. Ensuite, ces lectures de son œuvre font bien de relever le fait qu'il a réussi à poser des actions et à apporter des propositions concrètes qu'on peut qualifier aujourd'hui d'« actions *sensées* »¹³³ tant leurs significations peuvent être actualisées dans des situations autres que celle dans laquelle elles se sont initialement produites. En effet, certaines actions de Malula - on peut penser justement à l'institution du ministère des *bakambi*, à la création du rite congolais de l'Eucharistie, à la *refondation* de la vie religieuse -

¹³⁰ La responsabilité est « la capacité à l'imputation », c'est-à-dire « l'attribution [l'ascription] à quelqu'un, comme son auteur véritable, d'une action »; voir Paul RICOEUR, « Le concept de responsabilité », dans *Le juste*, Paris, 1995, p. 47. Le terme d'action est en fait placé au centre de la compréhension de la responsabilité.

¹³¹ Paul RICOEUR, « Approche de la personne », dans *Lectures II. La contrée des Philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 57. Rappelons que Ricoeur utilise le terme « soi » de préférence à celui de « moi » pour dégager sa philosophie de tout solipsisme. Chez lui, le soi s'applique aussi à l'individu qu'à une communauté.

¹³² Chez Paul Ricoeur, écrit Rosaire Bergeron, « la responsabilité atteste que je me jette dans mon action »; voir Rosaire BERGERON, *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Éditions Bellarmin/Éditions Universitaires, Montréal/Fribourg, 1974, p. 39; voir aussi René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1993, p. 79-124. En effet pour Ricoeur, le concept de responsabilité a un lien fondateur avec la notion d'imputabilité. Dans ses écrits, le philosophe français montre aussi que l'exercice de la responsabilité s'exprime, entre autres, dans la transition de la sphère du théorique à la sphère du pratique. En d'autres termes, exercer une responsabilité, c'est être capable d'inscrire ce qui est de l'ordre de l'intention, du discours (oral ou écrit) dans l'action, dans la pratique; Voir John van den HENGEL, *The Home of Meaning. The Hermeneutics of Subject of Paul Ricoeur*, Washington, DC : University Press of America, 1984, p. 147-166. Ensuite, Ricoeur précise que certaines actions sont des événements qui impriment leur marque sur le temps et contribuent à l'émergence de nouvelles configurations, qui « deviennent les documents de l'action humaine. » Une action *sensée* est une action dont la responsabilité de l'agent est perçue comme non contrainte. Enfin, selon Ricoeur, la transition, de la théorie à l'action, est rendue possible par ce qu'il appelle, en amont l'*imagination*, en aval l'*initiative*. Définie comme « puissance d'agir », l'initiative est « une intervention de l'agent de l'action dans le cours du monde, intervention qui cause effectivement des changements dans le monde. »; voir RICOEUR, « Le concept de responsabilité », p. 41-70; Paul RICOEUR, « L'action sensée considérée comme un texte », dans *Du texte à l'action*, p. 205-236; Paul RICOEUR, « De l'action à l'agent », dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 109-136; Paul RICOEUR, « L'Imagination dans le discours et dans l'action », dans *Du texte à l'action*, p. 237-262; Paul RICOEUR, « L'initiative », dans *Du texte à l'action*, p. 289-307.

¹³³ Voir RICOEUR, « L'action sensée considérée comme un texte », p. 217-220.

ont acquis la stature d'événements ayant laissé des traces durables dans le temps et ayant imprimé leur marque sur la mémoire collective et sur l'histoire, de sorte qu'on peut les considérer comme des actions intelligibles¹³⁴. Enfin, dans son œuvre, une grande place est accordée à l'*imagination* comme ce qui rend possible toute *initiative* et toute action¹³⁵.

Tout en reconnaissant à ces interprétations une certaine pertinence, nous estimons cependant que ce serait comprendre Malula d'une façon partielle que de penser qu'il ne fut préoccupé que par le « combat » tous azimuts (contre les pratiques missionnaires et contre le Saint Siège) pour la fondation de l'Église africaine. Nous croyons en revanche que pour mieux saisir le sens qu'il donne à l'exercice de la responsabilité en Église, il nous faut aller au-delà des regards qui le définissent presque uniquement comme un « homme de combat », un homme d'initiative, de créativité, d'inventivité et de décision. Essayons de mieux préciser notre pensée et insistons sur ce point : on ne peut pas comprendre son sens profond de la responsabilité sans le replacer à l'intérieur d'une exigence constitutive de sa personne et de son ministère. Cette exigence se trouve exprimée ainsi par lui-même : « Pour ce qui me concerne, dès le début de mon ministère sacerdotal, j'ai été animé par une double passion : la passion pour l'Église du Christ, la passion pour mon pays »¹³⁶. À l'évidence, loin de nous l'idée d'écarter le sens *actif* que comprend le terme « passion », nous voulons cependant montrer que Malula se présente lui-même avant tout comme un homme fondamentalement habité par la « passivité » du « pâtre » évangélique. Il fut en ce sens, à l'instar de prophètes de tous les temps, « hanté » par la passion de Dieu et de l'Évangile, mais aussi par celle de l'humanité - ici l'Afrique, c'est-à-dire la passion des hommes et des femmes qui la constituent.

¹³⁴ Quand on considère en effet l'immense activité pastorale déployée par Malula, il en ressort qu'on a à faire, non pas à une série d'idées abstraites et sans prises sur le réel, mais à un véritable document de l'histoire, tant elle contribue aujourd'hui encore à l'émergence de nouvelles configurations ecclésiales aussi bien en Afrique qu'ailleurs dans le monde.

¹³⁵ Sur l'imagination comme monde des possibles selon Paul Ricoeur, voir Van den HENGEL, *The Home of Meaning. The Hermeneutics of Subject of Paul Ricoeur*, p. 165-167.

¹³⁶ MALULA, « Homélie lors du doctorat Honoris causa à Leuven », p. 59.

3. 2. La responsabilité constitutive de sa personne et de son œuvre : une responsabilité « passive »

Il nous faut maintenant pénétrer au plus profond de la conscience aiguë qu'a Malula de sa responsabilité en Église : sa double passion, pour l'Église et le Christ, et pour l'Afrique. Cette double passion invite à un redéploiement de sens de la responsabilité ecclésiale chez lui. Comme lui-même le suggère : « C'est du reste cette double passion qui m'a aiguillé vers un service d'engagement plus direct au sein de l'Église et de la société »¹³⁷. Il importe donc, pour reprendre ses propres mots, de se « mettre sous l'éclairage de cette double passion » pour comprendre son engagement ecclésial¹³⁸. À ce propos, Tharcisse Tshibangu a vu juste, qui indique que l'œuvre de Malula et les orientations fondamentales de sa vie ne sont intelligibles que dans la mesure où elles sont reportées à cette double passion¹³⁹.

Que nous donne donc à penser cette (double) passion de Malula ? Avec elle, nous nous trouvons de pleins pieds dans une autre conception de la responsabilité, proche de celle mise en relief par le philosophe Emmanuel Lévinas. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, chez ce dernier la responsabilité n'est pas d'abord comprise au sens *actif* du terme, mais au sens d'une passivité originaire¹⁴⁰. Avec cette double passion, nous entrons dans une conception nettement différente de la responsabilité où la priorité est accordée à la passivité originaire du sujet. Forte de cet éclairage, la notion de « passion pour le Christ et son Église, et pour l'Afrique » indique, dans ce cas, qu'être responsable ne consiste pas d'abord en la capacité du sujet à poser des actions, à mener un combat, au sens *actif* d'un sujet qui assume son engagement, sa liberté, son initiative et sa décision personnelle vis-à-vis de l'Église et de l'Afrique. Elle invite au contraire à comprendre l'exigence de responsabilité ecclésiale et sociale de Malula comme une situation qui précède son choix d'être responsable. Ses écrits, ne le présentent-ils pas

¹³⁷ MALULA, « Homélie lors du doctorat Honoris causa à Leuven », p. 59.

¹³⁸ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 90.

¹³⁹ Tharcisse TSHIBANGU, « Préface », dans François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula*, p. 5.

¹⁴⁰ Voir René SIMON, « Éthique et morale chez Levinas », dans *Éthique de la responsabilité*, p. 125-147; Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 159-166 ; *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 156-158.

justement comme un homme fondamentalement *habité* par l'exigence évangélique et *attiré* vers une source qui a pour nom Dieu ? C'est donc Dieu qui fondamentalement l'assigne à responsabilité. Et c'est cette relation première à Dieu, cette passion originaire, qui conditionne son agir, son dynamisme, sa liberté, son engagement et, si l'on veut, son combat.

L'exercice de la responsabilité chez Malula procède pour ainsi dire du croisement de ces deux passions : la passion pour Dieu et - son pendant, non pas concurrentiel mais complémentaire - la passion pour l'Afrique¹⁴¹. Concrètement, c'est sa passion pour Dieu qui fore en lui cette autre passion qu'est la passion pour l'Afrique, avec ses contradictions et la violence de son histoire. En d'autres termes, la condition de l'Afrique suscite en lui un sens aigu de responsabilité et le constitue par le fait même responsable. Cette double passion pour Dieu et pour l'Afrique est une clé indispensable pour comprendre son ministère : elle est « comme un appel continuuel à l'amour pour un meilleur service du peuple de Dieu »¹⁴².

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est ce « pâtir » originaire qui fonde le sens aigu de responsabilité de Malula : « C'est au plus creux de mon dépouillement et de ma pauvreté que j'ai senti la présence de Dieu dans ma vie d'évêque, et que mon ministère épiscopal devient fécond; des profondeurs de ma pauvreté, j'ai gémi comme une femme qui enfante »¹⁴³. L'image est belle et profonde; elle donne à penser que l'exercice de la responsabilité s'apparente à un accouchement perpétuel de sens. Sa vie et son ministère, Malula les comprend comme étant originellement et entièrement assignée à responsabilité, c'est-à-dire appelée à répondre à l'« appel continuuel » de l'Esprit en parole et en acte. Malula exprime cette double exigence en ces autres termes : « [...] notre ligne de conduite est clairement tracée : chercher et agir comme si tout dépendait uniquement de nous, mais *croire* que seul l'Esprit pourra renouveler la face

¹⁴¹ Il faut comprendre le terme Afrique dans le sens heuristique plus large que nous avons dégagé au quatrième chapitre.

¹⁴² MALULA, « Homélie du jubilé de 25 ans d'épiscopat », p. 69. N'est-ce point cette passion qui l'a précisément conduit à la formulation de sa devise épiscopale : *In caritate*, c'est-à-dire *Enraciné et fondé dans l'amour du Christ* ?

¹⁴³ MALULA, « Homélie du jubilé de 25 ans d'épiscopat », p. 69.

de la terre. De cet Esprit nous ne serons les instruments efficaces qu'à condition d'entretenir en nous une vie intérieure intense, qui nous permette de vivre en union intime avec Dieu »¹⁴⁴.

Il faut donc entendre sa responsabilité, non seulement au sens *actif* de l'engagement, mais fondamentalement sur le fond de l'appel de Dieu (vocation), de cette vulnérabilité et de cette passivité originelle vis-à-vis de l'appel de Dieu et vis-à-vis de l'interpellation quotidienne des hommes et des femmes. Nous retrouvons ici, au prix d'une courte digression, ce que Léon de St Moulin et François Luyeye ont clairement perçu lorsque, récapitulant divers témoignages sur la vie et l'œuvre de Malula, ils ont intitulé leur livre : « Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes »¹⁴⁵. Si la thèse de ce livre est valable, c'est dire que Malula a toujours compris l'expérience de sa foi comme s'enracinant dans une *vocation*, c'est-à-dire dans l'appel d'une Parole et dans la *réponse* à cet appel qui le précède et le constitue responsable dans sa mission au service de Dieu dans l'Église locale de Kinshasa.

Nous terminerons cette analyse par une réflexion de Daniel Nlandu dont les conclusions sur l'œuvre de Malula vont dans le sens de notre thèse : « Avant d'être un visionnaire, un 'prophète' de son temps, un grand homme d'action, écrit-il, [Malula] fut un homme de grande foi et un mystique. C'est le plus grand ressort de sa vie, qui imprègne toutes ses réalisations »¹⁴⁶.

4. LES CHAMPS DE L'EXERCICE DE LA RESPONSABILITÉ EN ÉGLISE

Après avoir éclairé le sens que revêt le terme responsabilité chez Malula, il nous faut sans plus tarder explorer quelques champs qui constituent à ses yeux des lieux théologiques de l'exercice de cette passion et de cette responsabilité. Récemment, quatre théologiens africains francophones : Jean-Marc Ela,

¹⁴⁴ MALULA, Esprit surnaturel dans la recherche pastorale, 1961 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 17.

¹⁴⁵ De SAINT MOULIN et LUYEYE, éd, *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, 1990.

¹⁴⁶ Daniel NLANDU MAYI, « Introduction », dans *OCCM*, vol. 2, p. 12-13. Voir aussi de SAINT MOULIN, « Biographie du cardinal Malula, archevêque de Kinshasa », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 20-24.

Ignace Ndongala, Kā Mana et Léonard Santedi ont identifié quelques défis principaux de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine, qui appellent la responsabilité de l'Église¹⁴⁷ et invitent à repenser le langage ainsi que l'action de l'Église. Sans vouloir reprendre de façon exhaustive la panoplie des défis répertoriés par ces auteurs, nous les avons regroupés en cinq grandes catégories. Nous tenterons ainsi de montrer que non seulement ils figuraient parmi les grandes priorités de Malula, mais encore qu'il les a éclairés par des propositions bien concrètes.

Ainsi, outre sa créativité unanimement attestée dans l'institution de nouveaux ministères, dans la *refondation* de la vie religieuse et dans la réforme liturgique, il faut considérer d'autres questions dont les enjeux, à première vue, acculent les Églises d'Afrique contemporaine. Il s'agit notamment (1) du défi de comprendre la mission comme une œuvre de coresponsabilité, (2) celui de définir l'évangélisation comme quête d'humanisation, (3) celui de repenser le ministère des évêques et (4) des théologiens ; (5) enfin la question de la place et du rôle des femmes dans la mission de l'Église.

4. 1. L'évangélisation comme une œuvre de coresponsabilité

Le choix de ce titre mérite un éclaircissement et une brève mise en contexte. En 1966, Malula donna une conférence dont l'objectif consistait à faire le bilan du concile Vatican II¹⁴⁸. Au cours de cette conférence, son propos manifesta une prise de conscience de la réalité de la responsabilité de l'Église locale dans l'évangélisation. Il fit alors cette déclaration qui exprime un tournant dans sa vision de la mission de l'Église locale : « Au niveau de l'Église particulière, c'est l'évêque, successeur des apôtres, qui

¹⁴⁷ Voir ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003 ; KĀ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2000 ; Léonard SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005 ; Ignace NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.

¹⁴⁸ Le titre de la conférence est justement *Le bilan du concile œcuménique du Vatican II* ; voir MALULA, « Le bilan du concile œcuménique du Vatican II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 163-166.

a la responsabilité de l'Évangélisation [...]. Les autres ouvriers apostoliques : prêtres, religieux, religieuses et laïcs collaborent à l'évêque. Ils sont coresponsables de la mission confiée à l'évêque. Tous sont au service de l'Église particulière. Là aussi nos idées doivent changer »¹⁴⁹. C'est à l'intérieur d'une ecclésiologie de communion qu'il faut comprendre cette déclaration. Il s'en dégage une compréhension solidaire de la mission et une inclusion mutuelle entre les différents membres du même peuple de Dieu dans sa réalisation. Si les membres du peuple de Dieu sont différents en raison de la diversité des charismes et des ministères, ils sont cependant solidairement témoins et responsables de l'annonce de l'Évangile.

Comme l'indique le mot, l'Évangile est une « bonne nouvelle ». Or, selon Malula, le propre d'une bonne nouvelle, d'une annonce, c'est de retentir et d'être entendue¹⁵⁰. Puisqu'une nouvelle est faite pour être entendue, il faut encore un lieu ou des lieux où elle puisse résonner. Évangéliser c'est donc annoncer l'Évangile de telle sorte qu'il devienne une bonne nouvelle là où il ne l'est pas encore ou ne l'est plus. Dans la pensée de Malula, l'évangélisation ne consiste pas tant pour l'Église à assurer plus fermement son identité ou simplement à répéter des vérités connues dans des formules immuables dûment authentifiées que d'inventer des langages nouveaux et de faire en sorte que l'Évangile retentisse réellement comme une bonne nouvelle¹⁵¹.

Dans *Mission de l'Église à Kinshasa*¹⁵², Malula définit la tâche principale de l'Église à partir de trois pôles fondamentaux : annoncer l'Évangile, rassembler le peuple par cette annonce, le nourrir et le faire grandir par les sacrements qui les constituent¹⁵³. Mais pour que la bonne nouvelle puisse retentir, il faut aussi des « missionnaires ». Pour lui, c'est « le peuple de Dieu tout entier qui, dans le Christ est [appelé puis] envoyé en mission dans le monde auquel il participe. La mission est, ajoutera-t-il, le mode d'existence

¹⁴⁹ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et collaboratrices, n° 4, 1966 », p. 164.

¹⁵⁰ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 28-42.

¹⁵¹ On lira avec intérêt, MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 28-42.

¹⁵² MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 30.

¹⁵³ Voir MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 31-34 ; voir aussi « Intervention sur les ministères au Synode des évêques à Rome », dans *OCCM*, vol. 6, p. 241.

normal de l'ensemble du Peuple de Dieu »¹⁵⁴. Il pourrait être utile à ce niveau de rappeler que c'est grâce surtout au concile que Malula a pris conscience d'une vision communautaire et coresponsable de la mission de l'Église. La catégorie de peuple de Dieu, en considération de sa convocation divine, fonde l'idée de la coresponsabilité dans la mission. En d'autres termes, la coresponsabilité est inhérente à la notion de peuple dans sa référence à Dieu. Dans ses écrits, il insiste particulièrement sur cette dimension de la coresponsabilité dans la mission. À ce propos, il faisait cette déclaration retentissante lors du Synode des évêques de 1987 : « Le concile Vatican II nous demande de susciter et de faire surgir des Églises où se vit la communion, où tous, chacun à son niveau et selon ses charismes, sont responsables devant Dieu dans la communion de l'Église (1 Co 12, 4-6; *Gaudium et Spes*, 24), d'une Église en mission, d'une Église-sacrement et d'une Église communion. »¹⁵⁵ Pour Malula, même si chacun est appelé à répondre individuellement à l'appel de Jésus, la réalisation de la mission relève de la coresponsabilité du peuple des baptisés.

4. 2. La finalité de l'évangélisation : faire accéder à l'humanité et ouvrir au Royaume de Dieu

Que l'Église ait pour mission d'annoncer la bonne nouvelle, de rassembler le peuple par cette annonce et de le nourrir par les sacrements, cela est attesté dans les écrits de Malula. Il reste toutefois à déterminer la finalité de cette annonce. En d'autres termes, pour quoi rassembler le peuple par l'annonce de l'Évangile ? Pour répondre à cette question, Malula a du opérer un retour aux sources mêmes de la mission de l'Église, c'est-à-dire à l'événement historique initial : Jésus Christ. C'est en relisant les Écritures que son sens de coresponsabilité ecclésiale trouve un fondement. En fait, elle repose sur sa compréhension de la mise en œuvre par Jésus du dessein de Dieu, en qui il voit un homme tout à la fois

¹⁵⁴ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 34.

¹⁵⁵ MALULA, « Intervention sur les ministères au Synode des évêques à Rome », p. 240.

responsable, vrai et jouissant d'une grande liberté. Ce qui l'a particulièrement rejoint dans les paroles et les gestes de Jésus, c'est sa capacité à annoncer le Royaume, à questionner, à susciter la conversion et la vie, bref à faire accéder à plus d'humanité. « Faire accéder à l'humanité »¹⁵⁶, telle est, résume-t-il, la finalité première de la mission de l'Église.

En effet, écrit-il, « devenant nôtre, [Jésus] transfigure ce que nous sommes »¹⁵⁷. Dans le même sens, il dira : « En Jésus-Christ nous connaissons toute la vérité de l'homme »¹⁵⁸. Aussi Jésus est-il à ses yeux cet Autre dont la parole et les gestes ont provoqué des appels personnels et communautaires, qui ont toujours mis chaque personne ou communauté interpellée en situation de responsabilité et de coresponsabilité¹⁵⁹. Pour Malula, avec l'incarnation-rédemption, un tournant se réalise, car l'« achèvement du salut s'opère en Jésus-Christ qui est l'homme selon Dieu, assumant en lui le dynamisme humain et lui donnant son sens plénier et sa valeur définitive »¹⁶⁰. Dans le cri déchirant du Christ sur la croix et dans sa résurrection, il voit désormais la pierre angulaire sur laquelle s'édifie une humanité nouvelle.

Comme on peut le constater, l'accès à l'humanité devient chez Malula la raison d'être de la mission évangélisatrice de l'Église. L'Église, écrit-il, doit donc plaider avec chaleur notre « devenir pleinement humain », car en épousant la condition humaine, Jésus « a vécu pleinement la vie des hommes. Il n'a rien méprisé au contraire, il a considéré avec respect tout ce qui fait un homme. Partageant ainsi notre vie, il nous rappelle que tout est bon, qu'être un homme est bon [...] »¹⁶¹. Ce constat sur la vie et le ministère de Jésus a conduit Malula à tenir une affirmation centrale dans son œuvre, concernant l'être humain, à savoir : « Dieu aime l'homme, il veut le sauver : cela apparaît dans cette volonté inlassable des

¹⁵⁶ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 29.

¹⁵⁷ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 31. Voir aussi *Gaudium et Spes*, n° 2.

¹⁵⁸ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 30. Cette déclaration de Malula s'origine sans doute dans celle de *Gaudium et Spes* n° 22 d'après laquelle, « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. »

¹⁵⁹ Voir SIMON, *Éthique de responsabilité*, p. 253-274.

¹⁶⁰ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 31.

¹⁶¹ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 30.

hommes de réaliser leur plein épanouissement humain. Le passage pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines de vie, telle est la volonté d'amour de Dieu sur l'homme »¹⁶². Pour exprimer cet appel divin, inscrit en chaque personne, à devenir véritablement humain, Malula introduit la notion d'humanisation : « Le but et le dessein de Dieu est l'humanisation »¹⁶³. Par humanisation, il entend : « Dieu veut refaire l'homme et l'univers dont l'homme est le sommet, en l'amenant à la pleine réalisation de ses possibilités transfigurées par la grâce de Dieu »¹⁶⁴. Il en découle que l'annonce de l'Évangile ne peut pas être étrangère à la question de l'humanisation. Écoutons-le à ce sujet :

Dire que Dieu aime l'humanité, c'est donc dire qu'il y a un salut pour elle, donné de Dieu. Les hommes entrent dans ce salut quand ils parviennent à vivre mieux en communauté fraternelle dans un univers qu'ils maîtrisent et font servir à leur besoin. Cette entrée dans le salut se réalise à travers tous les authentiques progrès humains, mais surtout par la libération progressive de l'homme des servitudes qui le mutilent et surtout du péché. La plénitude de l'entrée dans le salut se réalise finalement lorsque les hommes s'ouvrent à la communion à Dieu reconnu comme Père¹⁶⁵.

Selon le propos de cette citation, le projet d'humanisation trouve sa source dans le dessein créateur et rédempteur de Dieu. Certes Malula définit le salut principalement en terme de communion de l'être humain à Dieu. Celle-ci s'exprime cependant par la libération des situations d'inhumanité, qui sont autant d'expressions du péché, et par l'accès à l'humanité compris comme la réussite de la vie humaine. Enfin, humanisation et salut se rejoignent dans sa pensée : « Le salut [...], appelez cela comme vous voulez : développement intégral, progrès, libération, liberté, il s'agit toujours d'une chose : harmoniser le monde, le rendre habitable. L'évêque africain a, insiste-t-il, un rôle important dans la recherche des voies et moyens de cette humanisation »¹⁶⁶.

¹⁶² MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 29. On remarquera ici l'influence de l'encyclique *Populorum Progressio* de Paul VI sur la pensée de Malula. Voir Paul VI, *Populorum progressio*, n° 20.

¹⁶³ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 29.

¹⁶⁴ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 33.

¹⁶⁵ MALULA, « L'Évêque à l'écoute, 1979 », p. 88.

¹⁶⁶ MALULA, « L'évêque africain aujourd'hui et demain », p. 95.

4. 2. 1. Humanisation ou salut ?

Qu'implique théologiquement le rapprochement que fait Malula entre salut et humanisation ? Selon René de Haes, Malula a toujours répété que « l'Église tout entière est ainsi invitée [...] à s'engager résolument dans une véritable action évangélique qui ne peut jamais séparer la proclamation de la justice pour tout homme et son développement vrai et authentique »¹⁶⁷. En ce sens, le rapprochement amorcé par Malula entre le salut et l'humanisation permet de resituer le rapport souvent polémique de l'Église avec le monde. Citons-le à ce sujet :

Jadis, l'Église était conçue comme l'arche de Noé, le seul lieu de salut, et elle était considérée comme un but en elle-même. Aujourd'hui, elle est définie comme le sacrement du salut pour tous les hommes. Dieu veut le salut de toute l'humanité et l'Église n'est qu'un instrument de ce salut [...]. Nos fidèles ont pris conscience qu'ils sont appelés et mandatés pour transformer le monde en Royaume de Dieu¹⁶⁸.

La réflexion de Malula sur la relation entre salut et transformation du monde, entre évangélisation et accès à l'humanité (ou développement intégral de la personne) l'a conduit à revisiter et à réinterpréter le sens théologique du salut chrétien et à élargir sa vision de l'histoire du salut. À la conception dualiste et intemporelle du salut, qui ne concernerait que l'âme et l'au-delà, Malula oppose une compréhension plus globale et davantage historique :

La plénitude du salut se réalise dès ici-bas dans la mesure où les hommes entrent par la foi et par une vie éclairée de cette foi, en participant au mystère pascal du Christ. Regardant Jésus-Christ, l'homme trouve en lui le signe qui lui permet d'être lui-même en vérité, dans la communion fraternelle avec les autres. Communiant à Jésus-Christ, l'homme réalise la totalité de sa vocation¹⁶⁹.

C'est précisément dans cette optique que le concile Vatican II conçoit le salut. En effet, *Lumen gentium* le définit comme « l'union intime avec Dieu » et l'élévation des humains « jusqu'au partage de vie

¹⁶⁷ René De HAES, « Justice et développement dans la pensée et l'œuvre du cardinal Malula », dans *Telema*, 1, (janvier-mars 1999), p. 48.

¹⁶⁸ MALULA, « Nous avons fait quelque chose de nouveau », p. 148.

¹⁶⁹ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 30-31.

divine »¹⁷⁰. De son côté, le décret *Ad gentes* prend toutefois soin de préciser que le « salut du genre humain ne se réalise pas seulement d'une manière secrète dans l'âme des hommes »¹⁷¹. *Gaudium et spes* invite quant à lui à le considérer comme concernant l'être humain, « corps et âme, mais vraiment un »¹⁷² et interdit « de dédaigner la vie corporelle »¹⁷³.

Sans prétendre à l'exhaustivité, il est toutefois utile de rappeler rapidement que la compréhension de la mission de l'Église et du sens du salut à partir de la réalité sociale et de l'histoire a toujours été présente, bien que parfois de façon implicite, dans plusieurs encycliques qui ont fondé ce qu'on appelle communément la doctrine sociale de l'Église. Ainsi de l'encyclique *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII, en passant par *Pacem in terris* (1963) de Jean XXIII, jusqu'au *Compendium* (2005) de la doctrine sociale de l'Église¹⁷⁴, une affirmation centrale revient, à savoir que l'annonce de l'Évangile se préoccupe non seulement de l'âme, mais aussi de la vie sociale : des droits et devoirs de la personne humaine, de sa dignité, des inégalités sociales, de l'environnement, du chômage, de la course aux armements, du sous-développement, etc. Dans l'encyclique *Populorum progressio*, en particulier, Paul VI a tenté un rapprochement entre salut et « développement intégral » de la personne humaine¹⁷⁵. Pour lui, le terme « développement » est centré sur la personne humaine au point de signifier le « le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines »¹⁷⁶. C'est la vocation collective de l'humanité, à construire les conditions de son existence humaine, qui est ici mise en valeur¹⁷⁷. Dans sa lettre encyclique *Redemptor hominis*, Jean-Paul établit très clairement la relation entre la

¹⁷⁰ *Lumen Gentium*, n° 1 et 2.

¹⁷¹ *Ad gentes*, n° 3.

¹⁷² *Gaudium et Spes*, n° 14, 1.

¹⁷³ *Gaudium et Spes*, n° 14, 1.

¹⁷⁴ *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf, 2005.

¹⁷⁵ Voir PAUL VI, *Lettre encyclique Populorum progressio*, Paris, Centurion, 1967, n° 14. En effet dans cette encyclique, Paul VI propose audacieusement une intelligence renouvelée du salut à partir des notions de justice, de paix et de développement. Voir aussi Voir Vincent COSMAO, « *Populorum Progressio*, 30 ans après », dans *Spiritus*, 148 (septembre 1997), p. 227-240.

¹⁷⁶ Paul VI, *Populorum progressio*, n° 20.

¹⁷⁷ Voir Paul VI, *Populorum progressio*, n° 21 ; voir aussi JEAN-PAUL II, *Lettre Encyclique Sollicitudo rei socialis*, Montréal, Éd. Paulines, 1988.

« rédemption » apportée par le Christ et la quête de la « dignité de la personne humaine »¹⁷⁸. Chez lui, la question du développement de la personne humaine touche donc aussi inexorablement à celle du salut.

Analysant la réalité du salut chrétien à partir de la Bible et de la tradition chrétienne, le théologien jésuite Bernard Sesbouë observe que, dans le Nouveau Testament, elle « exprime la nécessité de réussir sa vie de manière totale dès ici-bas et pour l'éternité »¹⁷⁹. Pour la foi chrétienne, poursuit-il, « le salut dit à la fois deux choses : la libération de la situation dramatique de la soumission au péché et la réception par les hommes de la vie divine qui les transforme et les prépare à voir Dieu »¹⁸⁰. En Afrique, le théologien Jean-Marc Ela a particulièrement montré que c'est dans « l'histoire ordinaire » qu'il faut rechercher le sens de l'action de Dieu. Ainsi pour lui, l'annonce de l'Évangile doit assumer les questions de la libération de l'être humain des situations d'inhumanité. Telle est la thèse de son livre *Le cri de l'homme africain*¹⁸¹, explorée davantage dans *Repenser la théologie africaine*¹⁸². Son point de départ est la question de savoir comment élaborer sur Dieu un discours qui soit porteur de sens et qui puisse déboucher sur une réponse pertinente aux exigences du contexte africain¹⁸³. Cette question l'amène à élaborer une série de réflexions sur le Dieu révélé par Jésus-Christ comme un Dieu libérateur de son peuple. Il en arrive à la conclusion que le terme « libération » rejoint celui de « salut » dans la mesure où, dépassant le dualisme corps-âme, il permet de prendre au sérieux la vocation fondamentale de l'être humain à plus d'humanité : « C'est pourquoi, écrit-il, le 'salut', qui signifie pour nous 'libération', n'est jamais 'salut de l'âme', mais 'salut du monde'; dans la 'libération', il y a tout le grand projet de Dieu sur l'homme et la société. C'est ce projet de Dieu que Jésus est venu remettre entre nos mains, il est confié à la liberté et à l'audace du croyant. »¹⁸⁴

¹⁷⁸ Voir JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Redemptor hominis*, Montréal, Fides, 1978, n° 10.

¹⁷⁹ Bernard SESBOUË, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 558.

¹⁸⁰ SESBOUË, *Croire*, p. 558 ; voir aussi : *Le Dieu du salut*, t. 1, Paris, Desclée, 1994 p. 500-509.

¹⁸¹ ELA, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; voir aussi *Repenser la théologie africaine*, p. 54-89.

¹⁸² ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 23-89.

¹⁸³ ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 23.

¹⁸⁴ ELA, *Le cri de l'homme africain*, p. 111-112.

Donc, selon Jean-Marc Ela, le salut chrétien, compris comme libération, consiste aussi pour l'Église à relever le défi pour la vie et pour la dignité humaine en rejoignant la mémoire des peuples dans l'espace où elle s'enracine et respire. Croire en Jésus, situe donc nécessairement sur le chemin du salut compris comme libération¹⁸⁵. Dans cette même optique, s'appuyant notamment sur Jean-Marc Ela, sur Angelbert Mveng, sur Jurgèn Moltman et sur Johann Baptiste Metz, plusieurs chercheurs africains en appellent à l'élaboration en Afrique d'une théologie de la dignité de la personne humaine qui sachent réconcilier la notion chrétienne du salut et la question de la personne dans sa totalité¹⁸⁶.

En théologie catholique, la question de la relation entre évangélisation et l'humanisation est d'une grande actualité. Il y a encore aujourd'hui, nous semble-t-il, une pertinence dans la pensée de Malula dans la mesure où elle rejoint les grandes interrogations contemporaines sur le sens de l'existence humaine. En effet, la question du salut, défini comme humanisation, a été reprise récemment dans une excellente étude de Yves Burdelot¹⁸⁷. L'auteur montre que le but de la proposition chrétienne, c'est précisément de révéler à la personne humaine l'appel fondamental en lui à devenir véritablement humain : cela s'exprime de nos jours, écrit-il, par « la recherche du sens de l'existence »¹⁸⁸. Contre l'antique théologie dualiste du « salut des âmes », il soutient que la proposition chrétienne doit aboutir à « un salut divin de l'humain dans l'homme [...] qui ouvre à une pratique concrète d'humanité »¹⁸⁹. Il s'ensuit selon lui que la quête du salut prend toujours une figure historique « puisqu'elle passe nécessairement par la médiation des cultures, des

¹⁸⁵ Voir ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 137 ; ELA, *De l'assistance à la libération*, Kinshasa, CEP, 1982, p. 4-18.

¹⁸⁶ Nous en suggérons principalement trois : *Libération et Jésus-Christ. Actes de la Douzième Semaine Théologique de Kinshasa (du 25 au 30 juillet 1977)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980 ; Alexandre BAZIÉ, *Théologie africaine de la libération : pertinence et perspectives théologiques*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1997 ; Jean-Baptiste SANO, *La dignité de la personne humaine comme paramètre incontournable pour la mission évangélisatrice de l'Église en Afrique. Une relecture de l'exhortation apostolique Ecclesia in Africa*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1997 ; Gervais BANSHIMIYUBUSA, *Inculturation et libération dans une perspective de la théologie africaine : pour une théologie d'incarnation contextuelle dans les Églises d'Afrique*, Romae, Pontificia Universitas Urbaniana, 1992 ; Bernard OLIVIER, *Développement ou libération ? Pour une théologie qui prend parti*, Bruxelles, éd. Vie ouvrière, 1973 ; Ludovic LADO TONLIEU, « Christianisme et libération en Afrique. Une lecture de quelques auteurs africains », dans *Telema*, 1 (janvier-mars 2002), p. 30-44 ; BAKOLE WA ILUNGA, *Chemin de libération*, Kananga, Éd. de l'Archidiocèse de Kananga, 1978.

¹⁸⁷ Yves BURDELOT, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002.

¹⁸⁸ BURDELOT, *Devenir humain*, p. 212.

¹⁸⁹ BURDELOT, *Devenir humain*, p. 245.

morales et des modes de vie de chaque peuple »¹⁹⁰. Dans cette même optique, l'assemblée des évêques du Québec vient de montrer, dans un document récent¹⁹¹, qu'humanisation et formation à la vie chrétienne sont contiguës. Ce document souligne en effet que le message de l'Évangile n'a de sens que dans la mesure où il rejoint les aspirations les plus profondes des hommes et des femmes de notre temps à plus d'humanité.

La question du rapport entre la proposition chrétienne et l'humanisation a souvent hanté Malula au point que, une fois élu président du SCEAM, face au caractère inquiétant des problèmes posés en Afrique, en particulier la pauvreté absolue des peuples, il n'hésita pas à engager les évêques africains dans des prises de position audacieuses sur les implications sociales, économiques et politiques de la révélation du Dieu de Jésus-Christ. En fait, il était clair pour lui que l'Église ne peut parler de Dieu sans prendre position et sans participer à la création des conditions d'existence qui soient acceptables. Comme on peut le constater, sa réflexion se caractérise ici, dans la ligne de Vatican II, par une ouverture au monde.

4. 2. 2. Une précision cependant : le salut ne se réduit pas à une espérance séculière

Nous avons vu que dans les écrits de Malula le rapprochement entre salut et humanisation, entre libération et salut est évident. Écoutons-le encore une fois à ce sujet : « Il se trouve dans ce monde une réalité dont on ne peut pas nier l'existence historique : *l'Église*. Sa mission essentielle est d'annoncer l'Évangile du salut. S'appuyant sur la révélation divine, elle parle aussi de libération de l'homme et de salut en Jésus-Christ à apporter à tous les hommes, rapprochant ainsi les deux termes sans toutefois les

¹⁹⁰ BURDELOT, *Devenir humain*, p. 245.

¹⁹¹ Voir ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ, chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 11-12. L'humanisation y est définie comme « le processus par lequel les personnes et les sociétés s'efforcent d'atteindre l'authenticité humaine », p. 20. Voir aussi Jean-Claude GUILLEBAUD, *Principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

identifier »¹⁹². Pour lui donc l'annonce de l'Évangile doit rejoindre les personnes humaines dans toutes les dimensions de leur existence. La tentation est toutefois grande, reconnaît-il, de ne considérer le salut que sous l'aspect séculier et humaniste. C'est pourquoi, dira-t-il, l'humanisation ou la libération de la personne humaine « n'est pas à considérer sous son seul aspect technique, économique, culturel ou social, mais sous l'aspect du développement de tout l'homme et de tous les hommes de la communauté mondiale dont nous sommes membres [...] »¹⁹³. Car, poursuit-il, « l'homme ne peut être réduite à une simple dimension économique ; le développement économique et technique peut être une asphyxie des besoins spirituels et culturels dont les exigences profondes ne sont pas suffisamment reconnues »¹⁹⁴. La mission de l'Église ne se réduit donc pas à l'annonce d'une espérance séculière. Elle est appelée au contraire à ouvrir l'humanité au royaume de Dieu et elle consiste, pour l'Église, à toujours devenir signe visible, c'est-à-dire « le sacrement du salut [...], signe parmi les hommes du Royaume qui vient »¹⁹⁵. Il importe ici de bien comprendre la portée la plus englobante et la dimension eschatologique que Malula assigne à la notion du salut. Sans pour autant négliger de « travailler à réaliser un monde meilleur et plus humain »¹⁹⁶, l'Église a pour mission de le rendre « perméable au Royaume de Dieu et capable de l'accueillir consciemment »¹⁹⁷. Témoin¹⁹⁸, signe¹⁹⁹ et servante²⁰⁰ du projet créateur et rédempteur de Dieu, qui est à la fois déjà présent

¹⁹² MALULA, « Discours d'ouverture de la 2^e Semaine philosophique de Kinshasa, le 18 avril 1977 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 81.

¹⁹³ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 33.

¹⁹⁴ MALULA, cité par de HAES, « Justice et développement communautaire dans la pensée et l'œuvre du cardinal Malula », p. 44.

¹⁹⁵ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 32.

¹⁹⁶ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 33.

¹⁹⁷ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 33. En définitive, la mission première de l'Église s'inscrit dans le projet même de Dieu qui est, dira-t-il, « d'aider et de promouvoir le dynamisme de la société selon l'Esprit du Christ » ; voir MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 33.

¹⁹⁸ *Actes* 1, 8 : « Vous serez mes témoins ».

¹⁹⁹ « À ceci, écrit Saint Jean, on reconnaîtra que vous êtes mes disciples, dit Jésus, à ce que vous aurez de l'amour les uns pour les autres » : *Jean* 13, 35 et *Actes* 4, 32-37.

²⁰⁰ *Matthieu* 10, 7; 28, 18-20.

parmi nous et cependant encore à venir, l'Église a pour mission de participer, comme Jésus, par sa parole et son agir, à la réussite de l'humain et du monde²⁰¹.

On aurait toutefois tort d'imaginer, dans l'esprit de Malula, une frontière radicale entre salut chrétien, fruit de la grâce divine, et l'humanisation, entreprise en apparence humaine. En fait, Malula distingue sans les séparer deux niveaux : d'une part, le niveau de la libération du péché et de la conversion par grâce à la vie divine ; d'autre part, celui proprement social et politique, qui mérite un discernement plus critique dont il a besoin. Si la question du salut de l'humain est placée par lui au cœur de la mission de l'Église, c'est parce que selon lui ce salut se réalise d'abord dans la communion à Dieu, de sorte que l'appel à cette communion qualifie en profondeur la dignité de notre humanité. Cependant, cette distinction s'efface chaque fois que la Bonne Nouvelle rencontre les aspirations des hommes et des femmes. Le Royaume de Dieu concerne toutes les dimensions de toute existence en humanité, jusque dans ses nécessités les plus retranchées.

En ce sens, d'après Malula, on ne peut vraiment penser l'être humain qu'à la lumière de Dieu, car le fondement ultime de son humanité réside dans le fait que, à partir de l'incarnation-rédemption, elle participe pleinement à la vie même de Dieu. L'enjeu d'une telle compréhension de l'être humain est grand à propos de la conception de la mission de l'Église, car comme il le dira, « Si évangéliser c'est rendre

²⁰¹ Pour Malula, faire accéder à l'humanité ou, si l'on veut, à plus d'humanité, c'est aussi rendre l'être humain pleinement responsable. Selon lui, « l'homme, parce que [...] créé à l'image de Dieu, aspire à toujours plus de conscience, de liberté, de responsabilité et d'amour » ; voir MALULA : « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 28. Cette affirmation trouve un écho dans cette autre : « Tout homme, créé à l'image de Dieu, porte en lui les empreintes de Dieu, le sceau de Dieu avec son effigie, c'est-à-dire sa similitude, sa ressemblance. De tout son être humain l'homme aspire fondamentalement vers l'infini; que ce soit dans la recherche de la vérité, du bien, du bonheur ». Voir MALULA, « Qu'est-ce qu'une élite? », dans *OCCM*, vol. 3, p. 107 ; voir aussi MALULA, « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre », p. 117. Fin connaisseur de St Thomas, de Descartes, de Gabriel Marcel, de Jacques Maritain, de Bergson, de Theillard de Chardin, d'André Malraux et de tant d'autres grands penseurs, le cardinal Malula déclarait à l'occasion de la deuxième Semaine philosophique de Kinshasa, en 1997 : « De l'homme *animal rationale* (sic) de St Thomas à l'homme 'roseau pensant' de Pascal, nous sommes arrivés à la définition de l'homme comme 'Être libre et responsable' » ; voir MALULA, « Discours d'ouverture de la 2^e Semaine philosophique de Kinshasa : Philosophie et libération, le 18 avril 1977 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 79. Il souligne par ailleurs que l'existence humaine, est aussi « cette force vitale fondamentale qui fait et caractérise essentiellement l'homme : l'aspiration à la liberté et à la responsabilité » ; MALULA, « Discours d'ouverture de la 2^e Semaine philosophique de Kinshasa », p. 79 ; voir aussi François LUYEYE, « Une spiritualité d'inculturation. Introduction », dans *OCCM*, vol. 3, p. 10.

neuve l'humanité, nous ne pouvons le faire qu'en nous motivant autrement »²⁰². Dans sa fonction de témoin et de signe, l'Église a donc pour mission, à la suite de Jésus et à sa manière, de proposer des chemins d'humanité. Ce qui s'appelle salut ou sanctification devient chez lui chemin d'humanisation²⁰³. Chaque fois que la Bonne nouvelle de Jésus rencontre les aspirations les plus profondes des hommes et des femmes de notre temps, les rendant pleinement eux-mêmes, c'est-à-dire pleinement humains, le projet rédempteur de Dieu se réalise²⁰⁴. Avec le Christ, devenir pleinement humain n'est plus un projet impossible, car en lui l'aspiration humaine à plus d'humanité prend souffle et fait une brèche permanente au cœur des situations inhumaines et déshumanisantes. Enfin, selon Malula, la mission de l'Église doit aboutir à la reconnaissance de la valeur absolue de chaque être humain et du genre humain tout entier²⁰⁵. Puisque l'Évangile de Jésus constitue une promesse d'humanisation, en l'accueillant, l'être humain gagne en humanité et s'ouvre à la réalité du Royaume.

4. 2. 3. Le fondement théologique de l'agir social, politique et éthique de l'Église

Comme nous venons de le voir, la réflexion de Malula s'est constamment engagée dans des voies d'exploration de l'exercice de la responsabilité en Église et en société. Cependant, notre intention n'est pas ici d'étudier ce qui pourrait être « une théologie sociale » ou « politique » ou encore « éthique » de Malula, mais de ramasser en quelques propositions le dessein général d'une articulation que sa conception de la

²⁰² MALULA, « Rôle de l'Église-institution dans notre communauté », dans *OCCM*, vol. 3, p. 78.

²⁰³ Conformément au titre du document de l'assemblée des évêques du Québec : *Jésus Christ, chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004

²⁰⁴ Cette question du salut défini comme humanisation a été reprise récemment dans une étude de Yves Burdelot que nous suggérons fortement. BURDELOT, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002. Dans cette optique, l'assemblée des évêques du Québec vient de montrer qu'humanisation et formation à la vie chrétienne sont contiguës. Leur document souligne en effet que le message de l'Évangile n'a de sens que quand il rejoint les aspirations les plus profondes des hommes et des femmes de notre temps; voir ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ, chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004.

²⁰⁵ Voir PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 5. On pourrait ici se référer à Vincent COSMAO, « Le salut d'après la théologie de la libération », dans *Libération en Jésus-Christ. Actes de la Douzième Semaine Théologique de Kinshasa (du 25 au 30 juillet 1977)*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, p. 91-108.

mission prophétique de l'Église tente de réaliser avec le social, le politique et l'éthique. Même s'il n'a pas construit une théologie à visée spécifiquement politique, sociale ou éthique au sens premier du terme, les questions d'ordre social, éthique et politique n'ont cessé de retenir son attention. Il était très conscient de l'impact de la foi chrétienne sur la société. Ainsi pour lui, la foi au Christ, qu'elle soit individuelle ou collective, suscite toujours une compréhension spécifique de soi, de l'autre, de la société et de Dieu, et a forcément une incidence sur le comportement personnel et communautaire.

Quand on parcourt ses différentes prises de positions sur divers sujets de la vie en société, on remarque sans difficulté qu'elles comportent non seulement une grande force et cohérence, mais encore qu'elles sont traversées par un désir de réinterprétation de l'expérience chrétienne et par une critique de la culture de son temps. En les relisant, on ne peut qu'être profondément interpellé par leur visée socio-politique et éthique. S'il y a de ses écrits qui méritent une attention particulière dans ce domaine, ses interventions en tant que président du SCEAM, ses prises de position contre le colonialisme, ses écrits relatifs à la crise congolaise de 1960-1965, ses plaidoyers en faveur de la justice sociale et des pauvres, ses textes sur les campagnes de « Solidarité et partage », ses nombreuses réflexions sur le mystère de l'incarnation et sur le Carême... tous ces écrits manifestent une préoccupation politique, sociale et éthique évidente. Ils sont constamment habités par une théologie politique remarquablement esquissée. Ils nous font découvrir en lui un homme profondément ouvert aux préoccupations sociales et éthiques de la société et en phase avec le monde de son temps. Derrière ses réflexions et ses prises de position, jamais partisane cependant, se révèle la profondeur de sa foi en l'humanité, se manifeste la cohérence de sa pensée et la pertinence de ses lectures herméneutiques de la Parole face aux défis de la société.

Sa préoccupation principale à ce sujet était de savoir : l'Église peut-elle être conduite dans sa mission jusqu'à jouer un rôle actif dans l'organisation de la vie de la cité et de la société ou doit-elle se résoudre à exister dans la sphère privée des individus ? En Afrique, cette question prend une ampleur plus dramatique au regard des situations qui marquent l'expérience des femmes et les hommes écrasés par le

poids de la souffrance. À ce sujet, une remarque s'impose d'emblée. En fait, selon lui, s'il est une tentation qui guète constamment la réflexion chrétienne, c'est bien celle consistant à vouloir

[...] figer l'Église, communauté des convertis à Jésus-Christ, en une institution repliée sur elle-même, à laquelle il faudrait appartenir pour être sauvé. Cette société religieuse aurait à se développer dans le monde, à se multiplier et à se rendre forte pour assurer le salut du plus de monde possible [...]. Dès lors le Christ risque de devenir de moins en moins celui qu'on attend, mais plutôt celui dont l'Église a pris possession. L'Église s'établit alors dans le monde, elle se distingue de lui comme la société des sauvés au milieu des masses infidèles. Elle s'identifie avec le Règne de Dieu et elle pense que le salut se trouve là où elle est. Comme si les promesses de Dieu se réalisaient en elle, comme si elle n'était pas faite de pécheurs, comme si la parole et les sacrements n'annonçaient pas quelque chose dont la consommation est encore attendue²⁰⁶.

En s'appuyant sur le principe bien connu du concile selon lequel « rien de ce qui est humain ne nous est étranger » (*Gaudium et Spes*, n° 1), Malula estime que le social, le politique et l'éthique révèlent une dimension fondamentale souvent oubliée de la mission de l'Église. Ainsi écrit-il : « L'Église se doit de partager la vie du monde, elle ne doit pas en conséquence, souhaiter avoir sa sociologie propre, c'est-à-dire posséder tout un réseau de structures propres, tellement hétérogènes au monde et séparées de lui, qu'elles détournent ceux qui s'y rassemblent de leur vie du monde ou qu'elle soit un refuge pour des chrétiens qui ne veulent exercer au sein du monde leurs responsabilités d'hommes d'aujourd'hui »²⁰⁷. La question consiste dès lors à savoir : quel rôle l'Église pourrait-elle jouer dans l'organisation de la cité et dans des questions aux enjeux éthiques ?

En fait, Malula a toujours revendiqué pour l'Église dans sa mission le droit à la parole et à l'agir dans l'espace public. Une telle compréhension de la mission de l'Église ne va cependant pas sans soulever une question. Quel serait le fondement théologique de l'engagement de l'Église dans la vie sociale, politique et éthique des hommes et femmes en Afrique ? Ce droit tient, à ses yeux, à deux choses. Tout d'abord, à sa condition historique de communauté humaine. Ensuite, à la nature même de l'Évangile

²⁰⁶ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 32. Nous renvoyons ici à l'un des livres majeurs de Sesboué : *Hors de l'Église, pas de salut*, dans lequel il démystifie la conception d'une Église « détentrice » du salut ainsi que le formule « hors de l'Église pas de salut », prise au premier degré. Voir Bernard SESBOUË, *Hors de l'Église, pas de salut*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

²⁰⁷ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 36.

dont elle est le témoin. En effet, selon lui la bonne nouvelle n'est jamais une réalité à reléguer dans la sphère privée de la vie humaine²⁰⁸. S'il est évident que la foi chrétienne comporte sans aucun doute une dimension personnelle, elle requiert cependant un caractère essentiellement communautaire et public²⁰⁹. Dans nombre de ses écrits, il a amorcé une réflexion sur cette question. Toutefois, c'est dans un discours à l'occasion d'une assemblée du SCEAM, qu'il a élaboré une pensée théologique aux accents politiques, sociaux et éthiques. On peut y lire :

Pourquoi ne pas le souligner ? La crédibilité de l'Église en Afrique et les chances de l'évangélisation dépendent en majeure partie des réponses que nous donnerons aux questions comme celle-ci : quel rôle joue l'Église dans le domaine de la justice sociale ? Comment se situe la pensée chrétienne face à l'exploitation de l'homme qui continue aujourd'hui en Afrique ? Quelle est la contribution des chrétiens à l'édification d'une société mondiale plus fraternelle et plus juste ? Quelle est la contribution de l'Église à la promotion des peuples opprimés depuis longtemps par la domination du sexe, de la race ou de la classe?²¹⁰

Cette citation insiste sur le fait que, quelle qu'en soit la nature, la pratique de l'Église ne peut pas ne pas produire des effets sur la vie de la société dans laquelle elle est insérée. Dans l'exercice de sa mission, l'Église est appelée à faire face aux situations d'incertitude, de souffrance et de désespoir... Dans cette même perspective, il écrira :

L'Église n'existe pas comme un 'monde en-soi' devant subsister à côté ou *au-dessus* du monde qui est d'abord un monde social et historique tendu vers l'avenir eschatologique. Elle apparaît comme la communauté de ceux qui, tentant de vivre dans l'horizon des promesses annoncées dans l'évangile de Jésus, ont comme mission de 'transmettre' au monde l'objet de l'espérance dont ils sont porteurs, en critiquant les obscurcissements de cette espérance dans un monde qui tend à ne reposer que sur lui-même et sur ses productions acquises²¹¹.

Malula avance deux arguments majeurs en faveur de l'engagement social, politique et éthique de l'Église. Tout d'abord, selon lui, l'Église ne constitue pas une réalité extérieure aux préoccupations sociales, politiques et éthiques des hommes et femmes. En conséquence, ces préoccupations ne lui sont

²⁰⁸ Voir MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 32.

²⁰⁹ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 33.

²¹⁰ MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, Lagos, du 12 au 19 juillet 1987 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 260-261.

²¹¹ MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 38.

pas *a priori* étrangères. Au contraire, elles en marquent même la mission. Ensuite, il avance que dans sa mission, l'Église doit toucher les lieux sociaux, politiques et éthiques de déshumanisation à travers un dialogue fécond et critique avec le monde. Par « lieux », il faut entendre plus qu'un espace ou un ensemble d'espaces au sens géographique du terme. Il s'agit, pour reprendre ses mots, de lieux d'« obscurcissement » de l'humanité, c'est-à-dire les lieux de péché.

Comme on peut le voir, il y a chez Malula une volonté d'inscrire la mission « humanisante » de l'Église dans deux directions : d'abord, dans la direction d'une Église à l'écoute du vécu de son milieu et de l'expérience historique des peuples. Ensuite, il essaie de l'inscrire dans la direction d'une Église en dialogue, c'est-à-dire une Église qui interpelle, propose un agir responsable et ouvre au Royaume comme à une promesse. En d'autres termes, l'Église ne peut pas se limiter dans sa mission à justifier une attitude de résistance critique vis-à-vis des « obscurcissements » possibles, inhérents au monde et à toute culture. Elle doit encore proposer une action *sensée*. C'est ce qui a fait dire à Malula :

L'Église en Afrique pressent qu'elle a un grand rôle à jouer dans le domaine de justice et de la promotion intégrale de l'homme. On ne saurait trop le souligner, la tâche de la promotion humaine revêt une importante capitale dans une Afrique qui cherche dans la souffrance et comme à tâtons les voies de son développement. Nous en sommes de plus en plus convaincu, le péril de la foi en Afrique ne viendra pas tant de la croyance que des impératifs de l'action²¹².

Réagissant d'une certaine manière contre la thèse de la privatisation de la foi, Malula pense au contraire que, par sa mission l'Église est témoin d'une Bonne nouvelle dont le retentissement comporte inévitablement un impact social, politique et éthique en raison du fait que l'annonce de l'Évangile ne peut pas ne pas produire des effets sur la structuration de la société dans laquelle elle est inscrite.

Résumons à grands traits cette pensée si riche et actuelle de Malula en l'élargissant à partir de la théologie sociale de René Coste. Dans la plupart de ses écrits où il reprend souvent J. B. Metz, René Coste déploie une réflexion théologique dans laquelle il met en valeur les multiples dimensions sociales,

²¹² MALULA, « Discours d'ouverture de la 8^e Assemblée » p. 260.

économiques, politiques, éthiques...de la foi authentiquement chrétienne. Il souligne avec force que prendre au sérieux le donné fondamental de la foi conduit à une véritable théologie de la praxis chrétienne qui, face aux grands enjeux de la vie en humanité et aux problèmes nouveaux, donne sens à la vie²¹³. C'est bien cette démarche qui est au cœur de ce que nous pourrions appeler la « théologie sociale » ou « politique » de Malula : elle entretient un double rapport avec le monde présent et avec le Royaume. D'une part, la foi chrétienne a ceci de particulier qu'elle prend au sérieux le tragique de la vie humaine avec ses aspects de violence personnelle, collective, sociale, politique, économique, religieuse même. Le propre de la foi, c'est de considérer avec lucidité et force et de traverser les impasses du monde présent. D'autre part, elle entretient un deuxième rapport, avec le Royaume, en proclamant un Dieu qui vient. Il y a donc une inversion sémantique dans la compréhension de la mission de l'Église, de sorte que ce n'est pas d'abord l'Église qui annonce le salut, mais c'est Dieu qui sauve. Le rapport avec le Royaume signifie que la mission de l'Église consiste, selon la belle expression de Lucien Legrand, à aller au devant du Dieu qui vient²¹⁴.

Dans les écrits de Malula, la référence au Royaume met en évidence l'idée biblique de la promesse et de l'alliance. Il y a dans les écrits de Malula plusieurs passages qui situent le combat pour l'humanisation, non pas comme une certitude tranquille (la foi chrétienne ne donne d'ailleurs pas de réponses toutes faites), encore moins comme un déterminisme béat ou une fatalité, mais plutôt comme une promesse et une alliance, dans le sens où la promesse ouvre à l'accueil d'un Dieu qui vient vers l'humanité.

²¹³ Voir René COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000, p. 8-28 et p. 81-84; René COSTE, *Les fondements théologiques de l'Évangile social*, Paris, Cerf, 2002, p. 15-24 ; 161-226. Voir aussi Johann Baptist METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. de Paul CORSET et Jean-Louis SCHLEGEL, Paris, Cerf, 2002, p. 59-104.

²¹⁴ Voir Lucien LEGRAND, *Le Dieu qui vient : la mission dans la Bible*, Paris, Desclée, 1998. Nous suggérons le récent livre de Joseph Moingt fort éclairant à ce sujet ; voir Joseph MOINGT, *Dieu qui vient à l'homme : du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris, Cerf, 2002.

4.3. La figure de l'évêque : premier responsable dans la refiguration de l'Église

Après avoir fait le tour du défi de l'évangélisation, il nous faut maintenant considérer celui que représente le ministère épiscopal. Nous proposons dans cette section de discerner le profil de la réflexion de Malula sur la figure de l'évêque. Nous entendons montrer que sa pensée ouvre de nouvelles perspectives sur l'exercice de la collégialité et, par conséquent, de la communion dans la diversité.

La mort du pape Jean-Paul II en avril 2005 a subitement relancé le débat sur le ministère des évêques et sur leur relation avec l'évêque de Rome et le Saint Siège. Ce débat n'est pas nouveau dans l'Église. Il pose néanmoins la question de la responsabilité de l'évêque placé à la tête d'une Église locale. Certains ont souligné, à propos de Jean-Paul II, une polarisation excessive sur le rôle du pape, sur ses interventions et ses déclarations²¹⁵. En effet, la centralisation romaine, qui n'a cessé de se renforcer particulièrement durant sa papauté, est souvent mal supportée par des évêques, des prêtres et des laïques, allant jusqu'à alimenter un sentiment « anti-romain ». On reproche notamment à la Curie romaine d'être déconnectée des réalités locales, et à la puissante Congrégation pour la doctrine de la foi les procédures tatillonnes et policières sur des dossiers d'ordre théologique, ecclésiologique, éthique et biblique. D'autres ont critiqué la réduction des évêques au rang d'auxiliaires ou de délégués du pape. Dans le livre, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, la thèse de Jean Mpisi aboutit à la conclusion similaire : « Avec Jean-Paul II, les Églises locales, majoritairement engagées dans le processus de réforme conciliaire, sont rappelées à l'ordre et rééquilibrées soit autoritairement, soit par le jeu des nominations épiscopales (nomination des évêques 'de prière' à la place des évêques 'de terrain' [...]) »²¹⁶.

Or quand on parcourt les discours de Jean-Paul II lors de ses nombreux voyages en Afrique, on remarque curieusement qu'il n'hésite pas à dénoncer parfois avec véhémence des régimes qualifiés de

²¹⁵ Que l'on pense simplement aux débats initiés par la chaîne de télévision Radio-Canada autour de plusieurs théologiens catholiques et non catholiques.

²¹⁶ MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 519-520.

dictatoriaux. Le problème, pour paraphraser Malula, c'est que si l'Église veut annoncer un Évangile résolument prophétique et libérateur, elle doit commencer par faire son propre examen de conscience, notamment dans le vécu des relations qui unissent les évêques à leurs Églises locales et à l'évêque de Rome²¹⁷. Pourtant, compte tenu de questions et préoccupations qui surgissent aujourd'hui au sein des Églises d'Afrique, il est frappant de constater qu'un document aussi important que *Ecclesia in Africa* est resté silencieux au sujet du ministère des évêques. Plus étonnant encore est le fait que parmi les 102 interventions des pères synodaux, seule celle de Mgr Gregory Ochiagha du Nigeria a porté sur le ministère épiscopal²¹⁸; encore que l'on ne puisse rien en tirer de substantiel.

Comment comprendre le silence du Synode africain sur le ministère des évêques alors que trente ans auparavant, Vatican II y consacrait plusieurs pages, rappelant par exemple le rapport entre l'évêque et l'Église locale, et soulignant qu'il en est le fondement de l'unité ? Nous voudrions faire une hypothèse : certains ont mentionné l'absence de liberté d'expression de la part des pères synodaux ; nous pensons que ce silence serait dû principalement à un déficit de la théologie de l'Église locale chez la plupart des évêques africains réunis en Synode. Il est en effet frappant de voir que la seule parole véritable du Synode africain au sujet du ministère épiscopal se résume en une exhortation pieuse où il est demandé aux évêques d'exercer « personnellement l'irremplaçable service de l'unité dans la charité, en remplissant avec sollicitude leurs fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement pastoral »²¹⁹. Aussi, leur rappelle-t-on leur mission de « paître l'Église que Dieu s'est acquise par le sang de son propre fils »²²⁰. Aucune autre déclaration n'a souligné la question de la relation des évêques avec leurs églises locales et avec le Saint-Siège, ni leur responsabilité dans la mission. À l'inverse plusieurs interventions ont traité du ministère des prêtres en relation avec la vie paroissiale. La plus critique des toutes est sans aucun doute

²¹⁷ Voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97-99.

²¹⁸ Voir Mgr Gregory OCHIAGHA, « L'évêque, disciple du Christ », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 147.

²¹⁹ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique : *Ecclesia in Africa*, n° 98. Voir aussi *Lumen gentium*, n° 20.

²²⁰ JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 98.

celle de Mgr Paul Bakyenga de l'Ouganda. Cet évêque conclut son discours sur les prêtres par un constat effarant : « Beaucoup de prêtres [en Afrique] ne sont pas de bons guides »²²¹. Il y a gros à parier que, si le cardinal Malula avait participé au Synode, il aurait réagi à cette remarque par l'observation suivante : un grand nombre d'évêques africains souffrent du « complexe romain »²²².

Ce détour nous amène à constater que les problèmes que posent les rapports entre le ministère des évêques à la tête des Églises locales et celui de l'évêque de Rome sont au cœur des réflexions de Malula. Le propos de son écrit, *L'Évêque aujourd'hui et demain*, projette une lumière nouvelle sur cette question. Pour lui, le ministère épiscopal est une figure ecclésiale importante dans l'exercice de la responsabilité, et il présente l'évêque comme « le premier responsable de l'évangélisation »²²³ au niveau de l'Église locale.

Le problème, selon Malula, est que si l'on veut sortir des abstractions pour promouvoir en Afrique une évangélisation en profondeur et des Églises responsables, on ne doit plus se satisfaire d'une description idéaliste du ministère épiscopal²²⁴. Ainsi dans *L'Évêque africain aujourd'hui et demain*, il a courageusement et lucidement entrepris de revisiter dans un regard autocritique²²⁵ la figure de l'évêque en Afrique. Il était conscient qu'une meilleure définition du ministère épiscopal constitue l'un des défis majeurs des Églises d'Afrique. La question est de savoir comment les évêques africains peuvent exercer un minimum de service d'enseignement, de sanctification et de gouvernement dans un continent où tous les problèmes qui relèvent de leur responsabilité sont traités à Rome²²⁶. En d'autres termes, si rien de pertinent et de consistant ne peut remonter des Églises locales d'Afrique vers Rome, que pourrait bien signifier la communion des Églises et la catholicité ?

²²¹ Mgr Paul BAKYENGA, « Formation et ministère des prêtres », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 149.

²²² MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

²²³ MALULA, « Lettre à mes collaborateurs et collaboratrices, n° 4 », p. 165.

²²⁴ Voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 91.

²²⁵ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 89.

²²⁶ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 98.

Comme on le voit, le silence du synode sur le ministère épiscopal suscite des questions et des inquiétudes. Pourtant, Malula en avait fait l'une des principales préoccupations des Églises d'Afrique. Le premier problème qu'il épingla concerne la nature et l'identité même du ministère de l'évêque placé à la tête d'une Église locale. Il constate en effet que l'épiscopat en Afrique demeure, longtemps après les acquis ecclésiologiques majeurs de Vatican II, une figure essentiellement hiérarchique, déconnectée de la réalité socio-culturelle et humaine, et coupée de toute relation avec une réelle réflexion théologique sur sa nature et sa mission. Écoutons-le :

Notre manière de considérer les problèmes qui se posent à l'Église en Afrique, nos réflexes spontanés, nos réactions en face des situations spécifiques à notre pays, tout paraît le plus souvent commandé chez nous par une attitude mentale fondamentalement occidentale. Tant nous restons encore enfermés dans les moules d'un christianisme occidental.

En effet, sortis des fonds baptismaux, nous avons été nourris du lait spirituel d'un christianisme occidentalisé; devenus adolescents et adultes, nous avons été éduqués et formés dans des voies de spiritualité dont les maîtres sont encore exclusivement des occidentaux. La philosophie et la théologie des Évêques de notre génération sont basées sur des principes scolastiques considérés comme des principes absolus et immuables, intouchables et applicables à n'importe quelles réalités et quelles situations; servant de postulat universel à tout, postulat indiscutable, axiomatique. Ils pendent en l'air; on croit que quand un problème se pose, il suffit alors de les faire tomber sur ce problème pour avoir des réponses ou des solutions toutes faites²²⁷.

Poussant plus loin son observation, Malula remarque l'impact de plusieurs années de colonisation sur le ministère d'un grand nombre d'évêques africains : « Nos structures mentales, nos réflexes spontanés, nos réactions devant des problèmes spécifiques à l'Afrique révèlent souvent le poids et les séquelles des complexes d'hommes conditionnés par un siècle de colonisation. Très peu parmi nous, dans ce sens, ont déjà conquis l'indépendance d'esprit »²²⁸. Cette observation fit naître en lui une interrogation dont la formulation révèle une préoccupation particulière de la responsabilité en Église:

Réfléchissant en moi-même, il m'arrive souvent de me demander jusqu'à quel point et dans quelle mesure nous, Évêques africains, avons toujours conscience, sur le plan de l'action pastorale, des hautes exigences de notre charge, de la rigueur que nous devons mettre dans notre méthode de travail entièrement ordonnée aux objectifs africains, de notre action d'Église. Évêques africains, pouvons-nous

²²⁷ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 93-94.

²²⁸ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 94.

... dans notre conscience profonde devant Dieu nous dire satisfaits de notre conception et de notre pratique de la mission historique qui nous est dévolue en ce moment où se fonde et prend forme tout l'avenir de l'Église africaine [...]²²⁹.

Toutes ces citations mettent en lumière les préoccupations ecclésiologiques au cœur de la réflexion théologique de Malula. Après avoir relu l'ensemble des textes conciliaires, il a réalisé que la définition par le concile de l'évêque comme pasteur du peuple de Dieu oriente celui-ci directement vers le service responsable de la communauté dont il a la responsabilité²³⁰. Cependant, il décèle un déficit majeur dans l'identité et dans la responsabilité de l'évêque diocésain africain. En fait, loin de conduire à une meilleure compréhension du ministère de l'évêque, comme un ministère de pleine responsabilité, il constate que l'ecclésiologie qui sous-tend, dans la plupart des cas, la figure de l'évêque en Afrique affiche une perspective « pieuse » et « spiritualisante »²³¹. La figure de l'évêque se présente de façon réductrice comme un corps flottant au-delà et au-dessus de la réalité complexe et concrète d'une Église locale.

4. 3. 1. La relation entre l'évêque diocésain et l'évêque de Rome

Pour Malula, le pape, en tant qu'évêque de l'Église de Rome, « celle qui préside au rassemblement universel de la charité »²³², est le signe et « le centre visible de l'unité de l'Église du Christ »²³³ et « de la communion qui unit nos Églises locales »²³⁴. En considérant la collégialité, qui implique le dialogue entre le pape et les évêques, il constate cependant que la relation des évêques

²²⁹ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 93.

²³⁰ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 91.

²³¹ « À mon avis, écrit-il, le temps où l'on nommait comme Évêques uniquement des prêtres pieux et braves est révolu »; MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 100.

²³² MALULA, « Allocution lors de la visite *ad limina*, 1983 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 223.

²³³ MALULA, « Allocution lors de la visite *ad limina* », p. 223.

²³⁴ MALULA, « Allocution lors de la visite *ad limina* », p. 223.

africains avec le pape est souvent vécue dans une attitude qu'il qualifie de « complexe romain ».

Reportons-nous à ce qu'il écrit à ce sujet :

Quand le pape nous nomme Évêques et nous place à la tête d'une Église particulière, qu'attend-t-il de nous ? N'est-ce pas une fidélité active ? En fait le pape sait très bien que nous sommes des Africains; il n'attend pas de nous que nous réagissions comme des évêques occidentaux du Moyen Âge. Ce que l'Église attend de nous [...], tout en sauvegardant la communion romaine, c'est-à-dire la communion ecclésiale fondée sur le pape et guidée par lui, [c'est que] nous lui disions tout ce qui est valable dans notre culture et qui peut servir à l'Église de Dieu en Afrique²³⁵.

Dans la réalité, Malula observe que cette situation est loin de favoriser une saine collégialité et un réel esprit de coresponsabilité :

Devant certaines responsabilités à prendre, il arrive souvent que les évêques se sentent bloqués; ils hésitent à chercher et à proposer des voies et solutions appropriées en craignant d'aller à l'encontre des positions dites traditionnelles dans l'Église et qualifiées de 'romaines'. La fidélité à des traditions de l'Église, même formulées par Rome, ne doit pas servir l'alibi et de fuite aux Évêques africains devant leur responsabilité. Souvent on entend dire : 'Si nous parlons, Rome va nous couper les subsides' ou bien, 'Qu'est-ce que Rome va penser ?' [...]. À mon avis, tout ceci, loin de manifester la vraie fidélité à Rome ou au saint Siège, sert plutôt de bouclier à notre propre sécurité²³⁶.

Malula dénonce donc vigoureusement cette situation qui fait de l'évêque un « répéteur » ; il croit que ce « complexe romain empêche beaucoup d'évêques africains d'être eux-mêmes [...], bloque [leur] imagination créatrice et [leur] esprit d'inventivité et constitue ainsi un sérieux handicap dans la recherche des voies d'africanisation de l'Église »²³⁷. Tout semble indiquer que la réflexion de Malula sur la collégialité est à ce point un réel effort de dépassement de l'horizon dominant d'une ecclésiologie centraliste et universaliste. Ce qui le préoccupait est la réduction du sens de la collégialité autour du pape et l'occultation de la réalité de la communion des Églises locales. Or, pense-t-il, puisque l'évêque est responsable d'une Église locale, il est appelé à exercer cette responsabilité tout autant à l'égard de son Église locale qu'à l'égard de l'Église entière en communion avec les autres évêques et avec le pape, signe de la communion entre les Églises.

²³⁵ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

²³⁶ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

²³⁷ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97.

4.3.2. Solution proposée par Malula : passer d'évêques « répéteurs » aux évêques (co)responsables

Quelles solutions, Malula, propose-t-il face à ce qui lui apparaît comme un déficit d'identité du ministère épiscopal et une réduction du statut de la collégialité ? Selon lui, le ministère épiscopal crée un fondement particulier à sa fonction pastorale : l'évêque est « un fondateur d'Église »²³⁸. Il faut entendre ici le terme « fondateur » dans le double sens qu'implique le terme de « responsabilité » qui lui est connexe. L'évêque est fondateur au sens où il est originairement un homme enraciné dans la Parole. Le concile Vatican II le souligne avec force lorsqu'il déclare : « C'est à eux [les évêques] qu'est pleinement confiée la charge pastorale, c'est-à-dire le soin habituel de leur berceau ; et ils ne doivent pas être considérés comme des vicaires des Pontifes romains, car ils sont revêtus d'un pouvoir qui leur est propre et sont appelés en toute vérité chefs spirituels des peuples qu'ils gouvernent »²³⁹. C'est, selon Malula, cet enracinement évangélique qui crée en un évêque la capacité de prendre l'initiative de créer, d'établir²⁴⁰.

Dans le contexte actuel, plusieurs documents de Rome ont réduit de façon drastique le service des évêques diocésains et restreint le sens de la *communio ecclesiarum*, de la collégialité et de la catholicité. Aussi, Malula en appelle-t-il à la redécouverte de la responsabilité ecclésiale dans la perspective des Pères de l'Église : « Je peux comparer notre situation d'Évêques africains d'aujourd'hui et de demain à la situation des Évêques et ères des premiers siècles de l'Église. Les siècles des Tertullien, Athanase, Cyprien, Jérôme, Ambroise, Augustin, etc. »²⁴¹. Cette prise de conscience de la responsabilité épiscopale était telle qu'il n'hésita pas à affirmer que les « les évêques africains sont les premiers responsables de l'évangélisation du continent africain »²⁴² auxquels appartient la charge, « en communion avec le Saint

²³⁸ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 100. L'évêque, écrit Malula, est un homme doté des qualités, « telles que le sens des responsabilités et la recherche d'objectivité, l'amour du risque avec un sens profond de l'humilité, la vision même prophétique des événements, le sens de l'organisation et du gouvernement des hommes ».

²³⁹ *Lumen Gentium*, 27.

²⁴⁰ Au sens ricoeurien, celui qui crée est aussi le responsable de ses propres engagements.

²⁴¹ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

²⁴² « Nigrizia », p. 133.

Siège', d'apprécier les choses et de dire ce qu'il faut pour l'évangélisation du peuple de Dieu qui est en Afrique »²⁴³. Il était convaincu que le rôle à jouer par les évêques africains comportait « une terrible responsabilité historique pour les Églises d'Afrique » car ils avaient « un réel rôle de fondateur et de bâtisseurs de l'Église. »²⁴⁴

En se référant aux Pères de l'Église, véritables docteurs de l'Église, Malula a pris conscience de la responsabilité qui incombe à l'évêque diocésain. Cette prise de conscience était d'autant plus vive qu'il fera l'affirmation suivante : « Un Évêque africain aujourd'hui n'est pas un Évêque irlandais, par exemple. Les situations étant différentes, les services qu'ils ont à rendre sont différents. À mon avis, le service d'un Évêque africain aujourd'hui et demain doit consister en ce qu'il prenne sa responsabilité et agisse en tout moment en Africain »²⁴⁵. Tout bien considéré, Malula soutient que dans l'optique du concile Vatican II, l'évêque diocésain doit jouir d'une grande marge de liberté et de manœuvre pour faire de son Église locale un sujet de droit, de responsabilité et d'initiative²⁴⁶ dans le domaine du discernement et de la reconnaissance des ministères, de la réflexion théologique, de la création liturgique et même de la discipline ecclésiastique²⁴⁷. La réalité de l'Église locale demeure chez lui l'horizon premier du ministère de l'évêque :

Toute action pour construire nos Églises doit, sous peine d'être en porte à faux, s'opérer en référence constante à la vie de nos communautés. C'est à partir ces communautés que nous pourrons apporter au rendez-vous de la catholicité non seulement nos expériences culturelles spécifiques, mais encore une pensée théologique propre, répondant aux questions réelles des hommes et des femmes de ce continent, une pensée théologique à la fois fidèle à la tradition authentique de l'Église, attentive à la vie concrète de nos communautés chrétiennes et respectueuses de la sagesse de nos peuples²⁴⁸.

²⁴³ « Nigrizia », p. 133.

²⁴⁴ MALULA, « Centenaire de l'arrivée des premiers missionnaires CICM », dans *OCCM*, vol. 2, p. 279.

²⁴⁵ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 97. Bien plus, il ajoutera : « Eu égard [...] à la situation historique actuelle de l'Afrique et aux contextes historiques dans les quels nous sommes devenus évêques »²⁴⁵, « les Évêques africains, s'inspirant de leur africanité, ont le droit de donner à l'Église particulière un visage africain », voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

²⁴⁶ « L'évêque doit assurer la pérennité de la mission qui lui est confiée en suscitant des vocations sacerdotales, religieuses et en formant des laïcs adultes dans la foi, capables de prendre en main la responsabilité de leur Église locale, de travailler à la transformation du monde, pour construire un monde meilleur, un monde de justice, de paix, un monde fraternel »; voir « Interview au journal Salongo, 1981 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 101.

²⁴⁷ Voir MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 98-99.

²⁴⁸ MALULA, « Message au 3è colloque international du CERA », dans *OCCM*, vol. 4, p. 251-252.

Enfin, Malula souligne que « [...] l'évêque africain aujourd'hui doit être un homme libre d'esprit »²⁴⁹. Relisant sa propre expérience, il réalise que l'exercice de la responsabilité en Église va de pair avec une quête toujours renouvelée de la liberté : « Mes vingt ans d'expérience d'épiscopat m'ont appris que pour parvenir à penser sentir et réagir [...] d'une façon autonome, il faut souvent se faire violence. Une violence qui exige beaucoup d'énergie morale en même temps que beaucoup d'humilité »²⁵⁰. Mais il doit malheureusement constater : « [...] dans ce sens, on peut dire que peu d'évêques africains sont vraiment libres »²⁵¹.

4. 4. La responsabilité des théologiens dans la mission de l'Église

Contrairement à beaucoup d'évêques africains, le cardinal Malula a su nouer un rapport très fécond avec la communauté de théologiens aussi bien africains qu'occidentaux, lui qui savait reconnaître en toute humilité : « Je ne suis ni un théologien, ni un mystique. Je suis simplement un homme qui prie, au moins qui essaie de prier »²⁵². Il serait en effet difficile de comprendre sa pensée sans prendre en considération l'apport immense et varié des théologiens comme St Augustin, Teilhard de Chardin, St Thomas d'Aquin, Saint Anselme, Henri de Lubac, Yves Congar, Ngindu Mushete, Jean Marc Ela, Engebert Mveng, Karl Rahner, Oscar Bimweny, Jean-Marie Tillard et tant d'autres. Ce lien étroit avec la communauté des théologiens dans son ensemble peut s'expliquer par leur contribution dans l'élaboration de ses grands projets ecclésiaux. En fait, il n'est pas un seul de ses projets – que ce soit l'institution des ministères laïques, la création du « rite congolais de l'Eucharistie », la fondation de la vie religieuse, etc.-

²⁴⁹ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

²⁵⁰ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 94.

²⁵¹ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 99.

²⁵² MALULA, cité par Léon de SAINT MOULIN, « Biographie du cardinal Malula », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, p. 20.

qui n'ait bénéficié de l'apport considérable et divers des réflexions théologiques africaines ou occidentales. À l'inverse, on ne saurait nier qu'il a personnellement participé et contribué à façonner le paysage théologique africain.

Dans la section suivante, nous chercherons à vérifier surtout la teneur de la deuxième affirmation.

4. 4. 1. L'apport de Malula dans l'élaboration et la reconnaissance de la théologie africaine

Quand on évoque l'histoire et l'origine de la théologie africaine, on pense naturellement à l'ouvrage fondateur, *Les prêtres noirs s'interrogent*²⁵³, et aux débats théologiques initiés par deux des protagonistes : Tharcisse Tshibangu et Alfred Vanneste²⁵⁴. On oublie cependant d'indiquer que, pendant que s'animaient et s'intensifiaient des débats théologiques, Malula a joué un rôle de pionnier dans cette aventure. S'il ne peut pas être considéré, à juste titre, comme l'initiateur de la théologie africaine, comment, en revanche, ne pas voir en lui un des pionniers de ce mouvement ? En fait alors que, sur le plan académique, certains s'attachaient essentiellement à la précision scientifique et formelle, procédant par l'élaboration épistémologique et argumentée d'un discours théologique spécifiquement africain et en justifiaient la pertinence, Malula s'élançait, lui, dans une immense entreprise ecclésiologique d'imagination de l'Église. Sa démarche a du d'ailleurs s'adosser très souvent sur les recherches des théologiens de la Faculté Catholique de Kinshasa, véritable berceau de la théologie africaine. En témoignent ses multiples et diverses participations aux débats relatifs à la reconnaissance de la théologie africaine, aux colloques et aux conférences théologiques. On découvre ainsi qu'il joua un rôle de premier plan, se servant parfois de sa notoriété, pour soutenir les théologiens africains dans leur combat pour la reconnaissance d'« une

²⁵³ COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence africaine, 1956.

²⁵⁴ C'est en 1960 que débuta, à l'université Louvanum de Kinshasa, ce débat entre un étudiant en théologie, Tharcisse Tshibangu (devenu depuis ancien évêque auxiliaire de Kinshasa durant Malula et actuellement évêque de Mbuji-Mayi) et le chanoine Alfred Vanneste, alors doyen de la faculté de théologie. Voir à ce sujet *Théologie africaine: bilan et perspective. Actes de la dix-septième Semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*. Alphonse NGINDU MUSHETE, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 16-20.

théologie scientifique africaine »²⁵⁵. Tharcisse Tshibangu, l'un des protagonistes du premier débat sur la théologie africaine, atteste sans réserve le rôle de Malula en soulignant son « encouragement actif à l'avènement d'une solide pensée théologique africaine, dont un des lieux privilégiés d'élaboration est, au Zaïre, la Faculté de Théologie catholique »²⁵⁶. En retour, les pratiques et expériences pastorales de Malula ont souvent servi de « laboratoire » de recherche pour plusieurs théologiens et théologiennes congolais.

Sans entrer dans le fond du débat très complexe sur la théologie africaine, signalons simplement que, contrairement au pape Paul VI qui s'était généralement montré attentif aux requêtes venant de l'Afrique pour la reconnaissance d'une théologie d'expression africaine et qui a su souvent faire preuve d'une grande intelligence de la question, Jean-Paul II a pour sa part toujours affiché une prudence et même manifesté une méfiance vis-à-vis de théologiens et évêques africains engagés dans cette démarche, qu'il considérait, du reste, comme une déviation dangereuse pour l'unité de la foi et l'Église. En effet selon lui, la théologie africaine représentait un risque pour les Églises africaines de se refermer sur elles-mêmes²⁵⁷. Sa méfiance particulièrement vis-à-vis de l'épiscopat congolais et de certains théologiens africains était d'autant plus perceptible qu'il s'est souvent servi de son délégué, le cardinal Ratzinger - l'actuel Benoît XVI -, pour les remettre à l'ordre. Ainsi, en 1985, lors de la Rencontre des Commissions doctrinales d'Amérique latine avec la Congrégation pour la Doctrine de la foi, dans un discours où il le ton mettait bon ordre à certaines théologies, le cardinal Ratzinger martela clairement les idées maîtresses du pape Jean-Paul II sans hésiter à dénier à la théologie africaine toute pertinence argumentative²⁵⁸.

²⁵⁵ Durant la décennie 1960, Malula a, à maintes reprises, multiplié des déclarations et accru son soutien au projet de l'élaboration d'une théologie africaine spécifique. Voir « Théologie africaine », dans *OCCM*, vol. 3, p. 38-39. Dans ce texte, on rapporte qu'il somma le doyen de la faculté de théologie, hostile à l'idée d'une théologie africaine : « Je vous somme, en tant qu'archevêque de Kinshasa, de me dire si vous croyez en la possibilité d'une théologie africaine, si vous croyez l'intelligence africaine capable de faire une théologie scientifique authentique ». À l'époque, cette intervention de Malula fut jugée partielle par la presse missionnaire. Mais l'on sait aujourd'hui que l'histoire lui a donné raison, car il croyait déjà au pluralisme de la théologie. Voir aussi MPISI, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II*, p. 157-158.

²⁵⁶ TSHIBANGU, « Préface », p. 88.

²⁵⁷ On lira à ce sujet JEAN-PAUL II, « Discours aux évêques du Zaïre », dans *La Documentation catholique*, 1845 (19 juin 1983), p. 604-606.

²⁵⁸ Voir « Rencontre des Commissions doctrinales d'Amérique latine avec la Congrégation pour la Doctrine de la foi », dans *La Documentation catholique*, 1895 (5 mai 1985), p. 505-511.

Face à la méfiance durable du pape Jean-Paul II, ça prenait des évêques de la carrure de Malula pour défendre avec volonté tenace l'idée d'une théologie africaine. Ainsi, dans ce qui apparaît comme une réaction à peine voilée à l'endroit du pape Jean-Paul II et surtout du cardinal Ratzinger, en s'appuyant sur Paul VI, Malula déclarait ce qui suit devant des théologiens africains réunis à un colloque à Kinshasa:

Théologiens africains, travaillez sereinement pour la construction d'un christianisme authentiquement africain, comme vous le recommande le grand pape Paul VI, interprétant correctement Vatican II. Que personne ne vienne vous distraire, ne vienne vous décourager. Moquez-vous de ceux qui ne croient pas à la théologie africaine, de ceux qui s'emploient à la mépriser ou à la détruire. La théologie africaine est là. Elle ne demande qu'à être définitivement fondée. Elle existe parce qu'existe le christianisme africain, différent d'un christianisme occidental [...]. N'ayez pas peur. Allez de l'avant, savants et théologiens d'Afrique. Allez de l'avant avec assurance. Avec courage. Avec créativité. Avec lucidité. Allez de l'avant. L'Église d'Afrique compte sur votre contribution pour l'affermissement du christianisme en terre africaine²⁵⁹.

Le soutien apporté par Malula à la communauté des théologiens africains fut tel que, évoquant sa mémoire, le théologien camerounais Engelbert Mveng, alors secrétaire de l'Association Oecuménique des Théologiens Africains, tint cette affirmation retentissante :

Vous avez été l'un des membres fondateurs de notre association; au sens propre du mot, vous avez été notre père fondateur. Vous avez, avec une assiduité exemplaire, assisté et pris une part active à nos assemblées générales, à nos congrès, à nos conférences, à nos colloques, à nos consultations. Vous avez soutenu jusqu'au bout notre bulletin de *Théologie Africaine* que votre plume a plus d'une fois honoré par des contributions dont le retentissement fut mondial [...]²⁶⁰

En effet, pendant que les débats sur la légitimité d'une théologie africaine étaient vifs, Malula en a maintes fois appelé à l'urgence pour les Églises d'Afrique de se réapproprier le sens de l'Évangile et de réinterpréter les données de la révélation chrétienne à partir des préoccupations nouvelles et des questions inédites. Ainsi lors des assemblées des Synodes des évêques ou encore devant le pape Paul VI et Jean-

²⁵⁹ MALULA, « Message au 3^e Colloque international du CERA », dans *OCCM*, vol. 3, p. 250. Un an auparavant, lors d'une conférence à la fin du Synode extraordinaire de 1985, il disait haut et fort : « L'Église en Afrique doit être africaine. Le travail que nous avons entrepris dans ce sens est bon et vaut la peine d'être poursuivi avec vigueur et détermination. Ensemble, allons de l'avant. N'ayons pas peur » ; voir Joseph Albert MALULA, « Conférence sur le Synode extraordinaire des évêques de 1985 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 249.

²⁶⁰ MVENG, « Message de l'Association des Théologiens Africains à l'occasion des funérailles du cardinal Malula », dans *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, 1990, p. 72.

Paul II, il a souvent revendiqué courageusement cette urgence d'une reprise herméneutique du message chrétien à partir des questions propres à l'Afrique²⁶¹. Par son soutien apporté aux théologiens africains, par « sa participation assidue aux débats de plusieurs Semaines théologiques organisées par la Faculté de Théologie de Kinshasa »²⁶² et ailleurs en Afrique, il s'est personnellement impliqué, proposant une intelligence nouvelle de la pratique théologique. À plusieurs occasions, il a renouvelé ce soutien aux théologiens en leur rappelant les attentes des communautés chrétiennes d'Afrique, à savoir : « la même rigueur de pensée dans les méthodes de recherche et dans les arguments que celle de leurs collègues étrangers »²⁶³.

Conscient que le ministère du théologien est un ministère « d'expertise », et non d'authentification comme celle du magistère épiscopal, Malula n'hésitait pas à rappeler aux théologiens africains de faire preuve de compétence en portant la réflexion théologique africaine à un haut niveau scientifique d'élaboration²⁶⁴. Encourageant à ce point la théologie africaine, il a participé à la faire connaître en sortant en quelque sorte ses discours de leur ghetto. Il a surtout contribué à la révéler à elle-même, en lui faisant prendre conscience des richesses dont elle est dépositaire. On peut dire que, grâce à l'appui des évêques comme Malula, la théologie africaine s'est ainsi mieux comprise et s'est affirmée avec plus d'assurance.

²⁶¹ Cette préoccupation herméneutique est aujourd'hui mise en avant par des théologiens tels que Claude GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983 ; Claude GEFFRÉ, *Nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1987 ; Claude GEFFRÉ, « Préface », dans Werner G. JEANROND, *Introduction à la théologie herméneutique. Développement et signification*, Paris, Cerf, 1995 ; Claude GEFFRÉ, *De Babylone à Pentecôte*, Paris, Cerf, 2006 ; Jean-François MALHERBE, *Le langage théologique à l'âge de la science. Lecture de Jean Ladrière*, Paris, Cerf, 1985 ; Jean LADRIÈRE, *La foi chrétienne et le destin de la raison*, Paris, Cerf, 2004 ; ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 23-51.

²⁶² De SAINT MOULIN, « Introduction générale », p. 13.

²⁶³ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 102.

²⁶⁴ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 102.

4. 4. 2. Le ministère du théologien et le soutien des évêques

Pour Malula, le ministère propre des évêques, qui est de transmettre la foi apostolique et d'en garder la pureté et la plénitude, a pour tâche aussi de reconnaître et de soutenir le ministère des théologiens, davantage orienté vers l'intelligence de la foi. Pour que leur ministère soit pleinement assuré, il n'a pas hésité un seul instant à mettre les évêques africains au défi de soutenir l'œuvre théologique africaine. Puisque, écrivait-il, « l'Église africaine possède ses propres théologiens dont certains jouissent déjà d'une réputation internationale »²⁶⁵, les évêques africains doivent « apprendre à travailler avec des spécialistes africains [...]. Il faut absolument, poursuit-il, qu'une collaboration sincère, fraternelle et surtout confiante soit encouragée entre les Évêques africains et les spécialistes, les théologiens [africains] »²⁶⁶. Selon lui, la responsabilité de la théologie africaine est d'une telle importance que les « évêques africains doivent être comptés parmi les personnes qui s'intéressent à [leurs] travaux; ils doivent positivement [...] encourager ces théologiens dans leurs initiatives tendant à jeter les premiers jalons d'une authentique théologie africaine »²⁶⁷.

Parfois, Malula ne manque pas de crier son indignation face à ceux qui, parmi les évêques africains, préfèrent recourir aux théologiens étrangers les préférant aux théologiens africains : « On remarque parfois une attitude d'autodéfense chez certains Évêques africains à l'égard des spécialistes de leur race. Quand certains problèmes spécifiques à l'Afrique sont soulevés par des théologiens étrangers, nous l'acceptons ou du moins nous le tolérons. Mais si ces mêmes problèmes sont soulevés par des spécialistes, des théologiens africains, *a priori* on se méfie d'eux, on les boude parfois, on les soupçonne même »²⁶⁸.

²⁶⁵ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 98.

²⁶⁶ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 98.

²⁶⁷ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 96.

²⁶⁸ MALULA, « L'Évêque africain aujourd'hui et demain », p. 102.

4.4. 3. Pour une théologie qui naît de et dans la communauté

L'enracinement ecclésial du théologien constitue selon Malula un critère important de la validité de son ministère. La théologie, pense-t-il, doit échapper au risque de l'enfermement académique et théorique. D'ailleurs, selon lui, la théologie comme intelligence de la foi n'a de sens que comme phénoménologie de l'expérience chrétienne d'une communauté donnée. Si la révélation et la foi sont le point de départ de la théologie, elles ne le sont en revanche que dans la mesure où elles sont traduites dans une expérience chrétienne donnée au sein d'une communauté déterminée. La tâche de la théologie - c'est-à-dire la responsabilité du théologien - devient celle de penser la foi en tant que foi vécue dans des conditions historiques et socio-culturelles précises. Écoutons-le à ce sujet :

La véritable théologie, comprise comme *ecclésiogénèse*, est par contre une affaire du peuple. Le peuple entend la Parole de Dieu et lui répond. C'est cela la théologie au sens originel. Le travail des théologiens de métiers vient après. Ils systématisent cela. Au fond donc, la théologie africaine ne signifie rien d'autre que l'étude de la manière dont le peuple répond dans sa vie à l'appel de Dieu. Cette « théologie » existe dans les communautés, mais elle n'est pas encore suffisamment systématisée par les théologiens de métier²⁶⁹.

Ces paroles de Malula méritent d'être bien comprises. En fait, il ne nie pas la fonction visible du théologien qui est d'enseigner, d'opérer un discernement critique et réflexif sur les événements et sur l'expérience historique d'une communauté donnée. Loin de réfuter le rôle des experts théologiens dont la réflexion consiste essentiellement à préciser, d'une manière formelle et scientifique, les données de foi et du Magistère, Malula voudrait toutefois rappeler qu'ils ne sont pas les propriétaires de la vérité. Puisque la théologie est l'« affaire » du peuple de Dieu tout entier, c'est-à-dire de tous les baptisés, sujets et agents de la communauté, les théologiens sont les serviteurs d'une Parole qui est transmise à la communauté chrétienne par la tradition ecclésiale et qui ouvre celle-ci au mystère insondable de Dieu et de l'humanité.

²⁶⁹ MALULA, « Nous avons fait quelque chose de nouveau », p. 143. Voir à ce sujet ELA, « Une théologie qui vient du peuple », dans ELA, *Ma foi d'Africain*, p. 211-214.

En ce sens, on peut affirmer que l'acte de faire la théologie dans l'Église appartient à tous les baptisés. Le rôle du théologien professionnel, qui exige des compétences particulières, est en conséquence d'articuler, sans cependant avoir le monopole de la foi, de la parole et de la vérité.

Certes, la théologie doit se nourrir de l'événement fondateur de la foi, de la Tradition et de l'enseignement du Magistère. Mais elle doit aussi partir de l'expérience vécue par des peuples. Phénoménologie de l'existence chrétienne, elle est appelée à vérifier la qualité de l'existence chrétienne à partir de la vie d'une communauté donnée. Puisque la communauté chrétienne est le lieu de la production de la théologie, il n'y a pas, à proprement parler, de théologie en dehors de la communauté chrétienne. C'est ce que voudrait exprimer le néologisme « ecclesiogenèse »²⁷⁰. Toujours selon Malula, le travail du théologien doit refléter la vie de la communauté chrétienne :

Sans cesser de braquer ses antennes sur les grands courants de la théologie contemporaine, le travail du théologien aura un caractère particulier, celui d'être toujours lié à la vie de l'Église en Afrique, mieux encore, à la vie même du peuple africain d'aujourd'hui. Ce peuple, en général, a déjà la foi en Jésus-Christ ; il vit cette foi et s'efforce de l'exprimer spontanément à travers sa propre sensibilité religieuse africaine. Le théologien africain sera attentif à tout cela. À l'exemple de son Église, sa théologie partira de la vie de son peuple et sera une réponse évangélique aux interrogations, aux problèmes posés par notre histoire, notre culture, notre mentalité, nos traditions telles qu'elles sont vécues aujourd'hui par le peuple africain. Le théologien africain doit évidemment être prudent sans cesser d'être courageux²⁷¹.

Malula évoque ici une pratique théologique qui soit au plus près de baptisés et de leur lecture de la Parole. Cette théologie, qu'il a promue, en particulier, dans les petites communautés chrétiennes, a pour caractéristique de faire référence davantage à l'expérience ecclésiale pratique qu'aux discours.

²⁷⁰ On peut se demander si le cardinal Malula n'a pas été influencé par le livre de Leonardo Boff, *L'Église en genèse* dont le titre original est, en portugais, *Eclesio genese*. Voir Leonardo BOFF, *Église en genèse*, Paris, Desclée, 1978 ; en portugais, *Eclesio genese, As comunidades eclesiais de base reinveniam a Igreja*, Editora Vozes Ltda, Petropolis, 1977.

²⁷¹ MALULA, « Discours d'ouverture du premier Colloque international du CERA, le 19 janvier 1978 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 86.

4.-4. 4. Vers une théologie contextuelle et plurielle

L'approche théologique revendiquée par Malula, que l'on pourrait qualifier de contextuelle, reconnaît, à côté des Écritures, de la Tradition et du Magistère, un troisième lieu théologique, à savoir l'expérience humaine présente. Ainsi la culture, l'histoire, les formes de pensée contemporaine d'une communauté chrétienne doivent être prises en considération avec l'Écriture et la Tradition. Faire la théologie avec une attention particulière au contexte, ne répondrait ainsi à la nature même du christianisme qui est une religion de l'incarnation²⁷². Le modèle de la théologie auquel s'est attaché Malula est en ce sens celui d'une théologie qui donne la priorité à la praxis de la communauté comme à l'un des axes fondamentaux de la l'intelligence de la foi. C'est une théologie qui a à se libérer continuellement des séductions du culturalisme (africain)²⁷³, du traditionalisme (ecclésial) et des abstractions scolastiques.

L'importance du modèle contextuel de la théologie est grandissante chez Malula même s'il reste toujours difficile à caractériser de manière précise, en raison du caractère polysémique du terme « contexte ». En fait, sa réflexion théologique s'articule généralement autour d'un mouvement de va-et-vient constant entre la praxis de la communauté et la Parole de Dieu, parole toujours revisitée. Ce va-et-vient lui donne le caractère d'une théologie contextuelle, c'est-à-dire à la fois profondément enracinée dans la Parole de Dieu, nourrie par la sagesse et la prophétie, et provoquée par l'expérience et la pratique de la communauté.

²⁷² Sur l'approche théologique contextuelle, nous suggérons fortement la lecture de Léonard SANTEDI KINKUPU, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles », dans *Revue Théologique de Louvain*, 34 (2003), p. 155-186; Robert J. SCHREITER, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1997, p. 84-97; Robert J. SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll, New York : Orbis Books, 1985; Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll, New York : Orbis Books; Rev.& Expanded edition, 2002. Selon Malula, le contexte n'est jamais statique, mais au contraire un monde en état de changement permanent; voir MALULA, « Mission de l'Église à Kinshasa », p. 36 ; Clodovis M. BOFF et Leonardo BOFF, *Qu'est-ce que la théologie de la libération?*, Paris, Cerf, 1987; Michael AMALADOSS, *À la rencontre des cultures. Comment conjuguer unité et pluralité dans les Églises?*, Paris, Cerf, 1998; Jacques DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.

²⁷³ Voir MALULA, « Nous avons fait quelque chose de nouveau », p. 143. Voir On lira aussi avec intérêt Jacob M. AGOUSSOU, *Christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987.

Dans son livre *Models of Contextual Théology*, Stephen B. Bevans définit la théologie contextuelle principalement à partir de sa méthode. Selon lui, « la culture et les événements changeants du monde » constituent les sources de l'entreprise théologique contextuelle, au même titre que l'Écriture et la Tradition²⁷⁴. En ce qui concerne sa forme, cet auteur estime qu'une telle théologie ne doit pas nécessairement être discursive et spéculative. Elle n'est donc pas tenue à n'être que spéculative et discursive. Elle peut tout aussi plurielle : orale, homilétique, narrative, hymnique, prophétique, sapientielle, rituelle, poétique...En outre, une telle théologie ne peut être strictement académique; elle peut s'élaborer dans la communauté de foi²⁷⁵.

En partant de cette définition, nous pouvons sans peine définir l'œuvre de Malula comme relevant avant tout d'une pratique théologique contextuelle. En effet, pour lui la théologie est d'abord une réflexion en situation, c'est-à-dire en contexte. Certes on peut en dire autant de toutes les théologies – qu'elles sont contextuelles, quelles qu'elles soient -, même les plus spéculatives et les plus abstraites, dans la mesure où aucune d'entre elles ne naît dans le vide. Il y a toujours un certain milieu, un contexte, une situation qui conditionne la pensée théologique. Pourtant, ce qui constitue la particularité contextuelle de la théologie de Malula n'est pas d'abord le fait qu'elle soit liée à un contexte. Ce qui la caractérise fondamentalement est que lui-même est toujours resté conscient de ce que sa réflexion théologique reflète une situation donnée. Une telle théologie n'a aucune fausse prétention à être valable en tous temps et en tous lieux. Elle cherche en revanche simplement à rendre compte ouvertement de la perspective qu'elle choisit. En ce sens, elle dépend naturellement de la situation concrète où elle s'élabore.

En nous appuyant sur Bevans, nous pouvons définitivement lever le voile sur l'une des interrogations qui a accompagné notre recherche, à savoir : l'œuvre de Malula peut-elle être considérée comme une œuvre théologique? Assurément, affirmons-nous et, ce, dans ses multiples visages : celui

²⁷⁴ Stephen B. BEVANS, *Models of Contextual Théology. Faith and Cultures* (Maryknoll, New York : Orbis Books 2002), p. 16.

²⁷⁵ Voir BEVANS, *Models of Contextual Théology*, p. 17-18.

notamment d'un discours dont l'écriture n'est pas forcément systématique et discursive. Celui parfois d'un cri et des mots où se mêlent sons, bruits, murmures, clameurs de la vie des hommes et des femmes. En effet, à travers ses chants, Malula a su inviter tout un peuple à voyager dans le mystère de Dieu sans jamais quitter le quai de l'humanité. Il y a aussi dans sa théologie une poésie qui articule merveilleusement la foi en Dieu et l'art d'être pleinement humain. En outre, dans ses pièces de théâtre et dans nombre de ses écrits, la quête du sens de l'existence est quelques fois poussée au paroxysme afin de dévoiler la vraie dimension de toute vraie humanité. À tout prendre, la théologie de Malula comporte des accents narratifs, sapientiels et même une indignation prophétique qui, à bien des égards, contrastent avec la rigueur spéculative propre à la quête de l'intelligence de la foi.

4. 5. La responsabilité des femmes dans la mission de l'Église : l'apport du cardinal Malula

Parmi les questions de grande actualité de l'Afrique *de ce temps*, qui constituent un chantier crucial pour l'Église, figure celle du statut, de la dignité et de la responsabilité des femmes dans la société et dans la mission de l'Église. Sur ce point, le concile Vatican II a représenté une nouvelle saison historique pour l'Église en faisant naître un nouveau regard sur les femmes. En effet, le concile a sans aucun doute contribué à affirmer la responsabilité de tous les baptisés dans la mission de l'Église. Cette prise de conscience s'est accompagnée de la déclaration solennelle selon laquelle, « toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne humaine, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion doit être dépassée ou éliminée comme contraire au dessein de Dieu. »²⁷⁶ Dans l'ensemble, on peut dire que depuis le concile, l'image de la femme, dans l'Église et dans la société, s'est considérablement transformée.

²⁷⁶ *Gaudium et Spes*, 29, 2. Cette déclaration conciliaire était elle-même précédée de la reconnaissance par l'Église des revendications des femmes : « Les femmes, là où elles ne l'ont pas encore obtenue, réclament la parité de droit et de fait

Cependant, quand on parcourt les textes conciliaires, on est quelque peu surpris de constater que la question de la condition ou de la situation des femmes dans l'Église n'est abordée qu'avec une certaine pudeur²⁷⁷. Nulle part, en effet, n'est postulée clairement leur prise de responsabilité dans la mission de l'Église. On peut dire en revanche sur ce point que le concile fut relativement moins déterminant²⁷⁸. Mais, ce qu'elle n'a pas clairement osé revendiquer dans sa propre cours et dans sa pratique, l'Église n'hésite pas souvent à le faire vis-à-vis de la société. Ainsi dans *Gaudium et spes*²⁷⁹ et dans le message du concile aux femmes, l'Église fait un large écho des revendications de la parité des droits des femmes et de la reconnaissance de leur droit à la culture²⁸⁰.

Mais depuis quelques années, l'élan de la réforme ecclésiale et ministérielle inaugurée par le concile Vatican semble subitement s'essouffler²⁸¹. Les dernières directives romaines, relatives aux rapports ecclésiaux entre prêtres et laïques, entre hommes et femmes, engendrent de plus en plus un sentiment de malaise. Il suffit de penser à l'Exhortation apostolique *Christifideles laici*²⁸², à la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*²⁸³ (22 mai 1994) rappelant les principes de l'ordination sacerdotale réservée aux hommes, à la note de la Doctrine de la foi *Sur l'ordination exclusivement réservée aux hommes* (1995)²⁸⁴ entérinant les thèses de la lettre apostolique susmentionnée, à l'Instruction romaine de 1997 *Sur quelques questions*

avec les hommes. » Le concile a permis de développer une prise de conscience progressive de la dignité de la femme comme personne humaine et comme image de Dieu.

²⁷⁷ Dans la plupart des textes du concile Vatican II, les femmes sont souvent sous-entendues dans le peuple de Dieu ou encore dans le terme « homme ».

²⁷⁸ En revanche, à partir de la recherche post-conciliaire et de l'interprétation des textes du concile, l'Église a connu une émergence significative des femmes dans sa mission.

²⁷⁹ *Gaudium et spes*, 9 et 60.

²⁸⁰ Voir « Message du Concile aux femmes, 8 décembre 1965 », dans *Vatican II. Les Seize documents conciliaires*, 2^{ème} édition revue et corrigée, Montréal/Paris, Fides, 1967, p. 649-650.

²⁸¹ On assiste à une réception « mitigée » de Vatican II et à la montée du mouvement de « restauration » dans l'Église, mouvement qui s'accompagne d'un certain conservatisme fortement opposé à tout ce qui concerne particulièrement l'accès des femmes aux ministères.

²⁸² JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles laici*, 30 décembre 1988, dans AAS, 81 (1989), p. 393-521; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1577.

²⁸³ JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* », dans AAS, 86 (1994), p. 545-548.

²⁸⁴ SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Lettre en réponse au *Dubium* concernant *Ordinatio Sacerdotalis* », 29 juin 2002.

*concernant la collaboration des fidèles laïques aux ministères des prêtres*²⁸⁵. Ces documents romains ont largement contribué à brimer les attentes des femmes et à ébranler leurs motivations à s'engager dans la mission de l'Église²⁸⁶. L'impression générale qui s'en dégage est que les choix actuels de Rome semblent maintenir l'Église dans une situation précaire, qui ne porte pas de promesses pour l'avenir. Il faut bien l'avouer : sur des questions essentielles concernant les conséquences ecclésiologiques de la conception théologique de l'Église comme peuple de Dieu et de la reconnaissance du sacerdoce baptismal de tous et toutes, l'Église n'a pas beaucoup avancé. Le malaise d'hier demeure. Il concerne notamment l'ordination des femmes et leur accès aux nouveaux ministères. Pour certains, le recul est plus grand qu'au lendemain de Vatican II²⁸⁷.

Au moment même où le Synode africain a choisi de prendre le thème de l'Église-famille comme projet pour repenser la manière d'être Église sur le sol africain, beaucoup avaient espéré que la question de la place et du rôle de la femme dans sa mission aurait pu être courageusement débattue. Comme le note René Luneau, les femmes n'avaient malheureusement pas droit dans l'assemblée synodale, même si le Saint Siège avait invité quelques femmes, parmi lesquelles majoritairement les supérieures générales des congrégations religieuses et des responsables laïques des quelques mouvements catholiques²⁸⁸. L'absence de « Mères du Synode » a énormément étonné dans la mesure où les Églises d'Afrique regorgent depuis quelques décennies d'excellentes théologiennes. Concernant le contenu des interventions sur la situation des femmes, on constate que la plupart ont porté sur la reconnaissance de leur dignité dans la société, alors même qu'elles ont préféré garder silence sur leur responsabilité dans

²⁸⁵ Voir *Instructions sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïques aux ministères des prêtres*, 1997.

Notons au passage qu'en vue de l'élaboration de cette instruction, toutes les Congrégations romaines s'étaient mobilisées pour la signer. Le pape l'a approuvée le 15 août 1997.

²⁸⁶ Ces instructions romaines ont, toutes, reçu l'approbation de Jean-paul II qui, par ailleurs, semble être le pape qui a paradoxalement produit le plus grand nombre des déclarations révolutionnaires sur la « dignité de la femme ». Ses déclarations sur la « dignité de la femme », peuvent-elles masquer la permanence d'un modèle romain d'Église où la femme n'a que très peu de place ?

²⁸⁷ Voir notamment Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 394-395

²⁸⁸ Voir René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, p. 179.

l'Église²⁸⁹. C'est ainsi qu'à leur sujet, l'assemblée synodale a soigneusement évité d'utiliser le terme « ministère des femmes » - lequel a fait l'objet de contestation - pourtant employé dans la proposition 48. On a préféré, à la place, parler de « service des femmes » dans l'Église²⁹⁰.

Au final, les propos du Synode et de l'Exhortation apostolique post-Synode de Jean-Paul II sur la dignité des femmes relève davantage de la rhétorique et du lyrisme qu'ils ne prennent réellement en considération les problèmes fondamentaux relevés dans la proposition 48²⁹¹. La question est de savoir : comment repenser l'Église sur le modèle de la famille dans un contexte où le silence est entretenu sur les conditions des femmes dans l'Église, elles qui représentent pourtant l'un des pôles essentiels de la famille humaine?

4. 5. 1. La situation des femmes dans l'Église et en Afrique contemporaine

La situation des femmes dans l'Église et en Afrique constitue encore de nos jours une préoccupation²⁹². Si en Occident des progrès substantiels ont été accomplis à ce sujet, c'est loin d'être le cas dans certaines régions de l'Afrique. À ce chapitre, le continent africain se cherche encore. On voit cependant émerger progressivement, ça et là, une prise de conscience de plus en plus aiguë pour l'amélioration des conditions de vie des femmes. On doit mettre cette dynamique au crédit des revendications récentes de divers mouvements des femmes, un phénomène culturel de grande importance, qui trouve ses racines dans la longue histoire de libération initiée sans doute en Occident. En effet, même si ce mouvement se fait encore de façon relativement timide et même si cela demeure encore

²⁸⁹ Sur les quatre interventions synodales sur les femmes, aucune n'a abordé de façon lucide et courageuse la question d'accès des femmes aux ministères ordonnés et même aux nouveaux ministères! Voir Maurice CHEZA, éd., *Le Synode africain*, p. 74-78.

²⁹⁰ Voir LUNEAU, *Paroles et silences du Synode*, p. 182.

²⁹¹ Voir LUNEAU, *Paroles et silences du Synode*, p. 181; ELA, *Repenser la théologie africaine*, p. 394-395.

²⁹² Cette préoccupation est brillamment exprimée par des chercheurs tels que MBONIMPA, *Ethnicité et démocratie. L'homme tribal contre l'homme citoyen*, Paris, L'harmattan, 1993, p. 105-118 ; KÂ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, p. 115.

dans bien des cas théorique, on reconnaît de plus en plus aux femmes africaines leur dignité en tant que personne humaine. Leur revendication en vue d'un partage des tâches dans la famille et d'un accès aux conditions de travail équitable est davantage reconnue et soutenue par plusieurs États et organismes. Aussi, lutte-t-on contre la situation de pauvreté qui les caractérise encore, contre la violence qui leur est faite et contre toutes les formes d'exclusion, de discrimination dont elles sont les principales victimes²⁹³. On ne doit cependant pas oublier de souligner le rôle de pionnière et de précurseur joué, en ce domaine, par l'Église et, en particulier, par certaines personnalités d'Églises africaines. Dire cela c'est affirmer que ce combat pour l'amélioration de la situation des femmes dans les sociétés africaines a ses protagonistes. Parmi ceux-ci, figure le cardinal Malula dont la réflexion et l'action se dégagent très nettement.

4. 5. 2. Malula : un protagoniste du combat pour la reconnaissance de la responsabilité des femmes dans la mission de l'Église et dans la société

La situation des femmes africaines représente une préoccupation majeure dans la pensée de Malula. Sur cette question, il a mené un combat conjointement sur deux fronts : le front de la société et celui de l'Église. En effet, dès le début de son ministère presbytéral, la formation des jeunes, particulièrement des jeunes filles, a occupé une place de premier plan parmi ses priorités pastorales. Dans un récit relatant un périple qui l'a conduit en 1953 dans plusieurs pays européens, on découvre un homme émerveillé par le progrès réalisé en Europe sur la question de l'émancipation des femmes. Comparant la situation européenne à celle de l'Afrique, il déclara : « Ce n'est pas seulement l'évolution de la femme noire qui suscite des problèmes complexes [...]. La jeune femme noire doit trouver en elle-même, par la prise de conscience de sa personnalité humaine, un tremplin pour monter. On peut dire que pour le moment, la

²⁹³ Aujourd'hui, les pratiques traditionnelles de la polygamie et de l'excision, longtemps légitimées par la société et même par les États, sont considérées comme deux formes de violence faite aux femmes.

femme noire s'ignore et se complaît ainsi dans son complexe d'infériorité. »²⁹⁴ Nombre de ses écrits témoignent, en ce sens, abondamment de cette préoccupation pour les conditions de vie des femmes en Afrique. Sans les aborder tous, nous nous contenterons d'en évoquer quelques-uns.

Parmi ses plus belles pages sur la situation et la condition des femmes, figurent au premier plan celles relatives à la fondation par lui d'un mouvement, répandu aujourd'hui à travers toute l'Afrique, appelé *Les Mamans catholiques*²⁹⁵. Dans ces textes, Malula prend clairement position contre la violence, les préjugés, les discriminations et l'exclusion dont les femmes étaient victimes en Afrique. Du même souffle, il milite en faveur de l'amélioration de leurs conditions de vie, de la reconnaissance de leur dignité humaine et de leurs droits et de leur statut ecclésial²⁹⁶. On citera aussi *Foyer heureux*²⁹⁷, dans lequel il aborde la question de la dignité des femmes à partir d'une approche à la fois biblique et anthropologique. Dans ce texte, Malula trouve dans le thème biblique et théologique de l'« image de Dieu » le fondement d'une pratique libératrice des femmes. Dans *Le directoire diocésain de la pastorale du mariage et de la famille* de l'Église de Kinshasa, une place et une attention particulière sont accordées à la « situation de la femme »²⁹⁸. Quant à la fondation de la congrégation des sœurs de Ste Thérèse de Kinshasa, une relecture approfondie de la plupart de ses textes montre à l'évidence qu'elle répondait fondamentalement à l'une de ses grandes préoccupations, à savoir « la libération et la promotion humaine et religieuse de la femme

²⁹⁴ MALULA, « Congo-Belgique. Récit d'un voyage en 1953 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 43.

²⁹⁵ Fondé par Malula en 1986, ce mouvement est né en écho aux mouvements protestants des femmes déjà très engagés au Congo. Comme dans bien des cas, les protestants furent pionniers dans ce domaine. À Kinshasa, ce mouvement a travaillé à l'amélioration de la situation des femmes dans la société et a contribué à la reconnaissance de leurs ministères dans l'Église. Plusieurs femmes ayant appartenu à ce mouvement ont pris de grandes responsabilités en politique et dans la société et ont accédé aux nouveaux ministères créés par Malula : agentes de pastorale, assistantes de paroisse, responsables de petites communautés chrétiennes et professeurs de théologie, etc.

²⁹⁶ Nous suggérons surtout MALULA, « Mouvement des Mamans catholiques. Un appel de l'Église locale », dans *OCCM*, vol. 6, p. 273-278; voir aussi MALULA, « Lettre pastorale concernant les *Mamans catholiques* de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 6, p. 271-272;

²⁹⁷ MALULA, « Foyer heureux », dans *OCCM*, vol. 7, p. 22-24. Il y distingue deux conceptions de la femme : l'une qu'il qualifie de « païenne » réduisant la femme au rang d'objet et l'autre, dite « chrétienne » qui comprend la femme comme l'image de Dieu et, en tant que telle, semblable et égale à l'homme.

²⁹⁸ « Directoire de la pastorale du mariage et de la famille », dans *OCCM*, vol. 7, p. 144-195. Voir surtout les pages 177-178. Compte tenu de l'ampleur de la place des femmes dans la pensée et l'action de Malula, on ne peut toutefois que regretter leur absence totale dans le texte du synode diocésain de Kinshasa. Voir « Synode diocésain (1986-1988). Options et directives », dans *OCCM*, vol. 4, p. 146-190.

africaine »²⁹⁹. Parlant justement de cette fondation, il n'hésite pas à affirmer : « Je l'ai voulue comme une œuvre de libération »³⁰⁰ de la femme africaine.

Mais, nous estimons que pour comprendre le sens de son engagement pour la reconnaissance de la dignité des femmes, il faut remonter en 1964, à son intervention au concile Vatican II, dont le titre est : *Trois problèmes africains*³⁰¹. Dans cette intervention, Malula rappelle trois situations constituant des défis majeurs pour l'Afrique des années 1960, mais dont l'assemblée conciliaire ne semblait guère se préoccuper. Il identifia trois problèmes de grande actualité qui touchent à la dignité de la personne humaine en Afrique : le racisme, le tribalisme et la situation d'inhumanité des femmes. S'il est évident que le racisme renvoie dans sa pensée à la situation néo-coloniale des années qui ont immédiatement suivi les indépendances de la plupart des pays africains, le tribalisme évoque en revanche une situation particulière en Afrique. Ce dernier constitue encore une sorte d'écharde douloureuse pour les sociétés et les Églises d'Afrique³⁰². Quant à la situation des femmes, voyant que, durant le concile, le chapitre « consacré aux principaux devoirs des chrétiens de notre temps » ne l'abordait pas en profondeur, Malula proposa aux pères conciliaires de s'en préoccuper de façon urgente. Il fit à ce sujet cette déclaration d'une grande portée :

Dans l'Afrique d'aujourd'hui, il s'en faut de beaucoup que la femme jouisse de la même dignité que l'homme. On l'a souvent dit, l'évangélisation du monde a contribué partout à libérer la femme de la servitude, mais la conquête de la liberté parfaite est une œuvre de longue haleine. Qu'aujourd'hui donc l'Église élève la voix pour appeler tous les fidèles à l'achèvement de cette œuvre de haute civilisation entreprise depuis des siècles : la promotion de la femme à une pleine dignité humaine et une entière responsabilité³⁰³.

²⁹⁹ Voir MALULA, « Précisions sur la vocation particulière des Sœurs de Ste Thérèse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 245.

³⁰⁰ MALULA, « La Vocation particulière des Sœurs de Ste Thérèse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 235.

³⁰¹ MALULA, « Trois problèmes africains », dans *La Documentation catholique*, 1437 (1964), p. 1798. Cette intervention a été faite pendant que la discussion conciliaire portait sur la dignité de la personne humaine, dans le cadre du Schéma XIII, devenu la Constitution *Gaudium et spes* (L'Église dans le monde de ce temps).

³⁰² Nous suggérons ici l'excellente étude de Godefroid MUNIMA MASHIE, *Prêtre prisonnier de la tribu*, Kinshasa, Baobab, 1996 ; Alphonse QUENUM, « Églises et ethnies en Afrique », dans *L'université catholique face à la diversité humaine. Actes de la 7^e Assemblée générale de la conférence des Institutions catholiques de Théologie (CICT)*, Sherbrooke 1 – 6 août 1996, Montréal, Médiapaul, 1998.

³⁰³ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 1798.

Par cette intervention, Malula fut l'un des rares pères conciliaires à avoir vivement interpellé l'Église sur la dignité des femmes dans la société. Loin de s'arrêter là, il alla à la recherche d'un fondement théologique à cette reconnaissance sociale des femmes : « Il serait heureux, disait-il, que le concile rappelle à tous sur ce point, l'intention du Créateur [sur la femme] si clairement manifestée dans les « mœurs divines »³⁰⁴. De façon plus incisive cette fois, il interpella l'Église dans sa propre pratique : « Qu'il nous soit permis d'ajouter que l'Église elle-même donnerait à tous les peuples un exemple éclatant si, dans la famille chrétienne, abandonnant son antique méfiance envers les femmes, elle leur accordait maternellement une part plus large dans la tâche commune. »³⁰⁵

On sait aujourd'hui que dans la foulée immédiate du renouveau suscité par le Concile, des laïques, majoritairement des femmes, ont accédé à des responsabilités dans l'Église de Kinshasa. Elles ont assumé et continuent à assumer des tâches et des fonctions indispensables à l'édification de la communauté ecclésiale et à la réalisation de sa mission évangélique. En effet, déjà au cours des années 1970, dans l'Église locale de Kinshasa quelques femmes laïques se voyaient confier des ministères autrefois exclusivement réservés aux prêtres. Elles ont ainsi mis à profit leurs charismes propres, leurs talents et leurs compétences pour participer à l'action missionnaire de l'Église locale de Kinshasa.

La situation se compliqua toutefois lorsque le cardinal Malula eut l'intention de permettre aux femmes d'accéder au ministère du *mokambi* de paroisse. Interpellé vivement par le pape Jean Paul II, qui voyait dans l'institution de ce ministère une érosion du « pouvoir des prêtres »³⁰⁶, Malula fut tenu d'en justifier la pertinence lors de la septième assemblée générale du Synode des Évêques à Rome en 1987. Pour toute réponse, ces paroles de lui demeurent éloquentes : « La femme est, avant toute autre

³⁰⁴ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 1798.

³⁰⁵ MALULA, « Trois problèmes africains », p. 1798.

³⁰⁶ Sur ce sujet, on lira avec intérêt Jean MPISI, *Le cardinal Malula et Jean Paul II*, p. 351-355.

considération [...] un être humain, une personne humaine, libre et responsable. »³⁰⁷ À ce titre, ajoutait-il, « elle a droit de mener une vie digne de la personne humaine, de l'enfant de Dieu [...]. Rien ni personne ne peut l'empêcher d'exercer ce droit. En tant que telle, elle a droit au respect. »³⁰⁸

L'on ne peut en définitive qu'être frappé par l'actualité de la problématique reprise par Malula de l'accès des femmes aux nouveaux ministères. En fait, même s'il ne s'est jamais personnellement lancé dans le débat sur l'ordination des femmes, il a cependant joué un rôle prépondérant en Afrique en reprenant la question de la situation des femmes et surtout de la reconnaissance de leur responsabilité dans la mission de l'Église³⁰⁹. Connaissant mieux que quiconque les positions très arrêtées de l'Église sur cette question et sachant bien que le seul argument négatif repose sur l'absence de tradition à ce sujet, il a, fidèle à ses convictions évangéliques, risqué des chemins d'espérance en se laissant travailler par l'Esprit à l'œuvre dans l'Église. C'est ainsi que, dans son Église locale de Kinshasa, il a posé des gestes prophétiques en direction des femmes. Sachant bien par ailleurs que, malgré les positions traditionnelles romaines, aucun argument théologique³¹⁰ sérieux ne peut interdire aux femmes l'accès aux ministères - même ordonnés - et à une plus grande responsabilité dans l'Église, il a préféré s'investir dans des

³⁰⁷ MALULA, « Mouvement des Mamans catholiques. », p. 275.

³⁰⁸ MALULA, « Mouvement des Mamans catholiques. », p. 275.

³⁰⁹ Pour une étude approfondie sur la question des ministères et même de l'ordination des femmes dans l'Église catholique, on peut se référer à ces quelques réflexions fort intéressantes: Marie-Jeanne BERERE, « L'ordination des femmes dans l'Église catholique : les décisions du magistère », dans *Revue de droit canonique*, 46 (décembre 1996), p. 7-20; Elisabeth G. SLEDZIEWSKI, « Ordinatio sacerdotalis : frileuse Pentecôte », *Revue de droit canonique* 46 (décembre 1996), p. 21-27; Jacques JOUBERT, « L'ordination des femmes et le dépôt de la foi. À propos d'une "réponse" de la Congrégation pour la doctrine de la foi », *Revue de droit canonique* 46 (décembre 1996), p. 29-36; Ad VAN DER HELM, « La femme dans l'Église catholique : un statut marginalisant », *Revue de droit canonique* 46 (décembre 1996), p. 37-52; Christiane TURMEL, « Les femmes en situation de responsabilité dans l'Église catholique en France », *Revue de droit canonique* 46 (décembre 1996), p. 53-58; Magalie FLORES-LONJOU, « Femmes, accès aux ministères dans les églises et non-discrimination entre les sexes. Problèmes juridiques », *Revue de droit canonique* 46 (décembre 1996), p. 115-134; Roger GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972; Henri ROLLET, *La condition de la femme dans l'Église : ces femmes qui ont fait l'Église*, Paris, Fayard, 1975; voir aussi les numéros de la revue *Femmes et Hommes en Église*, de 1971 à 1988; Marie Evans BOUCLIN, *Pour vivre debout : femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, MédiaPaul, 2000; Elsie GIBSON, *Femmes et ministères*, trad. De Yvette RICKARDS, Tournai, Casterman, 1971; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, trad. Par Marceline BRUN, Paris, Cerf, 1986.

³¹⁰ Henri Denis n'y voit qu'un seul argument : l'absence de donné de la tradition sur cette question; voir Henri DENIS, « L'avenir des ministères dans l'Église et le monde de ce temps », dans *L'église à la croisée des chemins*, p. 177-180. Voir aussi SCHÜSSLER FIORENZA, « La maison patriarcale de Dieu et l'*ekklesia* des femmes », dans *En mémoire d'elle*, p. 393-465. Le seul argument qui soit - d'ordre strictement sociologique -, n'a jamais empêché Malula de proposer aux femmes de grandes responsabilités dans l'Église.

pratiques ecclésiales créatrices. C'est ainsi que, grâce notamment à lui, l'Église au Congo bénéficie aujourd'hui d'excellentes théologiennes et de nombreuses femmes engagées, avec une grande responsabilité dans divers secteurs de la mission. Conscient de la grande leçon d'humanité que l'Église pourrait recevoir des femmes³¹¹, Malula ne doutait pas de leur rôle capital aussi bien pour le renouvellement et l'humanisation des sociétés que pour la redécouverte, parmi les croyants, du vrai visage de l'Église.

Ainsi il en appelait constamment à entretenir et à relayer l'appel évangélique à faire de l'Église locale de Kinshasa une communauté des disciples égaux en dignité baptismale. Aussi invitait-il à une attitude plus évangélique de la part de l'Église, faite de respect et d'ouverture. De fait, Malula était profondément convaincu que Dieu a toujours appelé les femmes à la diversité des ministères. Sa contribution à ce sujet est d'autant plus grande en un moment où ces questions se posent avec force et sous un jour nouveau.

Au moment d'achever cette enquête à l'intérieur des défis majeurs de la mission en Afrique, disons que, face à l'immense chantier ecclésial amorcé par Malula dans différents secteurs de la vie de l'Église locale de Kinshasa, mais dont les retentissements vont bien au-delà de la sphère locale diocésaine, l'on ne peut que s'étonner du silence et de la clôture que certains ouvrages semblent vainement imposer à sa pensée. Car avec Malula, nous sommes en présence de l'un des rares hommes d'Église africains qui ai été profondément convaincu qu'une l'Église locale a une responsabilité particulière dans la réception du concile Vatican II.

³¹¹ Voir à ce sujet KÂ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2005, p. 115-130.

Conclusion

Si, trente ans après la clôture du concile Vatican II, la tenue du synode pour l'Afrique a suscité un bien plus grand espoir pour les Églises africaines dans leur effort d'explorer les acquis importants du Concile, les réponses attendues au sujet de principales requêtes ecclésiologiques ont cependant été timides et vaporeuses. C'est dire que des chantiers pleins d'avenir comme l'évangélisation, le rapport de l'Église au monde, la relation des Églises locales à l'« Église entière », la collégialité épiscopale n'ont pas eu les fruits escomptés. Sous ce rapport, l'intérêt de cette recherche, explicité de façon particulière dans ce dernier chapitre, a consisté à montrer que Malula a fait du thème de la responsabilité une requête principale de sa réflexion théologique et de son action ecclésiale. Bien après le synode africain, la question de la responsabilité demeure la principale requête des Églises locales. Un détour à travers les discours théologiques et les déclarations des évêques africains témoigne de son actualité.

À cet égard, bien que tout un monde nous sépare de celui dans lequel Malula a vécu, il convient de reconnaître qu'il a soulevé des questions théologiques et ecclésiologiques d'une grande pertinence, qui ont souvent fait débat tant au niveau local de l'Église de Kinshasa, régional du Congo, continental de l'Afrique qu'universel. Face à elles, il fait incontestablement partie de rares hommes d'Église qui ont su judicieusement proposé une ébauche de mise en œuvre en tentant d'apporter des propositions qui constituent aujourd'hui un apport considérable.

Sa réflexion et son agir représentent une immense contribution constructive à l'élaboration du discours théologique et à la réforme de la vie ecclésiale aussi bien en Afrique qu'ailleurs. Dire que son œuvre nous est contemporaine, c'est reconnaître que, à maints égards, il était en avance sur son temps, particulièrement sur la question fondatrice de la responsabilité en Église, au sujet de laquelle il a apporté des réponses *sensées* et décisives sur le plan local.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Au terme de cette recherche à travers l'ensemble de l'œuvre écrite du cardinal Malula, le temps est venu de faire le bilan des résultats atteints par notre étude. Les conclusions que nous proposons ne se bornent cependant pas à rassembler les résultats obtenus; elles ont en outre l'ambition de récapituler le bénéfice que la théologie chrétienne peut tirer à fréquenter la pensée théologique du cardinal Malula. Notre recherche, rappelons-le, se voulait une vaste étude sur le sens et la compréhension de la réalité de l'Église et de sa mission dans son œuvre. Dans cette intention, nous avons soumis à une relecture patiente et perspicace l'ensemble de son œuvre écrite, à l'exception de sa correspondance privée.

Ce dont nous voulions éprouver la teneur, c'est notre hypothèse qui, en ses deux volets, a orienté notre recherche, à savoir d'une part que l'Église ne peut pas annoncer l'Évangile en un lieu –en l'occurrence ici l'Afrique - et s'y définir comme telle en faisant fi du poids de l'expérience historique des peuples concernés, de leur univers social, politique, culturels, religieux, et de leurs questions. D'autre part, prendre le risque de réinterpréter le donné de la révélation chrétienne à partir d'un contexte donné, c'est engager l'Église et sa mission dans la voie d'un travail herméneutique de sa refiguration, lequel consiste en une redéfinition audacieuse et courageuse du visage de l'Église, de ses formes de vie et de son langage. Toute la suite de notre analyse a été conçue comme une vaste exploration de cette double affirmation initiale.

Au regard de cette analyse, plusieurs points semblent ressortir, que nous énoncerons sous forme de cinq affirmations ou thèses dont nous considérons qu'elles constituent la synthèse de notre recherche. Après cette synthèse, nous ferons ressortir la contribution de cette recherche et nous indiquerons les limites de la réflexion théologique de Malula. Par souci de clarté, nous suivrons l'ordre de l'exposition de notre recherche pour ressortir les cinq affirmations ou thèses.

1. Cinq thèses principales pour résumer notre recherche

Première thèse : Déjà dans ses premiers écrits, la préoccupation de Malula sur ce qu'est l'Église et sur sa mission s'est mise en place ainsi que l'essentiel de son approche théologique. La question de départ que nous nous sommes posée, à partir d'une relecture de ses écrits, a consisté à scruter les conditions d'émergence de sa réflexion. Cette question nous a conduit, au premier chapitre, à explorer ses tout premiers écrits en vue de repérer ses conditionnements historiques, ecclésiaux, socio-culturels et politiques. Il a pu être démontré que sa réflexion est née dans un contexte double : congolais et belge. Dès lors, nous avons cherché à en éclairer les contours. Pour ce faire, il nous a fallu comprendre la situation générale de la société et de l'Église au Congo dans les années 1946-1959. Un tel détour s'est imposé à nous, nous amenant à considérer avec une attention particulière l'une des questions majeures de l'histoire du Congo, qui ne tolère guère l'indifférence : la question coloniale. Cette question constitue à elle seule une conjoncture particulière caractérisée, d'une part par de très fortes et rapides transformations sur le plan politique, économique, social et culturel. D'autre part, à l'intérieur de l'Église - même si l'on pouvait observer une timide attitude d'ouverture de la pratique missionnaire vis-à-vis des traditions culturelles du peuple congolais -, on notait encore la pesanteur des orientations plus conservatrices et proches de « l'idéologie civilisatrice » et de la politique de l'administration coloniale belge.

C'est dans ce contexte de mutation et de rupture, sur fond de crise pour le moins complexe, qu'est née la réflexion de Malula comme un discours critique sur l'administration coloniale belge et sur la pratique missionnaire de l'époque. Conscient de l'ampleur de la crise, il a relevé les ambiguïtés de la pratique missionnaire et proposé à l'Église de l'époque missionnaire de sortir de son enfermement apologétique et de sa méfiance à l'égard des traditions culturelles et religieuses des peuples congolais. Enfin, il l'a engagée sur la voie d'un dialogue ouvert avec la complexité de la réalité africaine du Congo.

En faisant de la question coloniale, dans sa totalité, un lieu théologique, Malula a perçu avec une extrême perspicacité, bien avant la plupart de ses contemporains, le dilemme auquel se trouvait confrontée l'Église. Il a ainsi problématisé cette situation en en faisant le lieu d'un questionnement proprement théologique : comment est-il possible à une communauté historique située en Afrique (ou ailleurs dans le monde) de s'approprier la Bonne Nouvelle sans renier son appartenance culturelle et historique à l'Afrique? Ou encore : est-il possible de prétendre rejoindre un peuple par l'annonce de la Bonne Nouvelle sans partager avec lui l'expérience de son univers propre dans toutes ses dimensions et ses exigences?

Cependant, comme nous l'avons fait remarquer, ce premier questionnement et cette première synthèse réflexive de Malula se sont montrés insuffisants sur le plan proprement théologique. Mais quelles qu'en soient les limites, une lecture détaillée de ses écrits permet désormais de découvrir que, dès leur genèse, s'est exprimée une théologie qui, tout en se développant, a gardé pour l'essentiel sa grande préoccupation : elle s'est révélée une réflexion attentive à l'actualisation de la Parole de Dieu dans un contexte donné.

Deuxième thèse : C'est au concile Vatican II que la réflexion théologique de Malula a acquis une compréhension renouvelée de l'Église et de sa mission. L'annonce du concile par le pape Jean XXIII a précédé de quelques mois seulement celle de l'indépendance politique du Congo. La mise en oeuvre de ses deux événements, *a priori* éloignés l'un de l'autre, a traversé les cinq premières années de la décennie 1960 et a rencontré la réflexion théologique de Malula. Aussi les a-t-il fait se rapprocher du point de vue de leur signification et surtout de leur sens pour le peuple congolais.

Considéré comme l'un des pères de l'indépendance du Congo, Malula y a pris part activement, comme en témoignent abondamment ses écrits. Il a participé non seulement par des discours, mais aussi par son action à la marche vers l'indépendance du Congo. Refusant cependant de réduire la question de l'indépendance au seul aspect politique, il a surtout mené son combat sur un autre front : celui de la dignité

et de la liberté fondamentale de la personne humaine. C'est donc sur le versant évangélique que son combat s'est révélé le plus fécond et s'est le plus souvent exprimé. Situant l'essence et la dignité de la personne humaine dans sa relation à Dieu et reliant celle-ci à sa ressemblance divine, Malula a conçu le combat pour l'indépendance comme étant, essentiellement et fondamentalement, la (re)conquête de cette dignité humaine, niée et annihilée par la domination coloniale.

Il demeure toutefois que c'est au concile Vatican II que sa réflexion, vacillante par endroit, a acquis une densité et une consistance théologique. La tenue du concile comme lieu où ont été envisagées les premières solutions à la crise entre l'Église et la modernité, et l'expérience vécue par lui comme participant à cet événement constituent un tournant majeur dans sa réflexion. Celle-ci y a séjourné pour en ressortir affinée et ajustée, particulièrement dans sa compréhension de l'Église. L'un des apports majeurs du concile sur sa réflexion est sans conteste l'affirmation selon laquelle l'Église ne peut se réaliser effectivement dans le contexte de l'Afrique qu'en assumant le poids de l'histoire de ses peuples.

Troisième thèse : L'importance si grande donnée par Malula au thème de l'Africanisation de l'Église ne se comprend bien que replacée dans le cadre d'une démarche herméneutique de refiguration de l'être et de l'agir de l'Église. Au troisième chapitre, nous avons analysé le sens du thème de l'africanisation de l'Église, récurrent et central dans ses écrits. Tout au long de cette recherche, il est apparu nécessaire, en raison des critiques dont ce thème a été l'objet, de le revisiter dans une démarche herméneutique. En effet, ce thème a inquiété plusieurs théologiens africains. Certains y ont vu un discours de repli identitaire des communautés chrétiennes africaines. D'autres ont surtout stigmatisé un langage de type folklorique revendiquant essentiellement un retour aux valeurs traditionnelles africaines hissées au rang de dogmes. Or au terme de notre exploration herméneutique de ce thème, nous avons démontré que le thème de l'africanisation de l'Église montrait une grande fécondité métaphorique. La lacune la plus considérable des critiques du thème de l'africanisation concerne évidemment le fait de n'avoir pas perçu

l'immense travail herméneutique à l'arrière-plan. Or ce n'est pas seulement une dimension importante parmi d'autres qui a été ainsi omise, mais une problématique entière, à savoir celle de la construction de l'identité d'un « soi ecclésial » dans le contexte de l'Afrique. En remettant en chantier le thème de l'africanisation dans l'optique de Malula, à partir de l'approche herméneutique de Paul Ricoeur et de Claude Geffré sur la question de la constitution de l'identité du soi, nous avons eu une excellente occasion d'explorer sa portée sémantique et théologique.

L'africanisation comprend ainsi la thèse selon laquelle, lorsqu'une communauté historique africaine accueille le message évangélique, cette rencontre doit inaugurer un nouvel espace de construction de son identité. En d'autres termes, une communauté chrétienne ne se comprend pleinement elle-même que lorsqu'elle se réapproprie la Parole de Dieu pour en faire une Parole de salut pour aujourd'hui, lorsqu'elle se raconte elle-même à la lumière de cette Parole et raconte ses propres récits en les confrontant à d'autres récits. L'idée de l'identité narrative, en sustentation, va jusque-là : non seulement l'identité d'une communauté chrétienne prend forme en se racontant, mais elle se transforme en rencontrant d'autres récits qui l'enrichissent et lui ouvrent de nouveaux horizons.

En ce sens, Malula mérite bien le titre de « père de l'*Africanisation de l'Église* », car une meilleure connaissance de la manière dont de nombreuses questions théologiques sont abordées en Afrique révèle une multitude de liens avec la profondeur de sa réflexion sur l'Église. Cela laisse entendre que la fécondité de sa pensée, exprimée, entre autre, par ce thème, aujourd'hui conceptuellement discutable, se situe profondément ailleurs. S'il est impensable d'envisager, de nos jours, une réutilisation de l'expression *africanisation de l'Église*, il reste néanmoins qu'il garde son originalité en tant que cadre épistémologique et concept heuristique orientant le regard vers un surplus de sens.

Quatrième thèse : Le projet de Malula de refigurer l'Église et sa mission est sans aucun doute l'un de rares projets ecclésiaux qui, dans le prolongement du concile Vatican II, ont abouti sur des propositions

et des pratiques concrètes. Aux quatrième et cinquième chapitres de notre recherche, nous avons analysé quelques-unes de ces propositions : la redéfinition de l'Église à partir de la réalité locale, l'organisation des ministères, la *refondation* de la vie religieuse et la promotion d'une liturgie particulière. La redécouverte par Malula d'une nouvelle compréhension de la communion ecclésiale, de nouveaux horizons de la catholicité et de nouvelles étendues de la mission à partir de la diversité des situations et des contextes, l'a conduit à déplacer le centre de gravité de la mission : il est ainsi passé d'une conception universaliste de la mission vers une conception locale et contextuelle. Cette problématique, déjà au cœur des travaux du concile Vatican II, l'a amené à redéfinir la réalité de l'Église locale comme première dans la mission. Ainsi sa réflexion théologique aboutit-elle à la mise en œuvre des expériences permettant de promouvoir les différences légitimes au sein de la communion catholique.

Par ailleurs, après avoir relu les textes du concile Vatican II, particulièrement ceux concernant les ministères, la vie religieuse et la liturgie, et après avoir soumis à un nouvel examen certaines formes de vie ecclésiales, Malula s'est engagé, fidèle aux intuitions novatrices de Vatican II, dans un vaste travail de mise en œuvre de nouvelles formes de vie ecclésiales. Ainsi au-delà du clivage entre le « sacerdoce non ordonné » des fidèles et le « sacerdoce ordonné » des prêtres, il a pris conscience de l'urgence de repenser les ministères en tenant compte surtout de l'appel de l'Église à la mission et de la prise en charges des communautés chrétiennes locales. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la création et l'institution par lui du ministère des *bakambi*. C'est aussi dans cette perspective qu'il a imaginé une nouvelle forme de vie religieuse dont le style se situe à l'intersection de l'appel évangélique, de l'impératif de la mission et du contexte historique de la communauté. Enfin, c'est dans cette optique qu'il convient de saisir le sens de la promotion par lui du rite congolais de l'Eucharistie. Selon lui en effet, lorsque l'Église célèbre l'Eucharistie, elle n'évoque pas un simple souvenir du passé; elle actualise au contraire la Pâques du Christ. L'enjeu du rite congolais de l'Eucharistie consiste précisément dans le fait qu'il permet à une

communauté donnée de faire mémoire de la Pâque du Christ à partir de sa propre expérience historique, de son langage et de ses expressions particulières de foi.

On le voit, le travail de refiguration de l'Église entrepris par Malula rejoint la définition première de la catholicité de l'Église entendue comme « plénitude dans la foi, respect des dons de l'Esprit dans leur variété, communion avec les autres Églises et reprise croyante des cultures humaines »¹.

Cinquième thèse : Toute communauté chrétienne est le lieu par excellence de l'exercice de la responsabilité et de la liberté évangélique. Cette affirmation est centrale dans l'œuvre de Malula. Elle est conséquente de cette autre affirmation selon laquelle croire est un acte de liberté et de responsabilité. Avec le concept de responsabilité, sa réflexion théologique et son engagement ecclésial s'articulent autour de l'impératif d'inscrire le discours dans la sphère pratique de la vie de l'Église. L'enjeu est théologique et pastoral. Il consiste à revendiquer pour les Églises locales le besoin d'être reconnues comme sujets de responsabilité dans la réalisation de leur mission, dans leur communion mutuelle et dans leur relation au Siège apostolique. Le profil global de la réflexion de Malula et de son action offre ainsi une intelligence renouvelée du « vivre en Église » compris comme l'exercice d'une coresponsabilité évangélique. L'Église, pense-t-il, ne s'épanouit comme communauté d'enfants de Dieu que lorsqu'elle est comprise comme le lieu par excellence de l'exercice de la liberté, de la vérité et de la responsabilité.

2. Le bénéfice de la réflexion de Malula et de notre recherche dans la manière faire œuvre théologique

Prise dans son ensemble, l'œuvre de Malula est sans aucun doute l'une des riches réflexions théologiques et ecclésiologiques menées en Afrique. On pourrait ainsi se demander si elle ne constitue pas

¹ Hervé LEGRAND, « La Réalisation de l'Église en un lieu », dans *Initiation à pratique de la théologie, dogmatique II*, p. 153.

aujourd'hui l'une des meilleures introductions à l'histoire des idées en Afrique. En dévoilant ses conditions de possibilité, ses soubassements socio-politiques, on voit bien qu'elle permet d'aborder de manière critique les débats sur la pratique théologique et ecclésiologique en Afrique, surtout lorsque cette dernière prétend être au service des communautés chrétiennes et humaines africaines. Cette oeuvre, encore largement méconnue, a des mérites indéniables. Parmi ceux-ci, figurent les questions qu'elle suscite. En obligeant les communautés chrétiennes africaines à se comprendre comme sujets de responsabilité, de droit et d'initiative, Malula leur a ouvert des voies inexplorées. Avec ses innovations ecclésiales, il a pu certes les exposer à une certaine instabilité peu satisfaisante. Mais l'instabilité ne fait-elle pas partie de la condition d'un savoir théologique et de l'être même de l'Église ? De même, en engageant les communautés chrétiennes dans la voie d'une relecture critique de la Parole de Dieu, de la Tradition et du Magistère, Malula les a obligées à une remise en question perpétuelle de la validité et de la crédibilité de leur discours et de leur action, les contraignant à sans cesse se construire à partir des déconstructions. Face au discours traditionnel du Magistère et de certains théologiens africains d'allégeance universaliste, quelques questions deviennent essentielles (et nous reprenons Malula) : « Évêques africains [on peut l'appliquer aux théologiens, aux prêtres, aux chrétiens africains...], pouvons-nous dans notre conscience profonde devant Dieu nous dire satisfaits de notre conception et de notre pratique de la mission historique qui nous est dévolue en ce moment où se fonde et prend forme tout l'avenir de l'Église africaine noire? »²

Le plus grand mérite de Malula est sans aucun doute de montrer que les communautés chrétiennes africaines ne peuvent jamais devenir des communautés responsables que si du même coup elles désapprennent. Nous avons justement montré amplement tout au long de cette recherche que sa réflexion théologique s'est développée dans des conditions où il était appelé à faire face aux urgences de plusieurs questionnements de la foi tels : comment penser le passage qui s'opérait d'une mission qui se voulait conquête et substitution à l'égard des autres traditions culturelles à une mission qui intègre la

² MALULA, «L'évêque africain aujourd'hui et demain», p.93.

rencontre et le dialogue avec elles ? Est-il possible d'élaborer un discours sur Dieu tout en n'étant pas à l'écoute des questions des femmes et des hommes concernés par l'annonce de l'Évangile ? Quel visage l'Église doit-elle prendre dans sa mission évangélisatrice ? Face à ces questions d'une grande acuité et d'une singulière actualité, le discours théologique de Malula s'est déployé comme une démarche contextuelle. Ces questions révèlent que, pour lui, les communautés chrétiennes africaines ne peuvent vraiment devenir des communautés adultes dans la foi que si elles se décoincent radicalement de la logique d'une foi étrangère à l'expérience vécue d'un peuple. C'est la condition pour échapper au mirage d'un semblant de communion ecclésiale. D'où la métaphore et la symbolique de l'africanisation de l'Église. Sa réflexion est une théologie qui s'élabore essentiellement à partir de l'expérience historique, de sorte qu'elle est une théologie à l'écoute du monde, car pour lui on ne peut parler de Dieu d'une manière crédible à nos contemporains qu'à partir d'une écoute à la fois sympathique et critique du monde.

La réflexion théologique de Malula a une autre caractéristique propre : elle a su soumettre à un nouvel examen aussi bien la Tradition ecclésiale que les structures socio-politiques auxquelles il a appartenu, révélant leurs ambiguïtés et leur équivoque. C'est en fait dans cette perspective d'une théologie située que sa réflexion a été conduite à interpréter les récits fondateurs du christianisme ainsi que la tradition chrétienne à la lumière des défis contemporains de la mission de l'Église. Aussi sa réflexion théologique a-t-elle la particularité de traiter divers thèmes reliés les uns aux autres : la libération sociale, la libération de la femme, la responsabilité en Église, la relation entre la culture et l'Évangile, la dimension politique et éthique de l'annonce de l'Évangile, etc.

S'il est indispensable, d'après Malula, de comprendre la parole de Dieu, la Tradition ecclésiale et le Magistère de l'Église comme des points importants de la mission de l'Église, il est cependant exclu de ne pas prendre simultanément en compte la complexité du contexte dans lequel est proclamée cette Parole, dans lequel se présentent la Tradition et le Magistère. C'est en mettant en dialogue les données de la révélation et les questions existentielles des hommes et femmes *de ce temps* dans leurs conditions de vie

précises et concrètes que l'Église peut parvenir à articuler un langage qui soit audible, crédible et intelligible, qu'elle peut proposer un agir qui soit pertinent et responsable, et qu'elle peut imaginer une figure qui fasse sens.

Quant à sa méthode, disons qu'elle cherche constamment à réconcilier l'orthodoxie avec l'orthopraxis. Ainsi définie, la réflexion théologique de Malula, par sa méthode, sa forme et son contenu, constitue incontestablement un apport à l'ensemble de la réflexion et de la pratique théologique africaine et peut être d'un grand bénéfice dans le concert de l'oeuvre théologique chrétienne contemporaine. Là réside l'originalité première de notre recherche et sa contribution majeure à l'élaboration de la théologie catholique. Plus que des réponses à des questions, la réflexion de Malula se veut une réflexion qui prend naissance à partir des espoirs étouffés, des silences entretenus et des défis qui mettent en cause la survie et la dignité des peuples évangélisés. Il ne s'est jamais satisfait de sécurité tranquillisante et de réponses toutes faites. En ce sens, il a eu le mérite d'élaborer une contribution théologique de haut niveau. C'est sans doute l'un des mérites les plus grands de Malula d'avoir bien posé les questions, et d'en avoir posé de bonnes, relatives à la compréhension de l'Église et de son identité dans le contexte de l'Afrique.

Même si Malula ne fut pas un théologien professionnel, la démarche de son oeuvre et la profondeur de sa pensée n'ont rien à envier à un théologien de métier. Avec lui, nous sommes très loin d'une théologie spéculative. Son projet théologique n'avait qu'un seul but : *africaniser* le projet de Jésus, c'est-à-dire reprendre le noyau de sens propre à l'Évangile à partir d'un horizon culturel situé, l'horizon africain. Si cette suggestion est valable, il reste à se demander si son projet n'est pas une proposition qui rejoint la mission même de l'Église, qui consiste justement à faire advenir le Règne de Dieu là où des hommes et des femmes naissent, vivent et meurent.

Homme avant tout, Malula vivait intensément de sa foi en Jésus-Christ. Comme il aimait le dire, un évêque est avant tout un homme; un homme de responsabilité. Aussi ses écrits font-ils découvrir un homme ayant un sens aigu de responsabilité et conscient de devoirs qui lui incombent comme baptisé.

Pour lui, l'homme responsable est celui qui veille à tenir ses engagements dans l'audace, mais aussi avec une obligation de précaution, de prudence et de vigilance à l'égard du présent et de l'avenir. Ceux et celles qui sont familiers avec sa pensée savent que, en plus d'être un intellectuel brillant et un homme de culture, il était doté d'importantes capacités d'analyse et d'organisation, de réelles facultés de synthèse, un vif esprit d'initiative et de prise de décision.

Malula était aussi un homme de parole et d'action. Homme de parole, il avait en effet une grande puissance du verbe qu'il a su mettre au service de son peuple, de l'Église et de la société. Il a su brillamment conjuguer ce qu'exige cette parole de Jésus : « Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit... » (Mat. 28, 19-20). Car c'est d'abord avec des mots qu'il a fait apparaître une Église responsable dans l'imaginaire collectif de tout un peuple. Il savait manier la langue française et le *lingala* dans tous leurs registres, et il était capable d'étaler une dialectique irréfutable. Par ailleurs, avec ses chants et sa poésie, il savait exhorter le peuple congolais à l'espérance et à la confiance en la vie. Orateur disert et éloquent, penseur profond, il était un artiste dramaturge et chanteur doté d'une âme poétique. Mais il était surtout un homme d'action. Il avait le sens de l'action et de l'implication personnelle, le sens de la communication et des relations humaines basé sur un leadership évangélique. L'un des traits les plus remarquables de sa personnalité est sans doute son aptitude à voir tous les aspects d'un problème. En ce sens, il figure au nombre de rares évêques qui, au Congo, en l'Afrique et même ailleurs dans le monde, furent les plus aptes à saisir l'importance et la signification réelles des mutations socio-politiques et de leur impact dans la vie de l'Église. Homme de vision, Malula portait un regard profond sur les choses et le monde. Par regard profond, nous entendons non pas un regard de voyance ou de conjecture divinatoire, mais un regard prophétique, dans le sens qu'en donne Armand Abecassis :

Le prophète ne prévoit pas; il voit les mêmes événements que tous ses contemporains, à cette grande différence qu'il les voit en profondeur afin d'y percevoir leur dynamisme secret et de le dire à ceux qui veulent l'entendre, faute de le voir. Il est donc doublement au cœur de l'histoire : il est plongé dans les

même événements que ses contemporains, et il discerne, au cœur de ces événements, le projet caché au commun des mortels. Et il appelle ce projet la volonté de YHWH, car il croit que YHWH est le maître de l'histoire. Il ne veut pas que YHWH se cantonne à parler au Temple ou au sanctuaire, et il ne veut plus qu'il parle seulement par la bouche du prêtre; il cherche à faire entendre la parole de Dieu sur la place publique, dans les marchés et dans les lieux où se fabrique l'histoire. C'est pour cela qu'il porte le nom de prophète qui en grec signifie celui qui parle à la place de ..., c'est-à-dire le porte-parole; le prophète ne prévoit pas, il pré-dit, il dit avant les autres ce qu'il a entendu ou vu, parce que les autres ne voient pas encore et ne peuvent donc le dire³.

3. Les limites de la réflexion de Malula

Cette recherche menée sur Malula a montré l'apport de sa réflexion à l'œuvre théologique africaine et mondiale; ce qui ne veut pas dire que sa réflexion échappe à toute critique. La première limite tient à la nature même de ses écrits. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, Malula n'a pas produit un traité de théologie ni d'ecclésiologie. Ses écrits sont avant tout une production de circonstance. En ce sens, il n'est pas d'abord un théologien systématique, mais un penseur dont la réflexion suit le cours de l'histoire et évolue en spirale : plusieurs textes reprennent des thèmes à peine déplacés par rapport aux développements antérieurs. Le caractère circonstanciel de ses écrits ainsi que la diversité de leurs formes et de leur contenu rendent ce corps scriptural parfois difficile à embrasser d'un seul regard. Aussi, ce qui frappe d'emblée le lecteur, c'est notamment son vocabulaire courant et relativement pauvre.

On peut par ailleurs reprocher à Malula de n'avoir pas produit une étude critique du terme *africanisation* à partir de l'apport de la philosophie du langage, par exemple. Dans son œuvre, ce terme peut paraître équivoque par endroit. Aussi n'a-t-il pas mené une réflexion en profondeur sur ce qu'il entend par le concept « Afrique » à l'arrière-plan du terme *africanisation*. La reprise d'une telle question aurait supposé une analyse critique du terme Afrique par une approche herméneutique plus rigoureuse.

Malgré ces limites, il importe de souligner que Malula n'a jamais eu la prétention de produire un traité de théologie. Sa réflexion se dégage avant tout comme une lecture attentive de la situation de l'Église

³ Armand ABÉCASSIS, *La pensée juive*, t.II, 2. *De l'État politique à l'éclat prophétique*, Paris, Librairie générale française, 1987-1989, p. 52-53

à partir des expériences bien déterminées. Sa démarche est de ce point de vue une démarche sur mesure, scrutant les cours des événements, mettant en lumière les questions qui en émergent ainsi que les enjeux qui en découlent pour l'Église. S'il est vrai que sa réflexion est circonstancielle, qu'elle naît à partir des questions concrètes et, plus exactement, qu'elle se situe souvent dans le prolongement d'une situation donnée, il se révèle à l'inverse que, à chaque fois, les événements reçoivent de sa réflexion un éclairage souvent décisif.

Achevons cette conclusion en soulignant que, même si un monde nous sépare déjà de celui dans lequel a vécu Malula – en effet depuis sa mort, le paysage social, politique et même ecclésial a sans doute changé en Afrique ; les grands enjeux de son époque ne sont plus nécessairement d'actualité -, il reste que s'il était encore vivant, il aurait certainement abordé avec passion les questions suscitées par le synode africain et par la situation de la guerre en Afrique centrale. Il aurait sans aucun doute apporté non seulement une parole, mais encore une action sensée face aux requêtes contemporaines relatives à la crise sociale, politique et économique en Afrique. On voit mal comment il n'aurait pas donné son point de vue sur les effets de la pandémie du sida et sur ceux que l'explosion de communications des masses induit dans la vie des hommes, des femmes et des communautés humaines africaines. Les solutions néolibérales à la pauvreté et les problèmes de l'éthique environnementale, en particulier ceux liés à la déforestation inquiétante de la flore et au braconnage de la faune congolaise, auraient sans doute pu être abordés par lui. Son indignation prophétique face à la pauvreté, singulièrement face aux violences faites aux femmes et face à la place des laïques dans la mission de l'Église, aurait certainement tenu compte de nouveaux enjeux ecclésiaux et sociaux, et de la nouvelle donne de la justice mondiale.

En définitive, la réflexion de Malula se profile constamment sur deux fronts : sur le front interne, en révisant sans concession l'événement fondateur que représente Jésus - sa vie, son ministère, son enseignement, sa mort et sa résurrection ainsi que l'héritage de la tradition chrétienne - ; sur le front

externe, en lui confrontant de façon critique les défis et enjeux de l'*Église dans le monde de ce temps*; ce qui donne un rayonnement social d'envergure à son travail théologique et à son action ecclésiale.

BIBLIOGRAPHIE

1. Les Œuvres de Malula dans leur ensemble

Oeuvres complètes du Cardinal Malula, SAINT MOULIN, Léon de, éd., 7 volumes, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.

Volume 1 : Introduction générale, tables et index.

Volume 2 : Textes biographiques et généraux.

Volume 3 : Textes concernant l'inculturation et les abbés.

Volume 4 : Directives diocésaines.

Volume 5 : Textes concernant la vie religieuse.

Volume 6 : Textes concernant le laïcat et la société.

Volume 7 : Textes concernant la famille. Théâtre et chants.

2. Les écrits cités de Malula (livres, articles, conférences, lettres, lettres pastorales...)

1946 « Lettre à bienfaiteur », dans *OCCM*, vol. 2, p. 14.

« Lettre à un autre bienfaiteur », dans *OCCM*, vol. 2, p. 14-15.

1949 « L'attitude de l'abbé Malula en 1949 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 393-294.

1951 « Foyer heureux », dans *OCCM*, vol. 7, p. 12-49.

« Une tournée au lac Léopold II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 15-21.

1953 « Congo-Belgique. Récit d'un voyage en 1953 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 22-45.

1954 « Aspect éducatif et psychologique des mutualités. Conférence donnée devant les participants aux journées d'études des Mutualités Africaines à Léopoldville », dans *OCCM*, vol. 6, p. 294-298.

« Message de Noël 1954: un enfant nous est né, un Fils nous est donné », dans *OCCM*, vol. 3, p. 172-174.

- 1956** « Manifeste de Conscience africaine », dans *OCCM*, vol. 6, p. 301-309. Malula a participé à sa rédaction.
- « Le rôle de la religieuse conseillère en Action catholique », dans *OCCM*, vol. 5, p. 22-24.
- 1957** « Mariage chrétien », dans *OCCM*, vol. 7, p. 68-92.
- 1958** « L'âme de l'Afrique noire », dans *OCCM*, vol. 3, p. 19-34.
- 1959** « Nomination comme membre de la commission liturgique préparatoire au concile », dans *OCCM*, vol. 2, p. 147-148.
- « Une Église congolaise dans un État congolais. Allocution après l'ordination épiscopale, le 20 septembre 1959 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 49-50.
- « Allocution lors de l'installation comme évêque ordinaire de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 2, p. 50-52.
- « Allocution à l'occasion de l'inauguration de l'École Sociale Populaire », dans *OCCM*, vol. 6, p. 16-18.
- « Un message à mes très chers frères dans le Christ », dans *OCCM*, vol. 2, p. 46-47.
- Joseph Albert MALULA et Félix SCALAIS, « Érection de la hiérarchie épiscopale au Congo », dans *OCCM*, vol. 2, p. 141-142.
- « Message de Noël 1959 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 174-175.
- 1960** « Allocution après l'indépendance du Congo, à la télévision belge », dans *OCCM*, vol. 6, p. 310-311.
- « Pour le respect de droits de l'homme. Un appel de Mgr Malula, évêque auxiliaire de Léo », dans *Le Courrier d'Afrique*, (19 juillet 1960), p. 1.
- « Message à l'occasion des festivités marquant le cinquantenaire du petit séminaire N. D. Bolongo-Molongo », dans *OCCM*, vol. 6, p. 74-75.
- « Droit à la vérité, droit à la liberté. Un appel pour le respect des droits de l'homme », dans *OCCM*, vol. 6, p. 312-313.
- « Appel aux élites congolaises: la vérité n'est ni noire ni blanche », dans *OCCM*, vol. 6, p. 313-315.
- « Assimilation ou surimposition », dans *OCCM*, vol. 3, p. 35-37.
- 1961** « Le rôle des laïcs dans l'Église », dans *OCCM*, vol. 6, p. 19-25.

- « Lettre aux prêtres, religieux et religieuses de l'archidiocèse de Léopoldville. Sur l'attention pastorale à avoir dans l'introduction des changements dans la liturgie », dans *OCCM*, vol. 6, p. 316-318.
- « Allocution pour le premier anniversaire de l'indépendance du Congo », dans *OCCM*, vol 6, p. 316-318.
- 1962** « Préface à Placide TEMPELS, *Notre rencontre* », dans *OCCM*, vol.3, 38.
- « Conférence sur le concile. Notes rédigées après la fin de la première session du Concile Vatican II, décembre 1962 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 148-152.
- « Le problème de la liturgie dans l'Église », dans *OCCM*, vol. 4, p. 261-263.
- « Pour un renouveau de la vie nationale. Réunion du 29 mai 1962 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 318-321.
- « Impressions sur la première session du Concile Vatican II », dans *OCCM*, p. 145-146.
- « Mouvement de reconstruction nationale. Procès verbal d'une réunion du 13 juin 1962 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 321-323.
- « Mouvement de reconstruction nationale. Procès verbal d'une réunion du 22 juin 1962 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 323-325.
- « Pourquoi le pape a-t-il convoqué le concile », dans *OCCM*, vol. 2, p. 142-145.
- 1963** « Appel à la réconciliation », dans *OCCM*, vol. 6, p. 325-326.
- « Deuxième session du concile Vatican II », *OCCM*, vol. 2, p. 152-154.
- « Mentalité religieuse de l'Africain. Interview donnée à Rome », dans *OCCM*, vol. 2, p. 71-75.
- « Notes manuscrites rédigées pendant la première session du Concile Vatican II », *OCCM*, vol. 5, p. 152.
- 1964** « Discours à l'occasion de l'ouverture de la Maison Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus à Limete », dans *OCCM*, vol. 5, p. 55-56
- « Règlement provisoire, Maison Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus », dans *OCCM*, vol. 5, p. 56-59.
- « Trois problèmes africains. Intervention au Concile Vatican II, le 28 octobre 1964 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 155-157.
- 1965** « Lettres au Saint-Père à l'occasion du baptême de 12 catéchumènes congolais par le pape Paul VI, le 26 février 1965 », *OCCM*, vol. 2, p157.

- « Les filles de Sainte Thérèse de l'enfant Jésus, âmes africaines consacrées au Christ », dans *OCCM*, vol. 5, p. 63-66.
- « Lettre à mon clergé, n° 4. Lettre annonçant son départ à Rome pour la quatrième session du concile Vatican II, du 18 août 1965 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 158-159.
- « Vers la fondation d'une nouvelle congrégation de Sœurs congolaises. Léopoldville 1965 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 51-52.
- « Brève déclaration sur le Concile. Impression après l'ouverture de la 4ème session du concile Vatican II, le 14 septembre 1965 », dans *OCCM*, vol. 2, p.158.
- « Autre déclaration sur le concile. Interview à Rome, 18 octobre 1965 », dans *OCCM*, vol. 2, p.158-159.
- « Te Deum du 19 décembre 1965 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 330-331.
- 1966.** « Lettre à mes collaborateurs et collaboratrices, n° 3. Le concile Vatican II et l'année jubilaire, du 1er janvier 1966. À lire dans toutes les Églises », dans *OCCM*, vol. 2, p.160-162.
- « Lettre à mes collaborateurs, n° 4, du 3 janvier 1966. Bilan du concile oecuménique Vatican II », dans *OCCM*, vol. 2, p.163-166.
- « Quelques problèmes que les religieuses africaines se posent », dans *OCCM*, vol. 5, p. 80-81.
- « Lettre à mes collaborateurs, n° 6, du 14 janvier 1966. Veillée de prière pour la mise en pratique du concile », dans *OCCM*, vol. 2, p. 174-177.
- « Lettre à mon clergé, n° 5. Appel à la sainteté après la clôture du concile Vatican II », dans *OCCM*, vol. 2, p. 166-174.
- Les filles de Sainte Monique, âmes africaines consacrées au Christ*, Kinshasa, s.d, 1966.
- « L'image de la religieuse que je veux être », dans *OCCM*, vol. 5, p. 75-77.
- « Demande d'autorisation de fonder une congrégation », dans *OCCM*, vol. 5, p. 67-68.
- « Règle de la congrégation diocésaine des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa, 1966 », dans *OCCM*, vol.5, p. 82-88.
- « L'image de la religieuse que je veux être », dans *OCCM*, vol. 5, p. 75-77.
- 1967** « Lettre sur les instruments de musique dans le culte », dans *La documentation catholique*, 1487 (5 février 1967), p. 286.
- « L'Église particulière, ses exigences et ses structures », dans *OCCM*, vol. 4, p. 21-26.

- « Vie de communauté, 1967 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 92-93.
- « Déclaration à la veille du 4^e sommet de l'Organisation de l'Unité Africaine à Kinshasa, 9 septembre 1967 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 336.
- « L'idéal de la vie religieuse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 91-92.
- 1968** « Homélie lors de la prise d'habit et de la profession religieuse des Sœurs congolaises de Sainte Thérèse en l'église St Pierre, le 8 septembre 1968 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 99.
- « Directives pour la valorisation du laïcat », dans *OCCM*, vol 6, p. 26-27.
- « Pourquoi je suis chrétien ? Dialogue-vérité avec Joseph Albert Malula, archevêque de Kinshasa, 4 novembre 1968 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 75-80.
- 1969** « L'Église congolaise. Texte encadré dans *Pleins feux sur le cardinal Malula*, 12 mai 1969 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 90-91.
- « Groupe de recherche dans le domaine liturgique. Lettre du 10 décembre 1969 », dans *OCCM*, vol 4, p. 269.
- « Homélie à la cathédrale, le 4 janvier 1969 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 336.
- « Homélie à l'occasion du 9^e anniversaire de l'indépendance », dans *OCCM*, vol. 6, p. 340.
- « Noviciat Ste Thérèse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 100-106.
- 1970** « Entretiens avec L. Kalonji », dans *OCCM*, vol. 2, p. 91-93.
- « Inauguration d'une nouvelle danse », dans *OCCM*, vol. 6, 178.
- « Le rôle du laïcat à Kinshasa, ville en expansion », dans *OCCM*, vol. 6, p. 27-28
- « Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales », dans *OCCM*, vol. 4, p. 28-40.
- « Place du chrétien dans la société et rôle de hiérarchie. Conférence donnée en l'église Saint Michel à Bandalungwa, le 17 novembre 1970 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 28-35.
- « Lettre aux religieuses de l'archidiocèse de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 5, p. 25-30.
- 1971** « Intervention sur le sacerdoce et le célibat au troisième Synode romain, 1971 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 182-183.
- « Rôle de la religieuse dans l'Église », dans *OCCM*, vol. 5, p. 30-34.
- « Ouverture de la Semaine d'études sur la vie religieuse, 1971 » dans *OCCM*, vol. 5, p. 34-38.

- 1972** « Retraite annuelle aux sœurs de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, (5-10 août 1972) », dans *OCCM*, vol 5, p. 112-128.
- 1973** « L'Église à l'heure de l'africanité, 1973 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 49-59.
- « À mes postulantes. Dimanche 13 mai 1973 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 128-132.
- « Tu seras fidèle à l'amour », dans *OCCM*, vol. 5, p. 149-179.
- « Discours inaugural de la Huitième Semaine Théologique de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 47-49.
- « Première annonce du projet de confier des paroisses à des ministères laïcs », dans *OCCM*, vol. 6, p. 179-181.
- 1974** « L'Évangélisation de l'Afrique et du Zaïre. Intervention au Synode des Évêques à Rome, le 2 octobre 1974 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 196-198.
- « Lettre à mes religieuses. L'*aggiornamento* dans la fidélité », dans *OCCM*, vol. 5, p. 189-193.
- « Préparation du synode sur l'évangélisation », dans *OCCM*, vol. 2, p. 194-195.
- « La problématique de l'authenticité », dans *OCCM*, vol. 6, p. 353-354.
- « Pauvreté pour un apôtre de Jésus-Christ, c'est quoi? », dans *OCCM*, vol. 5, p. 39-43.
- « Ma vie d'oraison », dans *OCCM*, vol. 5, p. 180-189.
- 1975** « Méditation sur les vœux », dans *OCCM*, vol. 5, p. 197-221.
- « Manuel *ya mokambi wa* paroisse », dans *OCCM*, vol. 6, p. 183-194.
- « Problème de la vie religieuse aujourd'hui, 20 mars 1975 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 43-45.
- 1976** « Présentation de l'Église du Zaïre et celle de Kinshasa devant la conférence épiscopale d'Allemagne », dans *OCCM*, vol. 3, p. 73-78.
- « L'église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle », dans *OCCM*, vol. 3, p. 61-71.
- « Du discernement des vocations. Lettre aux formateurs et formatrices », dans *OCCM*, vol. 3, p. 248-259.
- « Discours d'accueil du cardinal Doepfner », dans *OCCM*, vol 3, p. 71-73.
- 1977** « Prêtre, que dis-tu de toi-même ? », dans *OCCM*, vol. 3, p. 324-332.

- « Homélie lors de l'installation du Mokambi de St Matthieu (Mikunga) », dans *OCCM*, vol. 6, p. 197-198.
- « Rôle de l'Église-institution dans notre communauté », dans *OCCM*, vol. 3, p. 78-83.
- 1978** « Jésus-Christ embauche. Lettre du cardinal aux jeunes gens et aux jeunes files de Kinshasa à l'occasion e la journée mondiale des vocations) », dans *OCCM*, vol. 3, p. 265-271.
- « Discours d'ouverture de la 2^e Semaine philosophique de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 79-83.
- « Journées des vocations. Lettre pastorale du 10 avril 1978 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 259-262.
- « Discours d'ouverture du premier Colloque international du Centre d'Études des Religions Africaines », dans *OCCM*, vol. 3, p. 84-86.
- 1979** « Ouverture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre. Lettre pastorale de la Pentecôte (3 juin 1979) », dans *OCCM*, vol. 2, p. 203-206.
- « Pour une unité de communion. Récollecion donnée aux abbés kinois », dans *OCCM*, vol. 3, p. 334-339.
- « Élite », dans *OCCM*, vol. 3, p. 106-110.
- « Centenaire de la deuxième évangélisation du Zaïre. Lettre pastorale du 4 septembre 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 206-210.
- « Homélie lors du doctorat Honoris causa à Leuven, le 2 février 1979 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 58-61.
- « L'évêque africain aujourd'hui et demain. Réflexions personnelles et méditations de 20 ans d'épiscopat », dans *OCCM*, vol. 3, p. 87-106.
- « Sermon aux agents de l'Évangélisation, à l'occasion du 20^e anniversaire de l'ordination épiscopale », dans *OCCM*, vol 3, p. 110-114.
- 1980** « Allocution à l'occasion de la promotion au grade de Docteur Honoris causa de l'université de Boston, le 18 mai 1980 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 63-64.
- « Esquisse de l'itinéraire spirituel du peuple de Dieu qui est au Zaïre 1880 à 1980 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 115-125.
- « Homélie lors de la messe du jubilé de 25 ans de ministère épiscopal », dans *OCCM*, vol. 2, p. 66-70.
- « Le renouveau dans l'Esprit. Lettre pastorale du 15 juillet 1980 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 156-162.

- « Lettre de la clôture du centenaire de la 2^e évangélisation du Zaïre. Lettre pastorale du 21 juin 1980 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 215-219.
- « Lettre pastorale à l'occasion de la venue du Pape Jean-Paul II au Zaïre, 29 mars 1980 », dans *OCCM*, vol 2, p. 211.
- « Mot d'accueil à Sa Sainteté le pape Jean-Paul II. Texte prononcé le 2 mai 1980 », dans *OCCM*, vol 2, p. 212-215.
- « Lettre pastorale sur la clôture du centenaire de la 2^e Évangélisation du Zaïre », dans *OCCM*, vol. 2, p. 215-219.
- 1982** « Le cardinal Malula répond aux séminaristes de Jean XXIII », dans *OCCM*, vol. 2, p. 105-110
- « Vocation particulière de la congrégation des Sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus selon l'esprit de son fondateur », dans *OCCM*, vol. 2, p. 231-242.
- « Ouverture de l'année académique à Jean XXIII. Homélie du 29 octobre 1982 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 292-296.
- 1983** « Directoire spirituel des prêtres de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 3, p. 343-352.
- « Lettre pastorale à propos de la visite ad limina de juin 1983 », dans *OCCM*, vol 2, p. 224-227.
- « La mystique de la 'christification', route de sainteté », dans *OCCM*, vol. 3, p. 125-132.
- 1984** « Adresse du nouveau président du SCEAM, le 20 juillet 1984 », dans *OCCM*, vol 2. p. 234-235
- « Le rôle des laïcs dans la vie et la mission de l'Église », dans *OCCM*, vol. 6, p. 41-50.
- « Le cardinal Malula par lui-même. Interview réalisée par Kwebe Kimpele pour la télévision zaïroise », dans *OCCM*, vol. 2, p. 114-131.
- « L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui. Résolutions et de 8^e Assemblée du SCEAM, Kinshasa 15-22 juillet 1984 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 235-240.
- « Lettre à tous ceux qui participent à la construction du Centre pastoral diocésain », dans *OCCM*, vol. 4, p. 99-101.
- « Lettre sur l'habillement des sœurs, 4 septembre 1984 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 259-260.
- « Mariage et famille en Afrique. Intervention au Congrès de Yaoundé en avril 1984 », dans *OCCM*, vol. 7, p. 135-144.

- 1985** « Conférence sur le Synode extraordinaire des évêques de 1985 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 246-249.
- « Tous appelés à la sainteté », dans *OCCM*, vol. 3, p. 132- 138.
- « La visite du pape Jean-Paul II : une marque d'estime pour le travail accompli par l'Église du Zaïre. Interview avant la visite du Pape Jean-Paul II en 1985 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 135-136.
- « Conférence sur les vœux », dans *OCCM*, vol. 5, p. 270-273.
- « Homélie à l'occasion du 10^e anniversaire de l'institution des premiers Ministres laïcs à Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 6, p. 212-215.
- « Nous avons fait quelque chose de nouveau », dans *OCCM*, vol. 3, p. 138-146.
- « Rôle et fonctions du Mokambi de paroisse », dans *OCCM*, vol. 6, p. 215-239.
- 1986** « Discours d'ouverture lors de l'inauguration du centre pastoral diocésain *Lindonge* », dans *OCCM*, vol. 4, p. 120-123.
- « Lettre pastorale sur le Synode diocésain, 1986-1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 114-118.
- « Mot de bienvenue du président du SCEAM, le 7 août 1986 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 249-250.
- 1987** « Discours d'ouverture de la 8^e assemblée plénière du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, 12 juillet 1987 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 258-260.
- « Discours d'ouverture du Synode, 8 mars 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 127-132.
- « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 », dans *OCCM*, vol. 3, p. 356-367.
- « Préface à KABASELE Lumbaya, L'Alliance avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre », dans *OCCM* vol. 3, p. 149-150.
- « Homélie pour l'ouverture du Synode diocésain, 8 mars 1987 », dans *OCCM*, vol. 4, p. 124-127.
- « Intervention sur les ministères au Synode des Évêques à Rome », dans *OCCM*, vol. 6, p. 239-242.
- « Je me suis laissé séduire (Jér. 20, 7-9) », dans *OCCM*, vol. 5, p. 290-297.
- 1988** « Les constitutions. Éditions provisoires à usage privé, septembre 1988 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 329-352.
- « Allocution à l'occasion du centenaire de la congrégation du Cœur Immaculée de Marie au Zaïre, le 16 octobre 1988 », dans *OCCM*, vol. 2, p. 276-281.

- « L'Église zaïroise face au développement », dans *OCCM*, vol. 2, p. 137-140.
- « Prière et vie apostolique d'après Sainte Thérèse d'Avila », dans *OCC*, vol. 3, p. 151-155.
- « Synode diocésain (1986-1988). Options et directives », dans *OCCM*, vol. 4, p. 146-190.
- 1989** « Bref aperçu de la vie ascétique et mystique », dans *OCCM*, vol. 5, p. 352-362.
- « Méditation sur le sens de Dieu », dans *OCCM*, vol. 5, p. 362-366.

3. Ouvrages et recherches sur Malula

KASUBA MALU, Rodhain, *Le thème de l'africanisation de l'Église dans les écrits du cardinal Joseph Albert Malula*, Mémoire non publiée de maîtrise en Sciences de la mission, Ottawa, Université Saint Paul, 2001.

_____, *Le cardinal Joseph Albert Malula et la question de l'identité de l'Église en Afrique. Signification théologique du thème de l'africanisation de l'Église*, Mémoire inédite de maîtrise en théologie systématique, Université Saint Paul, Ottawa, 2002.

LUYEYE, François, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, Jean XXIII, 1998.

MASIALA, Césarine, *Le cardinal Malula. Des secrets pour les jeunes*, Kinshasa, Le Sénevé, 2000.

MOKE, Eugène, *Itinéraire et mémoires, souvenirs personnels*, Kinshasa, Fondation cardinal Malula, 1993.

MUNTOLO-MUNDELE, Damien, *L'Africanité dans la pensée du cardinal Joseph Albert Malula*, Mémoire non publiée de baccalauréat en Philosophie et Lettres, Institut universitaire des sciences sociales, économiques, philosophiques et lettres, Kinshasa, 1994.

MPISI, Jean, *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église 'africaine' et le Saint Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005.

NDAMBI MULAMBA NDONDA, Laurent, *L'Église et sa pastorale d'après J. A. MALULA*, Mémoire inédit de DEA (diplôme d'études approfondies) en théologie, Université catholique de Louvain, 2002.

TSHIBANGU TSHISHIKU, Tharcisse, *Le cardinal Malula. Pasteur et prophète (1917-1989)*, Kinshasa, Fondation cardinal Malula, 1992.

4. Articles et autres écrits sur Malula

ALLARY, John, « Introduction. Textes concernant le mariage et la famille », *OCCM*, vol. 7, p. 9-12.

_____, « Rôle de l'Abbé Malula dans la rédaction du Manifeste de Conscience africaine », dans *OCCM*, vol. 6, p. 298-301.

_____, *Les ministères laïcs dans la pensée du cardinal Malula*, conférence donnée le 12 juin 1991, Kinshasa, 1991.

« Attitude de l'Abbé Malula en 1949 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 293-294.

BWANGA, Antoinette, « Le pacte de sang africain. Pour un rite communautaire d'alliance avec Dieu et de fraternité », dans *Cahiers des Religions Africaines*, XIV, 27-28 (1980), p. 151-190.

_____, « Historique de la congrégation des sœurs de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus de Kinshasa », dans *OCCM*, vol. 5, p. 15-22.

CHEZA, Maurice, « Le cardinal Malula, modèle ou source d'inspiration? », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 2-8.

De HAES, René, « Justice et développement communautaire dans la pensée et l'œuvre du cardinal Malula », dans *Telema*, 97 (janvier-mars 1999), p. 41-52.

SAINT MOULIN, Léon de et LUYEYE François, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, Kinshasa, Saint Paul, 1990.

De SAINT MOULIN, Léon, « Introduction générale », de *Oeuvres complètes du cardinal Malula*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, p. 9-26.

_____, « La place des laïcs dans la vie du cardinal Malula », dans *Zaire-Afrique*, 237 (septembre 1989), p. 341-349.

DELANOTE, Daniel et BOKA di MPASI, « Ministères des bakambi à Kinshasa : dix ans après », dans *Telema* 45 (janvier-mars 1986), p. 65-70.

_____, *Les ministères laïcs dans l'archidiocèse de Kinshasa. Note historique*, Kinshasa, ISSR, 1991.

« Floraison des ministères des bakambi à Kinshasa », dans *Telema*, 45, (janvier-mars 86), p. 65-70.

GANTIN, Bernardin « Homélie à l'occasion de la messe célébrée en mémoire du cardinal Malula. Rome le 21 juin 1989 », dans de Saint MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 37-41.

KIALUTA, Denis, « Le cardinal et la relation Église-société », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 27-38.

KIBANGA, Théotime et ALLARY, Johan, « Introduction », dans *Œuvres complètes du cardinal Malula*, vol. 6. *Texte concernant le laïcat et la société*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 13-15.

« Les religieuses Thérésiennes. Propos recueilli par Maurice Cheza », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 40-45.

LUYEYE, François, « Une spiritualité d'inculturation. Introduction aux textes concernant l'inculturation et les abbés », dans *OCCM*, vol. 3, p. 9-13.

MAFOLO LUYINDA, Gertrude, « Le cardinal Malula et le mouvement des mamans catholiques », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 56-59.

MAKAMBA, Jean-Pierre, « Introduction. Pièces de théâtre et chants », dans *OCCM*, vol. 7, p. 204-206.

MAMPILA, André, « L'Image que je garde du cardinal Malula », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 21-26.

MBUYI BANZA, Claire, « Introduction aux textes sur la vie religieuse », dans *OCCM*, vol. 5, p. 9-14.

MONSENGWO PASINYA, « Allocution du président de la conférence épiscopale du Zaïre lors de la messe des funérailles », dans de SAINT MOULIN et LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 55-60.

MPUNDU, José, « La personnalité du cardinal Malula. Forces et faiblesses », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 12-20.

MUSUA MIMBARI, Matthieu, « Introduction aux textes concernant la société et la vie politique », dans *OCCM*, vol. 6, p. 289-293.

MVENG, Angelbert, « Message de l'association des théologiens africains », dans *Une vie pleinement donnée à Dieu et aux hommes*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 72.

NDONGALA, Ignace, « Le cardinal J. A. Malula et la formation des prêtres », dans *Telema*, 102-103 (Avril-Septembre 2000), p. 28-36.

NUMBI TWITE, Albert, « Le cardinal Malula et le mariage chrétien en Afrique », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 48-52.

RAPISARDA, Alfio, « Témoignage de son excellence Le Pro-Nonce Mgr Alfio Rapisarda », dans *Une vie pleinement donnée*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 49-53.

SANTEDI KINKUPU, Léonard, « L'actualité des ministères laïcs dans l'Église. Hommage au cardinal J. A. Malula », dans *Telema*, 98-99 (avril-septembre 1999), p. 66-87.

THIBANGU TSHISHIKU, « Préface de *L'Évêque africain aujourd'hui et demain* », dans *OCCM*, vol. 3, p. 87-89.

TINQ, Henri, « La mort du cardinal Malula, archevêque de Kinshasa. Le père du rite zaïrois », dans *Le Monde*, 16 Juin 1989.

_____, « Le père du rite zaïrois », dans *Le Monde*, 16 juin 1989.

_____, « Le grand artisan de l'africanisation du christianisme », dans *La libre Belgique*, 14 juillet 1989.

TSHIBANGU, Tharcisse, « Préface », dans François LUYEYE, *Le cardinal J. A. Malula. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, Jean XXIII, 1998, p. 3-17.

_____, « Témoignage de Monseigneur Tharcisse Tshibangu », dans *Mission de l'Église*, Supplément du numéro 126 (janvier 2000), p. 9-11.

ZOA, Jean, « Témoignage de Monseigneur Zoa, Archevêque de Yaoundé », dans Léon de SAINT MOULIN et François LUYEYE, éd., *Une vie pleinement donnée au Christ et aux hommes*, Kinshasa, Saint Paul, 1990, p. 7.

5. Études abordant un aspect de la pensée de Malula

ABANDI TULUBA, Marcel, *Le rôle des laïcs dans l'Église du Congo (1645-1995). Bilan et perspectives. Recherches historico-critique*, Rome, Université Pontificale salésienne, 1999.

ALLARY, J., DELANOTE, D., VERHAERT, E., « Le prêtre animateur dans une paroisse dirigée par un laïc 'mokambi' », dans *Telema*, 12 (octobre-décembre 1977), p. 25-28.

DELANOTE, Daniel, *Les ministères laïcs dans l'archidiocèse de Kinshasa. Note historique*, Kinshasa, ISSR, 1991, p. 13.

_____, *À la recherche de l'âme africaine. Ministère laïcs dans l'Église de Kinshasa*, Bruxelles, 1983.

DUMONT, Léandre, *Prêtres subversifs*, Bruxelles / Sierre, Labor / Ed. à la Carte, 2002.

ELA, Jean Marc, *Repenser la théologie africaine*, Paris, Karthala, 2003.

KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2005.

KABASELE LUMBAYA, François, *Alliances avec le Christ en Afrique : inculturation des rites religieux au Zaïre*, 2^e édition, Paris, Karthala, 1994, p. 82-84.

MATENKADI FINIFINI, Antoine, « L'expérience pastorale des responsables laïcs des paroisses au Zaïre; histoire et perspectives », dans *Studia canonica*, 28 (1994), p. 155-166.

MOKE Motzury, « Synode de l'Église de Kinshasa. L'état actuel de réalisation des options pastorales fondamentales de l'archidiocèse », dans *Telema*, 50 (avril-juin 2, 1987), p. 67-74.

MONGU Ekongo et KOKA, V., « Le ministère des *bakambi* », dans *Telema*, 3 (juillet-septembre 1982), p. 64-69.

NDONGALA, Ignace, « Eucharistie, assemblée, dimanche. L'expérience de l'Église de Kinshasa », dans *La Maison-Dieu*, 229 (2002), p. 124.

PARENT, Jean, *Défis à la mission du troisième millénaire*, Montréal, Missionnaires de la Consolata, 2002.

SANTEDI KINKUPU, Léonard, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

SANTEDI, Léonard, (éd.), *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales*, Kinshasa, Signes des Temps, 1997.

6. Ouvrages et articles sur la théologie et l'ecclésiologie en Afrique

ANTOINE, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992.

ASCH, Susan, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Éditions Karthala, Paris, 1983.

BABE, Antoine, *Églises d'Afrique ! De l'émancipation à la responsabilité*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 1998.

BIMWENYI-KWESHI, Oscar, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 271.

CABNANEL, Patrick, « Églises : mission accomplie ! », dans *L'histoire*, 302 (octobre 2005), p. 80-81.

CHASSARD, Paul, « Essai de bibliographie sur le kimbanguisme », dans *Archives de sociologie des Religions*, 3, 1971, p. 43-48.

Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan (12-17 septembre 1970), Paris, Présence Africaine, 1956.

COLLECTIF, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence africaine, 1956.

De MEESTER, Paul, *Où va l'Église d'Afrique ?*, Paris Cerf, 1980.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.

_____, « La démission », dans *Spiritus*, 56 (1974), p. 276-287.

ELA, Jean Marc, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1993.

- _____, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
- _____, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.
- GÉRARD, J.-E., *Les fondements synchrétiques du kitawala*, Bruxelles, Crisp, 1969.
- GROVES, C. P., *The Planting of Christianity in Africa*, vol. III, 1878-1914, London: Luterworth Press, 1955.
- HEBGA, Meinrad, *Émancipation d'Églises sous tutelle: essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- _____, « Christianisme et négritude », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, p 189-203.
- JAOUEN, René, *Eucharistie du mil. Langages d'un peuple expressions de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- JEAN-PAUL II, « Théologie africaine. Discours à des évêques du Zaïre (1980) », dans *La Documentation catholique*, 1854 (juin 1983), p. 604-606.
- KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation de l'Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2005.
- _____, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.
- KABONGO-MBAYA, Philippe, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992.
- KUSIÉLÉ-DABIRÉ, Jean-Marie, *Le sacrement de confirmation dans le cadre de l'initiation chrétienne. L'expérience de l'Église du Burkina*. Thèse de Doctorat, inédit, Institut catholique de Paris, Paris, 1985.
- La pratique de la théologie au Congo-Kinshasa d'une génération à une autre. Mélanges*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001.
- LANTERNARI, Vittorio, « Synchrétisme, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique noire », dans *Archive de sociologie des Religions*, 19, (1965), p. 12-28.
- LESSOURD, P., *L'Oeuvre civilisatrice et scientifique des missionnaires catholiques dans les colonies africaines*, Paris, 1931.
- MARTIN, Marie Louise, *Simon Kimbangu. Un prophète et son Église*, Éditions du Soc, Lausanne, 1981.
- MESSI METOGO, Éloi, *La théologie africaine et l'ethnophilosophie*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- Ministères et services dans l'Église. Actes de la 8^e Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1979.
- MOSMAN, Guy, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, 1961.

MUKUNA MUTANDA, « La genèse et l'évolution de la théologie africaine », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 27-56.

MULAGO, Vincent, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965.

_____, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », dans *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Présence africaine, 1956, p. 19-40.

_____, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, 2^e édition, Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1980.

MVENG, Engelbert, *L'Afrique dans l'Église. Parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986.

NDONGALA, Ignace, *Pour des Églises régionales africaines*, Paris, Karthala, 1997.

NGINDU MUSHETE, Alphonse, *Thème majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.

NGONGO, Louis, « Pouvoir politique occidental dans les structures de l'Église en Afrique », dans *Civilisation noire et Église catholique. Colloque d'Abidjan 12-17 septembre 1977*, Paris, Présence africaine 1978, p. 37-56.

NKAY MALU, Flavien, « L'Église catholique, le peuple et l'État dans la République Démocratique du Congo », dans Philippe DELISLE et Marc SPINDLER, éd., *Les relations Églises-État en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie, XIX^e–XX^e siècles*, Paris, Karthala, 2003, p. 276-307.

OHM, M., *Les principaux faits de l'histoire des missions*, Tournai, Casterman, 1961.

PAUL VI, « Allocution au symposium des évêques d'Afrique », dans *La Documentation catholique*, 1546 (7septembre 1969), p. 763-765.

_____, « Réflexions sur les Missions après le voyage en Ouganda », dans *La Documentation catholique*, 1546 (7septembre 1969), p. 755-758.

PAULUS, Jean Baptiste, « Le kitawala au Congo Belge », *Revue de l'Institut de sociologie*, II, 3, (1956), p. 32-45.

Pour une Théologie africaine, Yaoundé, Clé, 1968.

SANTEDI KINKUPU, Léonard, « Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et inventivité », dans *Revue théologique de Louvain*, 34 (2003), 162-170.

_____, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.

SAWYER, H., « Le fondement d'une théologie pour l'Afrique », dans *International Review of Missions* (1963), p. 266-278.

SPLINDER, M., « Le mouvement kitawala en Afrique centrale », dans *Le monde chrétien*, no 87 (juillet 1968), p. 30-41.

Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la 17e semaine théologique de Kinshasa. 2-8 avril 1989, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989.

TSHIBANGU, Tharcisse et VANESTE, Alfred, « Débat sur la théologie Africaine » dans *Revue du Clergé Africain*, t. 15, 4 (juillet 1960), p. 333-352.

TSHIBANGU, Tharcisse, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1987.

_____, « Philosophie africaine et théologie africaine. Philosophie africaine et référence à l'Égypte ancienne », dans *Dix ans d'activité philosophique en Afrique et au Zaïre*, Lubumbashi, 1982, p. 491-497.

_____, *La théologie comme science au XXe siècle*, Kinshasa, PUZ, 1980.

_____, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1965.

_____, « Problématique d'une pensée religieuse africaine », dans *Cahiers des religions africaines*, 2 (1968), p. 11-21;

_____, *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, PUZ, 1974.

_____, « L'Afrique noire et le christianisme », dans *Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa, 1978*, in *Cahiers des religions africaines*, 11 (1977), p. 25-38.

_____, *Les propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1974.

_____, « Fonction de la théologie africaine », dans CHEZA, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 157-160.

WAMU OYATAMBWE, *Église catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre. La quête démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

ZAHAN, Dominique, *Religion, Spiritualité et Pensée africaines*, Paris, Payot, 1970.

7. Liturgie, rite congolais

ABEGA, Paul, « L'expérience liturgique de Ndzon-Melen », dans *Telema*, 4, (1970), p. 50-51.

_____, « Liturgical Adaptation » dans Edward FASHOLÉ-LUKE, Richard GRAY, Adrian HASTINGS et Godwin TASIE, *Christianity in Independent Africa*, Bloomington : Indiana University Press, 1978.

BENOIST, L., *Signes, Symboles et mythes*, Paris PUF, 1977.

CAZENEUVE, Jean, « Rites », dans *Encyclopaedia Universalis*, 20, Paris, 1996, p. 64-66.

_____, *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971, p. 15-20.

CHAUVET, Louis-Marie, *Du Symbolisme au symbole*, Paris, Cerf, 1979.

COMMISSION DE L'ÉVANGÉLISATION, *Le Rite zaïrois de la célébration eucharistique. Texte ad experimentum*, Kinshasa, 1973.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Décret Zairiensium diocesium », dans CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*, éd. du Secrétariat Général, Kinshasa, 1989, p. 5.

GRIAULE, Marcel, *Les symboles des arts africains*, Présence Africaine, Paris, 1957.

KABASELE LUMBALA, François, *Pâques africaines d'aujourd'hui*, Paris, Desclée, 1989.

_____, *Symbolique chrétienne et symbolique bantu*, Kinshasa, 1991.

_____, *Le christianisme et l'Afrique : une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993.

LUNEAU, René, « Une eucharistie sans pain et sans vin ? », dans *Spiritus*, 48 (1997), p. 8-11.

MAGGIANI, Sylvano, « Rite / rites », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 319-326.

MARTIMORT, Aimé-Georges, « L'assemblée liturgique, mystère du Christ », dans *La Maison Dieu*, 40 (1954), p. 9-10.

MPONGO, M. M., « Évangélisation et liturgie », dans *Telema*, 2 (1976), p. 5-14.

MVENG, Engelbert, *Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, 1964.

NEUNHEUSER, Burkhard, « Sacrifice », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 358-359.

PIE XII, « L'Encyclique *Mediator Dei. De sacra liturgia* », du 20 novembre 1947, dans *AAS*, 39 (1947), p. 528-529.

SHORTER, A., « Liturgical Creativity in East-Africa » dans *Omnis Terra*, 12, (1978), p. 176-177.

_____, « La liturgie romaine et l'inculturation », dans *La Documentation catholique*, 2093 (mai 1994), p. 444-445.

VISENTIN, Pelagio, « Eucharistie », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 359-377.

8. Documents officiels de l'Église

Actes de la VI^e assemblée plénière de l'épiscopat du Congo. Léopoldville (20 novembre - 2 décembre 1961), Léopoldville, Secrétariat de l'Épiscopat, 1961.

Actes de la VII^e assemblée plénière de l'épiscopat du Congo. Léopoldville (20 novembre - 2 décembre 1961), Léopoldville, Secrétariat de l'Épiscopat, 1967

Annuario Pontificio per l'anno 1989, Vaticano, 1989.

Annuario Pontificio per l'anno 2006, Vaticano, 2006.

ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Jésus Christ, chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne*, Montréal, Médiaspaul, 2004.

Catéchisme de l'Église catholique, Éditions de la Conférence des évêques catholiques du Canada, Ottawa, 1992.

CONCILE VATICAN II, « Constitution dogmatique *De Ecclesia* sur l'Église (*Lumen Gentium*) », dans *La Documentation catholique*, 61, 1438 (1964), p. 1633-1648.

_____, « Le décret sur les Église orientales catholiques (*Orientalium ecclesiarum*) », dans *La Documentation catholique*, 61, 1438 (1964), p. 1649-1658.

_____, « Décret conciliaire sur la charge pastorale des évêques dans l'Église (*Christus Dominus*) », dans *La Documentation catholique*, 62, 1461 (1965), p. 2113-2138.

_____, « Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*) », dans *La documentation catholique*, 63, 1464 (1966), p. 193-280.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Communio Notio* », dans *La Documentation catholique* 89 (1992), p. 729-733 ; aussi dans AAS 85 (1993), p. 838-850. Ce document est suivi plus tard encore d'une *Explication* dans l'*Osservatore Romano* du 23 juin 1993.

CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES ET CONGRÉGATION POUR LA PROPAGANDE DE LA FOI, « Instructions de Synodis diocesanis agendas », dans *La Documentation catholique*, 94 (1997), p. 826-834 et dans AAS 89 (1997), p. 706-727.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « L'Instruction *Dominus Iesus. Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église* », dans *La Documentation catholique*, 97 (2000), p. 812-822 et dans AAS 92 (2000), p. 742-765.

CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN, « Instruction *Liturgiam Authenticam* », dans *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 684-703.

JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Redemptor hominis*, Montréal, Fides, 1978.

_____, « Discours aux évêques du Zaïre » dans *La Documentation catholique*, 1787 (juin 1980), p. 504-507.

_____, « Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde », dans *La Documentation catholique*, 86, 1978 (1989), p. 152-196.

_____, « Motu proprio *Apostolos suos* », dans *La Documentation catholique* 95 (1998), p. 751-759 et dans AAS 90 (1998), p. 641-658.

PAUL VI, *Lettre encyclique Populorum progressio*, Paris, Centurion, 1967.

_____, « Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, au clergé et aux fidèles de toute l'Église sur l'évangélisation dans le monde moderne », dans *La Documentation catholique*, 73, 1689 (1976), p. 1-22.

9. Études sur le rapport entre l'Église et les cultures

ARRUPE, « Lettre et document de travail sur l'inculturation », dans *Acta Romana Societatis Iesus*, XVII/2 (1978), p. 282-309.

CARRIER, H., *Cultures notre avenir*, Rome, Presses de l'Université Grégorienne, 1985.

ESCHLIMANN, Jean-Paul, « L'impensé de l'inculturation », dans *Lumière et vie*, 205 (1992) p. 17-32.

JAOUEN, René, « Les conditions d'une inculturation fiable. Observation d'un missionnaire au Cameroun », dans *Lumière et Vie*, n° 168 (juillet-août-septembre 1984), p. 29-41.

_____, *Le concept de culture dans la constitution pastorale "Gaudium et Spes" du concile Vatican II*, Thèse (inérite) de Maîtrise, Faculté de Théologie, Université Saint-Paul, Ottawa, 1983.

PEELMAN, Achiel, *L'inculturation : l'Église et les cultures*, Paris, Desclée des Brouwer, 1995.

ROEST CROLLIUS, A., « What is so new about inculturation? A concept and its implications », dans *Gregorianum*, 59 (1978), p. 721-738.

STANDAERT, N., « L'histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents romains », dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 110 (1988), p. 555-570.

TILLICH, Paul, *La dimension oubliée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.

_____, *La dimension religieuse de la culture*, Paris /Genève/Québec, Le Cerf/Labor et Fides/Laval, 1990.

10. Ouvrage sur le Concile Vatican II : Église peuple de Dieu, Corps du Christ

ALBERIGO, Guiseppe, éd., *Histoire du concile Vatican II 1959-1965. I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Traduction française sous la direction d'Étienne FOUILLOUX, Paris, Cerf, 1997.

_____, « Apprendre par soi-même. L'expérience conciliaire » dans Guiseppe ALBERIGO, éd., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), t. 2, La formation de la conscience conciliaire (octobre 1962- septembre 1963)*, Paris, cerf/Louvain, Peeters, 1998, p. 677-699.

ALBERIGO et J. P. JOSSUA, dir., *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 286-301.

BARAUNA, G., éd., *L'Église de Vatican II, t. 2*, Paris, Cerf, 1966.

BARTH, K., *L'Église*, Genève, Labor et Fides, 1964.

BOUYER, Louis, *L'Église de Dieu, corps du christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970.

CONGAR, Y., « L'Église comme peuple de Dieu », dans *Concilium* 1 (1965), 15-32.

COLLECTIF, *L'Église de Vatican II*, sous la dir. de G. BARAUNA, t. 2, Paris, Cerf, 1966.

De BREMOND D'ARS, Nicolas, LE MAIRE, Jean-Marie, MARSAUX, Jacky, *La foi de Vatican II. Parcours d'humanité*, Paris, Karthala, 2004.

De LUBAC, H., *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1968.

DENIS, Henri, *Église, qu'as-tu fait de ton concile ?*, Paris, le Centurion, 1985, p. 173-196.

FAMERÉE, Joseph, « La réception de Vatican II dans les Églises non catholiques. Réflexions méthodologiques », dans *Revue théologique de Louvain*, 2 (2001), p. 169-187.

FOUILLLOUX, Etienne, « Vatican II : le remaniement ministériel », dans *Histoire et Patrimoine*, 6 (2006), p. 49-51.

GOUDREAU, Henri, *L'Église selon Vatican II*, non publié, Ottawa, Université Saint Paul, 1970.

KÜNG, H., « L'Église peuple de Dieu », dans *L'Église*, t. 1, Paris, DDB, p. 153-209.

LAMBERIGTS, Marthijs, « Le débat sur la liturgie », dans Guiseppe ALBERIGO, éd., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, t 2, Paris, Cerf, p. 135-204.

LATOURELLE, René, éd., *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*, Paris, Cerf/Montréal, Bellarmin, 1988.

MESSINA, Jean-Paul, *Évêques africains au concile Vatican II (1959-1965). Cas du Cameroun*, Paris/Yaounde, Karthala/ Presse de l'Université catholique de l'Afrique centrale, 2000.

_____, *Christianisme et quête d'identité en Afrique*, Yaoundé, Clé, 1999.

METZ, Johann Baptist, « Église et peuple », dans *La foi dans l'histoire et dans la société*, Paris, Cerf, 1979.

MOULINET, D., *Le concile Vatican II*, Paris, éd. De l'Atelier/Ouvrières, 2002.

PAIANA, Maria, « Les travaux de la commission liturgique conciliaire », dans M. LAMBERIGTS, Cl. SOETENS, J. GROOTAERS, éd., *Les commissions conciliaires à Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1996, p. 1-26.

RIGAL, J., *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992, p. 17-74.

ROUTHIER, Gilles, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1993.

SCNACKENBURG, R. ET DUPONT, J., « L'Église, peuple de Dieu », dans *Concilium* 1 (1965), p. 91-100.

SESBOÛÉ, Bernard., *Le magistère à l'épreuve : autorité, vérité et liberté dans l'Église*, Paris, DDB, 2001.

SOETENS, Claude, « L'apport du Congo-Léopoldville (Zaïre), du Rwanda et du Burundi au concile Vatican II », dans Étienne FOUILLLOUX, *Vatican II commence. Approches Francophones*, Leuven, 1993, p. 189-208.

VIDAL, Maurice., *L'Église peuple de Dieu dans l'histoire des hommes*, Paris, Centurion, 1975.

11. Ouvrages et articles sur la relation entre les Églises locales et l'Église universelle

ANTON, Angel, « L'ecclésiologie postconciliaire. Les attentes, les résultats et les perspectives pour l'avenir », dans LATOURELLE, dir., *Vatican II, t. 1*, Paris/Montréal, Cerf/Belarmin, 1988, p. 429.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Églises locales en dialogue*, éd. du Secrétariat Général de la C.E.Z., Kinshasa, 1984.

CONGAR, Yves, « L'Église comme peuple de Dieu », dans *Concilium*, 1 (1965), 15-32.

_____, « La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une Église locale ou membre du collège ? », dans *Euntes Docete*, Rome, 1967, p. 29-40.

_____, *L'Église : une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, Cerf, 1970.

_____, *Mystères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971.

_____, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 2, Paris, Cerf, 1979.

_____, « Bulletin d'ecclésiologie », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66 (1982), p. 87-136.

De LUBAC, Henry, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.

_____, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1968.

GOUDREAU, Pierre, *L'ecclésiologie de communion face au défi de l'évangélisation au Québec*. Mémoire de maîtrise présentée à la Faculté de Théologie de l'université Saint-Paul, Ottawa, 1990.

JEAN-PAUL II, « *Motu proprio : Apostolos suos* », dans *La Documentation catholique*, 95 (1998), p. 751-759 et dans *AAS* 90 (1998), p. 641-658.

KOMONCHAK, J. A., « La réalisation de l'Église en un lieu », dans ALBERIGO, G. et JOSSUA, J. P., *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 107-126.

LEGRAND, Hervé, « La réalisation de l'Église en un lieu », dans Bernard LAURET et François REFOULÉ, éd., *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, p. 142-180.

_____, « Églises locales, Églises régionales et Église entière. Éclaircissements sur quelques débats au sein de l'Église catholique depuis Vatican II », dans *L'Église à venir. Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Études réunies par Michel DENEKEN, Paris, Cerf, 1999, p. 201-260.

_____, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales », dans *Concilium*, 71 (1972), p. 49-58.

_____, « L'épiscopat : le cahier des charges oecuméniques de la théologie catholique » dans *Oecumenica Civitas*, III, 1 (2004), p. 529-554.

_____, « La théologie des Églises sœurs » dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 88 (2004), p. 461-496.

_____, « Les évêques, Églises locales, régionales et Église entière », dans Hervé LEGRAND et Christoph THEOBALD, dir., *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis. Hommage à Mgr Guy Herbulot*, Paris, Cerf, 2001, p. 201-260.

_____, « Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au canon 8è de Nicée? », dans *Irenikon*, 1 (2004), p. 5-43.

LOISY, Alfred, *L'Évangile et l'Église. Autour d'un petit livre. Jésus et la tradition évangélique*, présenté par Gérard MORDILLAT et Jérôme PRIEUR, Paris, Éd. Noésis, 2001.

_____, *Écrits évangéliques*, textes choisis et présentés par Charles CHAUVIN, Paris, Cerf, 2002.

McDONNELL, K., « The Ratzinger/Kasper Debate : The Universal Church and Local Churches », in *Theological Studies*, 63 (2002), p. 227-250.

MWANAMA GALUMBULULA, Félicien, *Le dynamisme missionnaire de l'Église locale dans la missiologie postconciliaire de J. Masson et A. Seumois. Une contribution à l'éveil missionnaire*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Missiologie de l'Université Pontificale Grégorienne de Rome, Roma, 1996.

NDONGALA, Ignace, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.

PAGÉ, Roch, *Les Églises particulières. T. 1. Leurs structures de gouvernement selon le code de droit canonique de 1983*, Ottawa. Éditions Paulines et Médiapaul, 1985.

PROVENCHER, Normand, *Trop tard? L'avenir de l'Église d'ici*, Montréal, Novalis, 2002.

RIGAL, Jean, *Découvrir l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

_____, *Le mystère de l'Église. Fondements théologiques et perspectives pastorales*, Paris, Cerf, 1992.

ROCHA, Pedro Romano, « La principale manifestation de l'Église », dans René LATOURELLE, dir., *Vatican II. Bilan et perspectives, vingt-cinq ans après (1962-1987)*, t. 1, Paris/Montréal, Cerf/Bellarmin, 1988, p. 13-32.

ROTMANER, O., « Catholica », dans *Revue bénédictine* (1900), 1-9.

ROUTHIER, Gilles, « L'Eucharistie, manifestation de l'Église locale », dans *Études canadiennes en liturgie*, 2 (1992), p. 7-29.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « *Communio Notio* », dans *La Documentation catholique*, 89 (1992), p. 729-733; aussi dans AAS 85 (1993), p. 838-850.

SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « L'Instruction Dominus Iesus. Sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église », dans *La Documentation catholique*, 97 (2000), p. 812-822 et dans AAS 92 (2000), p. 742-765.

SCNACKENBURG, R., et DUPONT, Jean, « L'Église, peuple de Dieu », dans *Concilium*, 1 (1965), p. 91-100.

TILLARD, Jean-Marie, *L'Église locale*, Paris, Cerf, 1995.

VIDAL, Maurice, « Églises locales », dans DUBERGÉ, *L'Église à la croisée des chemins*, Paris, Cerf, 2002, p. 125-137.

12. Ouvrages et articles sur les ministères dans l'Église

ASSEMBLÉE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église ?*, Paris, Centurion, 1973.

BARRAL-BARON, N., *Les ministères pour l'Église. Ses nouveaux visages*, Paris, DDB, 1991.

BEHR-SIGEL, É., *Le ministère de la femme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1987.

BERERE, Marie-Jeanne, « L'ordination des femmes dans l'Église catholique : les décisions du magistère », dans *Revue de droit canonique*, 46 (décembre 1996), p. 7-20.

BOFF, Leonardo, *Église, charisme et pouvoir*, trad. de Didier VOÏTA et Jane LESSA, Paris, Lieu-Commun, 1985.

BONY, P., COTHENET, E., DELORME, J., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, 1974.

BORRAS, Alphonse, dir., *Des laïcs en responsabilité pastorale. Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Cerf, 1998.

BOUCLIN, Marie Evans, *Pour vivre debout : femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, Médiapaul, 2000.

COMMISSION DES MINISTÈRES LAÏCS « Rôle et fonction du Mokambi de paroisse, 1985 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 236-238.

COMMISSION DES MINISTÈRES LAÏCS DE L'ARCHIDIOCÈSE DE KINSAHA, *Les ministères laïcs à Kinshasa. Rôles et fonctions*, Kinshasa, 1999.

CONGAR, Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Cerf, 1957.

De HAES, René, « Le principe ministériel dans l'Église », dans *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales. Actes du colloque célébrant le 20^e anniversaire de l'institution des ministères laïcs à Kinshasa*, Kinshasa, 1997.

DELORME, *Ministère et ministères selon le Nouveau-testament*, Paris, Seuil, 1974.

DENIS, Henri, « L'avenir des ministères dans l'Église et le monde de ce temps », dans *L'Église à la croisée des chemins. Hommage amical à Jean Rigal par la faculté de théologie de Toulouse*, sous la direction de Pierre DABERGÉ, Paris, Cerf, 2002, p. 171-187.

DORÉ, Joseph, éd., *Des ministères pour l'Église*, Paris, Bayard, 2002.

DUQUOUC, Christian, « Théologie et crise du ministère », dans *Études*, (janvier 1979), p. 101-113.

ELA, « Les ministères laïcs dans la communauté chrétienne », dans *Repenser la théologie africaine*, p. 303-369.

FLORES-LONJOU, Magalie, « Femmes, accès aux ministères dans les églises et non-discrimination entre les sexes. Problèmes juridiques », *Revue de droit canonique* 46 (décembre 1996), p.115-134.

GIBSON, Elsie, *Femmes et ministères*, trad. de Yvette RICKARDS, Tournai, Casterman, 1971.

GRYSON, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972.

ROLLET, Henri, *La condition de la femme dans l'Église : ces femmes qui ont fait l'Église*, Paris, Fayard, 1975.

GRELOT, Pierre, *Église et ministères*, Paris, Cerf, 1983.

JOUBERT, Jacques, « L'ordination des femmes et le dépôt de la foi. À propos d'une "réponse" de la Congrégation pour la doctrine de la foi », *Revue de droit canonique*, 46 (décembre 1996), p. 29-36.

LEGRAND, Hervé, « Les ministères de l'Église locale », dans LAURET et REFOULÉ, *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1983, p. 181-273.

Ministères et services dans l'Église. Actes de la 8^e Semaine Théologique de Kinshasa (1973), Kinshasa, 1974.

PARENT, Remi, *Une Église des baptisés. Pour surmonter l'opposition clercs/laïcs*, Montréal, Éd. Paulines, 1987, p. 13-37.

PAUL VI, *Motu proprio Ministeria quedam*, 15 août 1972, dans AAS, 64 (1972), p. 529-534.

PEELMAN, Achiel, « Les nouveaux ministères et la mission de l'Église », dans *Kerygma*, 33 (1979), p. 97-204.

RAHNER, Karl, « L'apostolat des laïcs », dans *Nouvelle revue théologique*, 78 (1956), p. 3-32.

RIGAL, J., *Découvrir les ministères*, Paris, DDB, 2001.

SCHILLEBEECKX, Edward, *Le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981.

_____, « La Définition typologique du laïc chrétien selon Vatican II », dans *L'Église de Vatican II*, t. III, Paris, Cerf, 1966, p. 1013-1033.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, trad. par Marceline BRUN, Paris, Cerf, 1986.

SEBOUË, Bernard, *N'ayez pas peur. Regard sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, DDB, 1996.

SLEDZIEWSKI, Elisabeth G., « Ordinatio sacerdotalis : frileuse Pentecôte », dans *Revue de droit canonique*, 46 (décembre 1996), p. 21-27.

TURMEL, Christiane, « Les femmes en situation de responsabilité dans l'Église catholique en France », dans *Revue de droit canonique*, 46 (décembre 1996), p. 53-58.

VAN DER HELM, « La femme dans l'Église catholique : un statut marginalisant », dans *Revue de droit canonique*, 46 (décembre 1996), p. 37-52.

13. Synode africain

CHEZA, Maurice, DERROITE, Henri et LUNEAU, René, éd., *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992.

_____, éd., *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996.

JEAN-PAUL II, « Homélie d'ouverture à l'assemblée synodale pour l'Afrique », dans *La Documentation catholique*, 2094 (15 mai 1994), p. 472-475.

_____, *L'Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Ottawa, éd. de la Conférence des évêques catholiques du Canada, 1995.

NTEDIKA KONDE, Joseph, éd., *Le synode africain (1994). Un appel à la conversion*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995.

NYABENDA, Michel, *L'image « Église-famille de Dieu » pour l'Église du Burundi : étude historique et théologique*, Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Université Saint-Paul, 1998.

THIANDOUM, Hyacinthe, « Discours d'ouverture du Synode pour les évêques d'Afrique », dans *La Documentation Catholique*, (1994), p. 475-484.

_____, « Second Rapport », dans CHEZA, éd., *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 186-215.

14. Ouvrage sur l'herméneutique philosophique et la théologie herméneutique

AMHERDT, François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique. En débat avec la New Yale Theology School*, Paris, Cerf, 2004, p. 93-213.

BERGERON, Normand, *L'imagination et l'imaginaire social dans le processus humaine et chrétienne selon Paul Ricoeur : Église romaine au Québec ?*, Mémoire de maîtrise, Ottawa, Faculté de théologie, 2002.

BERGERON, Rosaire, *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Éditions Bellarmin/Éditions Universitaires, Montréal/Fribourg, 1974.

DARTIGUES, André, « Théologie et esthétique », dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 2 (avril-juin 1997), p. 97-110.

GEFFRÉ, Claude, *Nouvel âge de la théologie*, Paris, Cerf, 1972.

_____, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983.

_____, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.

GREISCH, Jean, « Vers quelle reconnaissance ? », dans *Revue de Métaphysique et de morale*, 2 (avril 2006), p. 149-171.

HENRY, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

_____, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974.

MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, p. 125-146 ; 163-191.

RICOEUR, Paul, *Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

_____, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976, pp. 207-228.

_____, *Temps et Récit*, t. 1, Paris, Seuil, 1983.

_____, *Temps et Récit*, t. 2, Paris, Seuil, 1984.

_____, *Temps et Récit*, t. 3, Paris, Seuil, 1985.

_____, *Du texte à l'action. Essais sur l'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

_____, « La crise: un phénomène spécifiquement moderne? », dans *Revue de Théologie et de philosophie*, 120 (1988), p.1-19.

_____, « L'identité narrative », dans *Esprit*, (juillet-août 1988), p. 295-304.

_____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

_____, « Approche de la personne », dans *Lectures II. La contrée des Philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 27-73.

_____, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

_____, « Le concept de responsabilité », dans *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p. 41-70.

_____, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.

SCHILLBEECKX, Edward, « La crise du langage de la foi comme problème herméneutique », dans *Concilium*, 85 (1973), p. 33-46.

SIMON, René, *Éthique de responsabilité*, Paris, Cerf, 1993.

TOMASSET, Alain, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven, University Press, 1996.

Van den HENGEL, John, *The Home of Meaning: The Hermeneutics of Subject of Paul Ricoeur*, Washington: University Press of America, 1982.

VANHOOZER, J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, New York: Cambridge University Press, 1990.

15. Ouvrages et articles sur la littérature négro-africaine

Authenticité et développement. Colloque national sur l'authenticité, Kinshasa 14-21 septembre 1981, Paris, Présence Africaine, 1982.

BAYART, Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris Fayard, 1996

CNOCKAERT, A., *Littérature Négro-africaine francophone. Panorama historique et choix de textes*, Kinshasa, 1986.

COWPER POWYS, John, *Apologie des sens, Jean-Jacques Pauvert*, Paris, 1975.

GOURDEAU, Jean-Pierre, *La littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, Hatier, 1973.

GREENBERG, J., « Essai sur la classification des langues africaines ; la famille nigéro-congolaise, la classification du peul, la position du bantou, le hamito-sémitique », dans *Bulletin d'Institut français d'Afrique noire*, XVI, n° 1, 1954.

KESTELOOT, Lilyane, *Anthologie négro-africaine*, Paris, Édicef 1992.

LARRONCE, Cécile, *Nkrumah, le panafricanisme et les Etats-Unis*, Paris, Karthala, 2000.

MBUYINGA ELENGA, *Panafricanisme et néocolonialisme*, Paris, publications de l'UPC, 1979.

MELONE, T., *De la négritude dans la littérature négro-africaine*, Paris, Présence africaine, 1965.

NGANDU NKASHAMA, *Littératures africaines de 1930 à nos jours*, Paris, 1984.

ORUNO, D. Lara, *La naissance du Panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000.

PADMORE, Gorges, *Panafricanisme ou communisme*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 383-384.

SÉDAR SENGHOR, Léopold, *Chants d'ombre, poèmes*, Paris, Seuil, 1945.

_____, *Liberté 1 : Négritude et humanisme Discours, conférence*, Paris, Seuil, 1964.

_____, *Liberté 2: Nation et Voie africaine du Socialisme, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1971.

_____, *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel, discours, conférences*, Paris, Seuil, 1977.

THOMAS, Louis Vincent, *Les Idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar, 1965.

TSHIBANGU, S., « Négritude et Panafricanisme », dans *Dialogue et culture*, 3 (1965), p. 3-4.

VALÉRY, Paul, *Oeuvres complètes, t. 1*, Paris, Bibliothèque de la Pleiade, 1957.

16. Ouvrages et articles sur la ville de Kinshasa

BONTINCK, François, « Mbanza Lemba et les origines de Kinshasa », dans *Zaire-Afrique*, 173 (1983), p. 169-183.

_____, « Mbanza Lemba et les origines de Kinshasa », dans *Zaire-Afrique*, 174 (1983), p. 241-258.

CONGO BELGE, *Enquêtes démographiques. Cités indigènes de Léopoldville*, Kinshasa, octobre 1957.

KOLONGA MOLEI, *Kinshasa. Ce village d'hier, Kinshasa*, Éditions SODIMCA, 1979.

OFFICE NATIONAL DE LA RECHERCHE ET DU DÉVELOPPEMENT, *Étude socio-démographique de Kinshasa*, 1967, Kinshasa, 1967.

PAIN, Marc, *Kinshasa. La ville et la cité*, Paris, Éditions de l'ORSTOM, 1984.

SAINT MOULIN, Léon (de), « Contribution à l'histoire de Kinshasa », dans *Zaire-Afrique*, 108 (octobre 1976), p. 461-473.

_____, « Les anciens villages des environs de Kinshasa », dans *Études de l'histoire africaine*, 2 (1971), p. 83-119.

_____, « Paul Imbali et Marc Kimpe : deux informateurs importants concernant les anciens villages des environs de Kinshasa », dans *La nouvelle histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts à Frans Bontinck*, sous la direction de Pamphile MABIALA NGOMA, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 21-34.

_____, « Quelle est la population de Kinshasa? », dans *Congo-Afrique*, 10 (1970), p. 65-77.

17. Études sur l'histoire du Congo et sur la colonisation en l'Afrique

ANCIAUX, Léon, *Le drame du Congo, la vérité au sujet de la débandade de l'A.N.C.*, Bruxelles, CRAUCA, 1960.

BENOT, Yves, *Mort de Lumumba ou la Tragédie Congolaise*, Paris, Karthala, 2004

BOURGEOIS, R., *Témoignages*, Tervuren, Musée royal d'Afrique centrale, 1982.

BOUVIER, Paule, *L'accession du Congo-belge à l'indépendance*, Bruxelles, Institut de sociologie, 1965.

BRULS, J., « Le problème des évolués congolais », dans *Les Cahiers des Auxiliaires laïques des Missions*, 4 (octobre 1946), p. 5-13.

BRUNSCWIG, Henry, *Le partage de l'Afrique*, Paris, 1971.

BUANA KABUÉ, *L'Expérience zaïroise*, Paris, éd. ABC, 1976.

CONERVIN, Robert, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Bruxelles/Paris, Hayez/Académie des Sciences d'Outre-Mer, 1989.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1974.

De MEEUS, D. Fr. et STEENBERGHEN, D. R., *Les missions religieuses au Congo*, Anvers, Éditions Zaire, 1947.

_____, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris l'Harmattan, 1985.

DEJAFFE, J., « Les revendications sociales des congolais », dans *Les Cahiers des Auxiliaires laïques des Missions*, 1 (février 1951), p. 3-5.

DELAVIGNETTE, R., *Christianisme et colonialisme*, Paris, Fayard, 1960, 15-46.

DESCHAMPS, H., *Histoire générale de l'Afrique noire, de Madagascar et des archipels*, Paris, PUF, 1973.

DESROCHES, Henri, *L'administration et le sacré, discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale (1912-1957)*, Bruxelles, A.R.S.O.M., 1983.

EWANE, Kange, *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1881 à 1960*, Paris, 1976.

GÉRARD-LIBOIS, Jules et VERHAEGEN, Benoît, *Congo*, Bruxelles, 1960.

_____, « Zaïre. II. Problèmes de la décolonisation », dans *Encyclopedia universalis*, Nouvelle édition, dir. par Claude GRÉGORY, Paris, 1984-1985, p. 1193-1198.

KABAMBA, Donatien, *L'enseignement en République du Zaïre avant et après l'indépendance*, Thèse, Université de Paris I, 1972.

KABONGO-MBAYA, Philippe, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992.

KAMITATU, Cléophas, *La grande mystification du Congo-Kinshasa*, 2^e édition, Paris, Maspero, 1971.

KANZA, Thomas, *Congo 1960*, Bruxelles, 1962.

KAPINGA, Nicolas, *Implications de la politique religieuse du roi Léopold II dans les missions catholiques actuelles du bassin conventionnel du Congo, de 1885 à 1965. Cas du Congo Belge*. Thèse de 3^e Cycle, Strasbourg, 26 novembre 1977.

KESTERGAT, Jean, *Quand le Zaïre s'appelait Congo: l'aventure coloniale belge*, Bruxelles, Legrain, 1985.

KRONECKER, Paul, *Souvenir de paix et de guerre*, Paris, Fayard, 1973.

L'avènement de l'Afrique noire du XIX^e siècle à nos jours, Paris 1963.

LABOURET, Henri, *Colonisation, colonialisme, décolonisation*, Paris, Larose, 1952.

Le Zaïre, Paris, PUF, 1972.

« Manifeste de conscience Africaine », dans *Zaïre-Afrique*, 306 (juin-juillet 1996), p. 267-276; aussi dans *OCCM*, vol. 6, p. 301-309.

- MARTINS, Ludo, *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 1999.
- MASAMBI KITA KYANKENGE, *Colonisation et enseignement : cas du Zaïre avant 1960*, Bukavu, Ceruki, 1982.
- MAUREL, Auguste, *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- MAX, Arnold, *La fin des illusions*, Bruxelles, 1970.
- M'BOLOKO, Elikya, *Noirs et blancs en Afrique équatoriale : les sociétés côtières et la pénétration française 1820-1874*. Paris, EHESS, 1981.
- MBONIMPA, Melchior, *Idéologies de l'indépendance africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- MIEGE, J.-L., *Expansion européenne et décolonisation de 1870 à nos jours*, Paris, PUF, 1986.
- MOURALIS, Bernard, *République et colonies, entre mémoire et histoire*, Paris, Présence africaine, 1999.
- MUYLYA MULAMBA, *Le régime des cultures obligatoires et le radicalisme rural au Zaïre (1917-1950)*, Thèse, Bruxelles, ULB, 1974.
- NDAYWEL è NZIEM, Isidore, *Histoire générale du Congo*, Bruxelles, de Boeck/Duculot, 1998.
- PÉTILLON, Léo, *Témoignage et réflexions*, Bruxelles, La renaissance du Livre, 1967.
- RIVIÈRE, Claude, « Rite de la démocratie et de l'autocratie en Afrique », dans *Culture et développement* XVII, 3 (1983), p. 453-471.
- ROEYKENS, Auguste, *Initiative africaine de Léopold II et l'opinion publique belge*, t. 1, 1964.
- _____, *Le dessein africain de Léopold II*, Bruxelles, 1956.
- _____, *La période initiale de l'œuvre africaine de Léopold II*, Bruxelles, 1956.
- _____, *Les débuts de l'œuvre congolaise de Léopold II*, Bruxelles, 1962.
- RUGGIERI, Guiseppe, éd., *Église et histoire de l'Église en Afrique : Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988. Organisé par l'Institut pour les sciences religieuses de Bologne et l'École française de Rome*, Paris, Beauchesne, 1990.
- SAINT MOULIN, Léon (de), « L'Effort de guerre 1940-1945 au Zaïre », dans *Zaïre-Afrique*, 192 (1985), p. 91-104.
- SURET-CANALE, J., *Afrique noire. L'ère coloniale (1900-1945)*, Paris, Sociales, 1977.
- VAN DER MEERSCH, Ganshof, *Fin de la souveraineté belge au Congo*, Bruxelles, 1962.

WAUTERS, A. J., *Histoire politique du Congo Belge*, Bruxelles, 1911.

WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 45.

WITTE, Ludo (de), *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 2000.

18. Sur la philosophie du langage

BARTHES, Roland, *Le système de la mode*, Paris, Le Seuil, 1967.

BENVENISTE, Émile, « Le langage et l'expérience humaine », dans *Problèmes du langage*, Paris, Gallimard, 1966, p. 3-13.

De SAUSSURE, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 37-92.

GASPARD, Françoise, « Assimilation, insertion, intégration : les mots pour devenir français », dans *Hommes et migrations*, 1154 (mai 1992), p.3-24.

LEINER, J., *Imaginaire, langage, identité culturelle*, Paris-Tubingen, 1980.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, 1960.

NÉDONCELLE, Maurice, *Réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1941.

19. Philosophie africaine

« À propos de la psychologie bantoue », dans *Bulletin des missions*, 20 (1946), p.114-117.

BRUNET, P., « La philosophie bantoue », dans *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1 (1947), p. 184-185.

CARDINAL, Pierre, « Âme nègre », dans *Le Musée vivant*, 36-37 (1948), p. 54-55.

De CASTEELE, J. Van, « La philosophie bantoue du R.P. Tempels », in *Revue d'Aucam*, 2, (1946-1947), p.173-176.

MBEMBE, Achille, « À propos des écritures africaines de soi », dans *Politique africaine*, 77 (mars 2000), p. 16-43.

MUKULUMANYA wa N'GATE ZENDA, « Authenticité, mythe ou idéologie », dans *Authenticité et développement. Colloque national sur l'authenticité. Kinshasa 14-21 septembre 1981*, Paris, Présence Africaine, 1982, p.65-94.

OUATTARA, Bourahima, « Figures ethnologiques de la pensée de l'être », *Cahiers d'études africaines*, 157 (2000), p. 23-45.

SMET, A. J., éd, *Mélanges de Philosophie bantu. Recueil de textes du P. Placide Tempels*, Wezembeek-Oppem, 2000.

SMITH, E.W., « La philosophie bantoue by P. Tempels », dans *Africa*, 16 (1946), p.199-203.

STORMS, A., « La philosophie bantoue », dans *Bulletin des missions*, 20 (1946), p.165-177.

TANGHE, B., « À propos de la philosophie bantoue », dans *Bulletins juridiques indigènes et du droit coutumier congolais*, 13 (1945), p.176-177.

TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, Présence Africaines, Paris, 1949.

_____, *La Philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, éd. Lovania, 1945.

THEEUWS, Th., « Philosophie bantoue et philosophie occidentale », dans *Civilisations*, 3 (1951), p.54-63.

WALDERCKER, Burkhart, « Mentalité primitive et philosophie bantoue », dans *Congo illustré*, 97 (juillet 1946), p.17-20.

20. Autres ouvrages et articles consultés

BALANDIER, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique*, Paris, 1962, p. 478.

BEAUD, Stéphane et NOIRIEL, Gérard, « L'assimilation, un concept en panne », dans *Les cahiers de la recherche sur le travail social*, 18/90 (1990), p. 14-27

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éd. du Minuit, 1980.

BURDELOT, Yves, *Devenir humain. La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2002.

COLIN, Pierre, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

COSMAO, Vincent, « *Populorum Progression*, 30 ans après », dans *Spiritus*, 148 (septembre 1997), p. 227-240.

DORÉ, Joseph, « Responsabilité et tâches du théologien aujourd'hui », dans *La foi et le temps* (janvier-février 1988), p. 3-30.

DUMONT, Pierre, *L'Afrique noire peut-être encore parler Français ?*, Paris, L'Harmattan, 1986.

GOICHOT, Émile, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris, Cerf, 2002.

KASUBA MALU, Rodhain, *Le concept de vérité. Les gloses des sectes chrétiennes et la perspective johannique*, Mémoire non publié, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992.

MAKOUTA-MBOUKOU, Jean-Pierre, *Le Français en Afrique noire*, Paris, Bordas, 1973.

MBONIMPA, Melchior, *Ethnicité et démocratie en Afrique. L'Homme tribal contre l'homme citoyen*, Paris, L'Harmattan, 1994.

MICHEL, Xavier, « Panorama de la langue française dans les États africains et malgache vingt ans après les indépendances », dans M. Moritz DIESTERWEG, *Französisch heute*, Franckfurt, 1983.

NEUNHEUSER, Burkhard, « Sacrifice », dans *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 358-359.

OBENGA, Théophile, *Les peuples Bantu : migrations, expansion et identité culturelle*, t.1 et 2, Paris, L'Harmattan, 2000.

POULAT, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise de modernisme*, Paris, Casterman, 1979.

PROVENCHER, Normand, *La révélation et son développement dans l'Église selon Alfred Loisy*. Thèse de doctorat en théologie, Rome, Université Grégorienne, 1972.

Robert historique de la langue française, sous la direction d'Alain REY, Tristan HORDÉ, Paris, 1992-1998.

SESBOUË, Bernard, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut. T. 1 Problématique et relecture doctrinale*, Paris, Desclée, 1988.

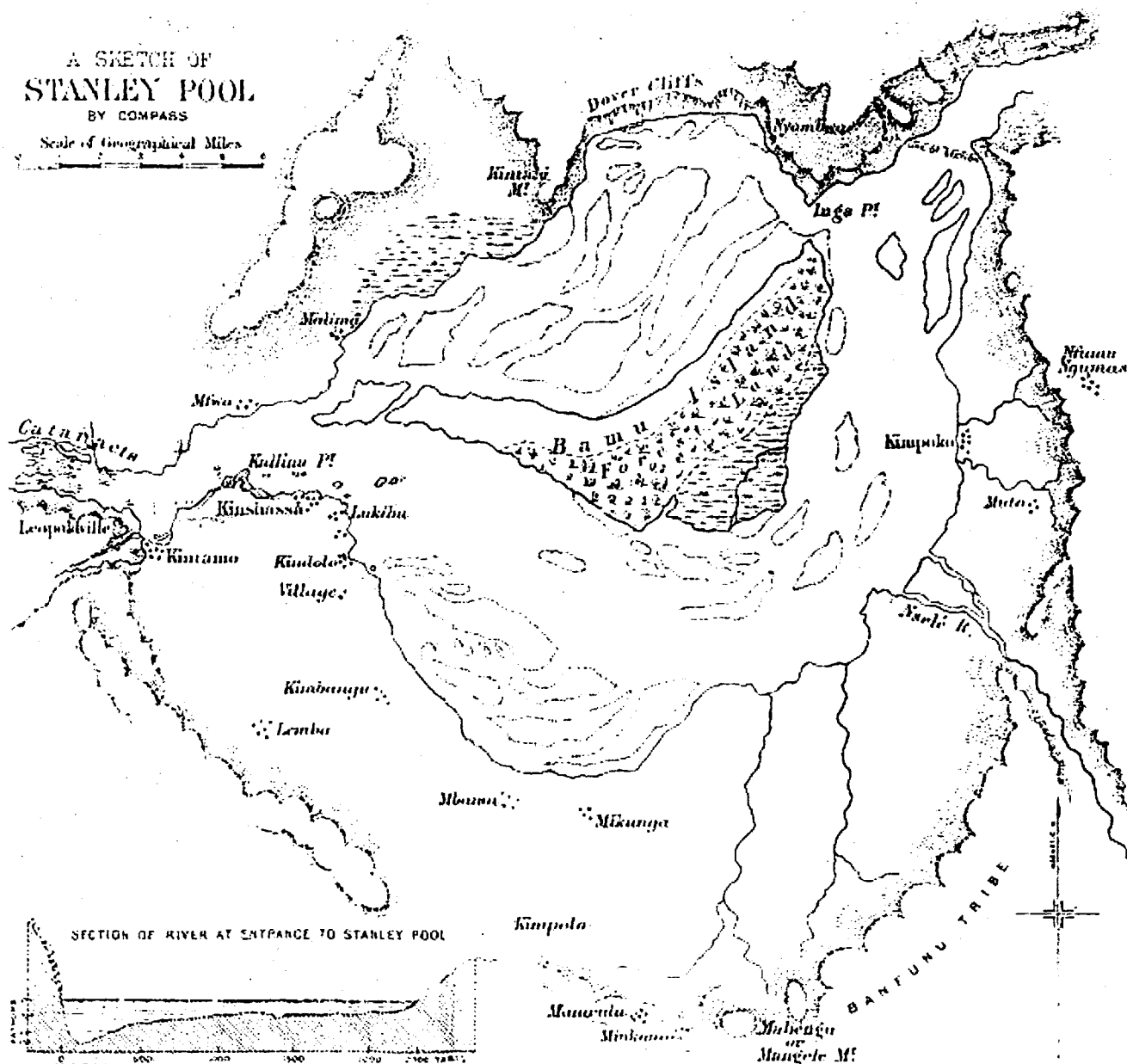
_____, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999.

TEGNAEUS, Harry, éd., *La fraternité de sang : étude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang notamment en Afrique*, trad. de Jacques DAVID, Paris, Payot, 1954.

ANNEXES

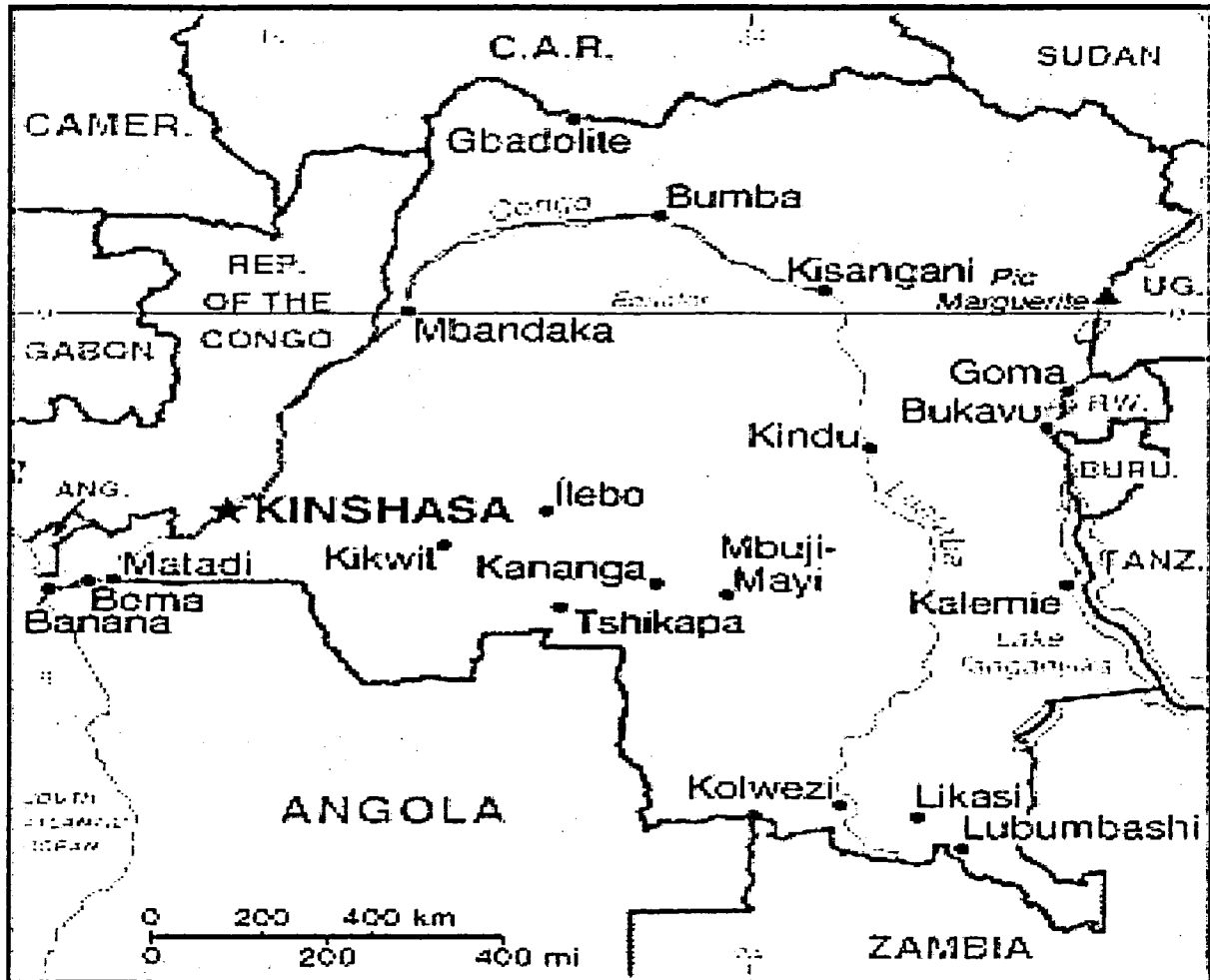
CARTOGRAPHIE DE LA VILLE DE KINSHASA

SOURCE : INSTITUTO GEOGRAFICO DE AGOSTINI, *Atlas géographique du monde*, Paris, 2006.



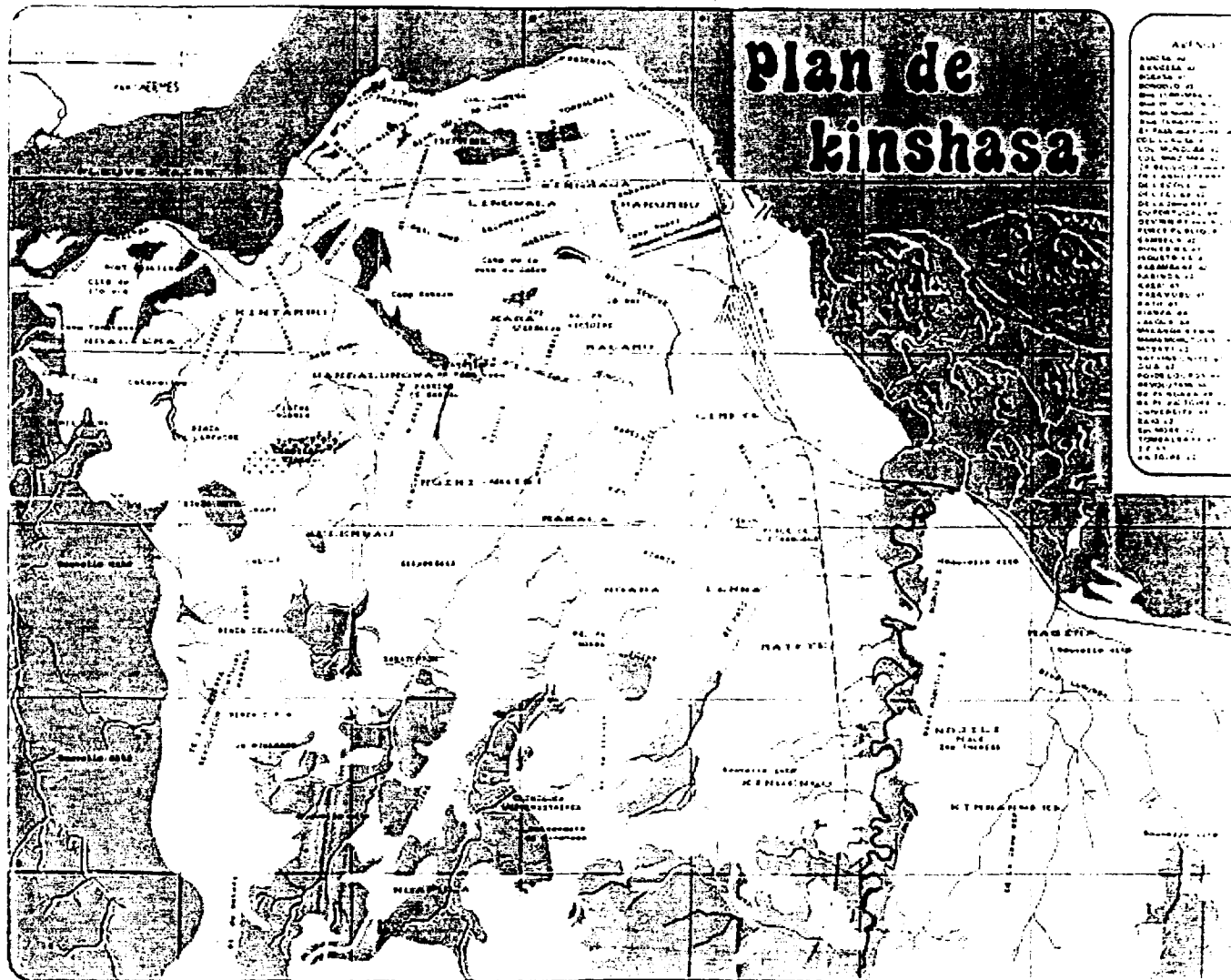
LOCALISATION DE KINSHASA PAR RAPPORT À L'ENSEMBLE DU CONGO

SOURCE : INSTITUTO GEOGRAFICO DE AGOSTINI, *Atlas géographique du monde*, Paris, 2006.



CARTE DE LA VILLE DE KINSHASA 2001

SOURCE : INSTITUTO GEOGRAFICO DE AGOSTINI, *Atlas géographique du monde*, Paris, 2006.



ANNEXE B

AU SUJET DU CONFLIT ENTRE LE CARDINAL MALULA ET LE PRÉSIDENT MOBUTU (1972)

« L'AFFAIRE MALULA »

Source : le journal *Le Monde* du 12 février 1972.

Au cours des dernières années, divers accrochages se sont produits entre le président Mobutu et Mgr Malula, cardinal archevêque de Kinshasa. Ils sont révélateurs des difficultés psychologiques que ces deux personnalités ont eues à se rencontrer, et aussi du caractère entier, impétueux même, d'un prélat qui a un souci très relatif de certaines exigences "diplomatiques".

Mgr Malula n'a jamais ménagé les autorités quand il a cru de son devoir de dénoncer certaines situations. Il a toujours été sensible aux injustices sociales, et celles-ci ont plus d'une fois servi de thème à ses prises de position. Prises de position publiques, du haut de la chaire de sa cathédrale ou ailleurs : le cardinal zaïrois a plus de penchant pour une éloquence (souvent fracassante) que pour une action plus discrète. Compte tenu de leur publicité et de leur ton, compte tenu aussi de l'étendue des pouvoirs confiés au président Mobutu, ces allocutions ont pu être prises par le chef de l'État comme autant d'attaques personnelles.

Au fil du temps, celui-ci a progressivement pris ombrage des libertés que s'autorisait le cardinal. Et, même s'ils appartiennent tous deux à ce grand groupe ethnique du nord du pays que forment les *Bangkalan*, bien que non issus de la même tribu, l'incompréhension grandit entre les deux hommes, incompréhension que le cardinal Malula, il faut le souligner, ne fit rien pour dissiper.

Un discours, diplomatiquement mal venu à coup sûr, devait mettre un comble au ressentiment nourri par le président Mobutu à son égard. Le cardinal le prononça à l'occasion de la visite du roi Baudouin au Congo en 1970. Devant le souverain belge et son hôte congolais, qui contenait mal son irritation, Mgr Malula se lança dans un sévère réquisitoire de l'action du gouvernement à l'égard des classes moins favorisées de la population. Le seuil de la rupture était atteint. Pour d'aucuns, Mgr Malula "virait au Fulbert Youlou". À l'instar de l'ex-président du Congo-Brazzaville, qui était un ecclésiastique, comme on s'en souviendra, on lui prêtait de dangereuses ambitions politiques. Le soupçon devait naître, tôt ou tard, mais ceux qui connaissent bien le cardinal le rejette : jamais la moindre ambition de cette nature ne l'aurait effleuré. Pour eux, il est devenu un chef religieux, il est extrêmement "conscient de ses responsabilités, mais jamais il ne sera autre chose, ni n'aspirera à être que le pasteur de sa communauté spirituelle.

On l'a également soupçonné et parfois accusé de néo-colonialisme. Certains ont affirmé qu'il allait à contre-courant de la politique "africaine" préconisée notamment par le président Mobutu et par le parti unique du Zaïre, le "mouvement populaire de la révolution". A quoi d'autres répondent que c'est lui, au contraire, qui, en des temps peu suspects, inquiétait les vieux missionnaires européens établis au Congo par des déclarations de ce genre : "Je suis attaché au Pape et au Christ. Je ne veux pas qu'on me prête des intentions que je n'ai pas, mais je veux et voudrai toujours une Église congolaise. Je considère cela comme ma mission fondamentale (...) J'affirme et j'affirmerai toujours cette vision des choses que j'ai : "Au Congo, il faut une Église congolaise comme en Orient existe une Église orientale...".

Il y a quelques mois, le 28 Juillet 1971, lors de la semaine d'études sur la vie religieuse en Afrique, à Kinshasa, il disait encore : « En Afrique, une vie religieuse authentique doit comporter une double fidélité : au Christ et à l'Afrique (...) à l'Afrique, matrice où ont été pétris les éléments qui ont forgé notre personnalité. Dans notre Église congolaise qui se bâtit, nous chercherons des voies nouvelles pour donner

à notre consécration des formes de vie africaines, un style de vie typiquement africain et authentiquement évangélique ».

Aujourd'hui cependant, Mgr Malula est formellement accusé non seulement par la direction du parti unique, mais par le chef de l'État zaïrois lui-même, de s'opposer à la politique officielle de retour à l'« authenticité africaine ». L'accusation est principalement fondée sur la parution dans le journal « Afrique chrétienne » qui a été suspendu pour six mois, d'un éditorial dont on a accusé le prélat d'être l'auteur.

Ce texte ne mettait pas en cause le principe même de la politique d'authenticité, comme on peut le juger à ces quelques phrases : « Nous voulons être chez nous, entre nous, et résoudre ensemble nos problèmes selon ce que nous en penserons et déciderons. Nous voulons être authentiquement nous-mêmes, et non plus nous laisser emporter dans une remorque conduite par d'autres ». Mais l'article ajoutait ceci, qui tempérerait certainement, dans les faits, l'étendue de son approbation de principe : « Nous avons estimé que notre progrès économique et l'amélioration de notre vie sociale devaient être basés sur un développement culturel authentiquement africain. De ce fait, nous avons mis le doigt sur la question fondamentale, où se jouent en vérité notre grandeur et notre dignité de peuple libre (...). Mais cette entreprise est bien plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Allons-nous exhumer de la nuit du passé une « philosophie africaine originale » qui n'a pu être, si du moins elle a un jour existé, que l'expression d'une situation et d'une vie sociale à jamais périmées ? C'est dire que la redécouverte d'une telle conception de la vie ne saurait résoudre notre problème actuel, ni nous aider à vivre dans le monde moderne. Notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres, leur conception de la vie ne saurait non plus être la nôtre. » Mais dans les faits ? L'article se poursuivait en ces termes : « Il est important que nous sachions cela clairement pour que nous ne perdions pas notre temps à bavarder d'une « négritude » un peu dépassée. Le mouvement de la négritude a été une revendication de dignité humaine. Ses protagonistes ont cherché à se faire délivrer par les blancs un certificat d'authenticité humaine. Ils ont réussi d'ailleurs à nous faire reconnaître comme peuple libre. Mais il faut bien se rendre compte que cette problématique est

dépassée. Il ne s'agit plus aujourd'hui de nous procurer l'éphémère satisfaction de réclamer à grands cris qu'on reconnaisse notre droit d'être nous-mêmes et de nous amuser à saccager notre passé de colonisés. L'enjeu n'est plus pour nous d'obtenir la reconnaissance d'un droit, mais bien d'exercer ce droit. Il faut passer aux actes et imposer par des réalisations de tous ordres notre dignité d'hommes africains. La question n'est pas de brandir des slogans sur notre originalité, nos valeurs... Mais bien de mettre en oeuvre, aux yeux du monde, cette originalité et ces valeurs. Nous ne le ferons que si nous sommes autant sensibles à nos lacunes, à nos faiblesses, à nos insuffisances, qu'à nos richesses et à nos possibilités. Il faut que nous mobilisions toutes nos énergies pour corriger les faiblesses qui freinent notre marche vers l'avenir. Nous ne réussirons pas cela en déterrants les vieilles conceptions de la vie qui ont fait la faiblesse de nos ancêtres devant la colonisation. Ce n'est pas en ressuscitant une philosophie que nos déroutes passées ont condamnée, que nous gagnerons les batailles du monde moderne. C'est au contraire en cherchant une nouvelle force de vie pour notre monde de demain. L'enjeu est grave. Il mérite l'effort de réflexion et l'engagement profond dans la vie de tous ceux qui nous guident. »

ZAÏRE : LE PRINCE ET LE PRELAT.

Source : Le journal le monde du 10 février 1972.

A quelques jours d'intervalle, deux clercs zaïrois viennent l'un de connaître les faveurs du régime de Kinshasa et l'autre de subir ses rigueurs. Le premier est le R.P. Simon-Pierre Boka, membre de la Compagnie de Jésus, auteur du nouvel hymne national « La Zaïroise ». Le second est le Cardinal Joseph-Albert Malula, archevêque de Kinshasa, publiquement accusé de « subversion » par le chef de l'État, le Général Mobutu. Tandis que le R.P. Boka était promu dans l'ordre national du Léopard, Mgr Malula en était chassé.

Le prélat kinois a toujours été réputé pour sa franchise, et le régime zaïrois lui reprochait depuis longtemps déjà de manquer de souplesse à l'égard du pouvoir. Mgr Malula se refusait notamment à lier trop étroitement l'Église catholique zaïroise aux dirigeants en place et s'efforçait même de lui faire prendre ses distances. Le gouvernement du Zaïre n'appréciait pas cette attitude, et attendait une occasion favorable pour rappeler à l'ordre le cardinal-archevêque. Celui-ci devait involontairement donner un prétexte facile aux autorités zaïroises le mois dernier. Il émit, en effet, quelques réserves sur l'opportunité de « la campagne d'authentification » qui, à l'incitation du Général Mobutu, est destinée à remplacer tous les noms étrangers, notamment ceux qui constituent un héritage de la colonisation, par des noms africains.

A propos de cette campagne, Mgr Malula eut l'imprudence d'écrire dans l'hebdomadaire *Afrique chrétienne* : « Allons-nous exhumer de la nuit du passé une "philosophie africaine originale" qui n'a pu être, si du moins elle a un jour existé, que l'expression d'une situation et d'une vie sociale à jamais périmées ? C'est dire que la redécouverte d'une telle conception de la vie ne saurait résoudre notre problème actuel, ni nous aider à vivre dans le monde moderne. Notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres, leur conception de vie ne saurait non plus être la nôtre. »

Le Général Mobutu ayant pour sa part récemment décidé de remplacer son prénom chrétien de Joseph-Désiré par celui de Sese Seko Kuku-Ngbendu Waza Banga, le prélat se serait permis quelques remarques acides à propos de ces qualificatifs gaillards, dont la traduction approximative pourrait être « coq ne laissant aucune jeune poule intacte ». En dépit de l'envoi par le souverain pontife auprès de l'irascible général de deux émissaires diligents et de discrets efforts de médiation tentés par la diplomatie vaticane, les dirigeants de Kinshasa ont immédiatement engagé l'épreuve de force avec Mgr Malula. Attaqué à la radio nationale par des journalistes qui ne lui ont épargné aucune épithète injurieuse, le prélat a été expulsé de sa résidence, et tous les téléspectateurs kinois ont pu, le 25 Janvier, assister sur leur petit écran au chargement des meubles du cardinal dans des camions militaires.

... L'ambassade du Zaïre en France a cependant démenti les informations selon lesquelles des prêtres zaïrois auraient été l'objet de menaces, dénonçant, dans un communiqué, « ce mensonge cousu de toutes pièces ». Une manifestation de soutien au régime a réuni plus de cent mille personnes dans les rues de Kinshasa, mardi 8 février, et des défilés analogues sont prévus au cours de la semaine. Enfin, dimanche 13 Février, dès son retour au Zaïre, le Général Mobutu, qui est actuellement en vacances en Suisse, ouvrira publiquement le dossier du prélat.

Les propos tenus par le Chef de l'État zaïrois dans la presse belge démentent l'hypothèse selon laquelle la campagne de dénigrement dont est l'objet le cardinal Malula serait désapprouvée par le Général Mobutu. En effet, ce dernier, accusant de tentative de subversion l'archevêque kinois, a déclaré : « Cela, il doit le payer très cher, je dis bien très cher... ». Bien qu'il ait estimé nécessaire d'ajouter « Jamais le Zaïre n'attaquera l'Église », le président de la République zaïroise donne l'impression de vouloir agir différemment. En effet, il a suspendu l'hebdomadaire « Afrique chrétienne » et décidé la fermeture du grand séminaire Jean XXIII, où sont formés la plupart des prêtres zaïrois, tandis que l'ancienne résidence de l'archevêque de Kinshasa doit être transformée en maison de la jeunesse du parti unique.

Un profond malaise.

Le fond d'anticlérisme d'une partie des élites zaïroises, qui n'ont jamais supporté les méthodes d'enseignement de quelques missionnaires flamands, ne saurait tout expliquer. De même la susceptibilité personnelle du chef d'État, qui se montre ombrageux lorsque son autorité paraît mise en cause, ne rend que partiellement compte des causes de la crise. Le malaise est plus profond. Faute — de pouvoir utiliser la hiérarchie catholique au service de la cause qu'ils entendent défendre, certains gouvernements africains veulent au moins la contraindre à se tenir totalement à l'écart de tout ce qui relève de l'autorité temporelle. Mgr. Raymond-Marie Tchidimbo, archevêque de Conakry, en a fait la tragique expérience en Guinée, où

Mr. Sekou Touré l'a fait condamner à une lourde peine de prison en janvier 1971. A la même époque, et dans des circonstances différentes, Mgr. Albert Ndongmo, évêque de Nkangsamba, condamné à mort puis gracié par le président Ahidjo du Cameroun, a également senti le poids de la raison d'État. Les épreuves de Mgr. Joseph-Albert Malula ne font sans doute que commencer.

ZAÏRE : L'ÉTAT ACCENTUE SA PRESSION SUR L'EGLISE CATHOLIQUE.

Source : Le journal Le Monde du 9 Mars 1972.

La querelle ouverte à propos des prénoms chrétiens, le mois dernier, entre le Général Mobutu et Mgr Malula, que la presse zaïroise n'appelle plus que « l'ancien archevêque de Kinshasa » est loin de s'apaiser. Le gouvernement zaïrois, décidé à briser toute velléité de résistance de la part de la hiérarchie catholique, vient de prendre ou de confirmer une série de mesures dont l'adoption risque de placer la chrétienté zaïroise dans une situation difficile. Le bureau politique du parti unique, réuni le mardi 7 Mars en séance extraordinaire, a rejeté un mémorandum ainsi qu'une requête en faveur du cardinal Malula, textes remis la veille au chef de l'État par une délégation d'évêques réunis en conférence à Kinshasa. Le bureau politique a ensuite confirmé sa décision d'installer des comités de la jeunesse du parti unique dans tous les séminaires du pays, et d'engager des poursuites judiciaires contre les évêques qui ne voudront pas se plier à cette décision dans leur diocèse. Les séminaires qui s'opposeront à cette mesure seront fermés d'office et leurs élèves devront aller poursuivre leurs études à Rome.

En outre, tout prêtre exerçant son ministère au Zaïre qui refusera de donner un nom authentiquement zaïrois à un enfant lors de son baptême, s'exposera également à des poursuites judiciaires. Se référant d'autre part à la Constitution, qui précise que la République ne reconnaît aucune religion d'État, le bureau politique a décidé qu'à dater de ce jour aucune personnalité officielle du

Zaïre ne pourrait assister à des cérémonies de quelque religion que ce soit en tant qu'autorité. Enfin, la fermeture du grand séminaire Jean XXIII ainsi que la suspension de l'hebdomadaire catholique « Afrique chrétienne » ont été confirmées par le bureau politique.

Ayant constamment évité de donner de la publicité à la controverse ouverte entre Mgr Malula et le chef de l'État zaïrois, la diplomatie vaticane est aujourd'hui soumise à rude épreuve, mal gré son désir de composer avec les autorités de Kinshasa. Il faut, en tout cas, renoncer pour l'instant à tout espoir de convocation d'une conférence regroupant autour d'une « table ronde » les représentants du parti unique et ceux de l'Église catholique zaïroise, solution qui eût pourtant permis de mettre au point un règlement honorable. Peut-être faut-il voir dans cette attitude intransigeante la réaction d'un chef d'État confronté avec des difficultés internes d'une telle ampleur que la voie du dialogue lui reste momentanément interdite.

ANNEXE C.

RITE DE L'INSTITUTION D'UN MOKAMBI

Source : « Manuel ya mokambi wa paroisse, 1975 », dans *OCCM*, vol. 6, p. 191-194.

1. pendant l'homélie, l'évêque souligne la vocation et les responsabilités du mokambi de la paroisse.
2. Après l'homélie, l'évêque s'adresse au peuple de Dieu rassemblé en ces termes ou d'autres semblables :

*Mes frères et sœurs bien-aimés,
N., notre frère bien-aimé,
A déjà accompli un travail considérable parmi vous.
Vous en êtes des témoins,
Vous l'avez vu à l'œuvre.
Moi votre évêque,
Je suis satisfait de son travail.
C'est pour quoi je suis venu chez vous aujourd'hui pour instituer notre frère N.
Mes frères et sœurs bien-aimés,
Êtes-vous d'accord avec cette institution
Que j'ai l'intention de faire ?*

Le peuple répond : *oui, nous sommes d'accord.*

3. La candidat mokambi s'avance et vient se tenir debout devant l'évêque. Entre eux, un dialogue s'installe en ces termes :

Évêque : *N., frère bien-aimé.
Savez-vous pourquoi nous sommes réunis ici aujourd'hui ?*
Mokambi : *Oui, je le sais.*
Évêque : *Savez-vous pour quelle raison nous célébrons l'Eucharistie d'aujourd'hui ?*
Mokambi : *Oui, je le sais.*
Évêque : *Acceptez-vous la charge que nous voulons vous confier*
Mokambi : *Oui, je l'accepte.*
Évêque : *Nous rendons grâce à Dieu.*

4. L'évêque invite l'épouse du candidat à s'approcher :

*N., soeur bien-aimée,
Veillez prendre place aux côtés de votre mari.*

L'épouse du candidat mokambi vient se tenir debout devant l'évêque, à côté de son mari.
L'évêque s'adresse à elle :

N., sœur bien-aimée,

Heureux le mari qui a une épouse exemplaire, une épouse qui parle avec sagesse et qui craint le Seigneur.

À l'exemple des saintes femmes des anciens temps, de Rebecca, l'épouse d'Isaac, d'Elisabeth, l'épouse de Zacharie, prêtre de la lignée d'Abia, vivez dans une entente parfaite avec votre mari, et servez avec lui le Seigneur dans la joie. Acceptez-vous de vivre ainsi ?

Épouse : *Oui je l'accepte.*

Évêque : *Acceptez-vous que votre mari soit mokambi de cette paroisse ?*

Épouse : *Oui je l'accepte.*

Évêque : *Rendons grâce à Dieu.*

5. L'évêque, les mains étendues, dit cette prière de bénédiction :

*Dieu éternel et tout-puissant, tu nous aimes d'un amour infini.
Tu nous as envoyé ton Fils, Jésus Christ, pour qu'il soit notre sauveur.
Tu nous l'as envoyé pour qu'il soit le chemin unique qui nous conduit vers toi,
Le maître unique qui nous enseigne la vérité, la source unique de notre vie.
Comme il nous a aimé jusqu'à l'extrême, il s'est livré pour nous.
Il est mort sur la croix, il a été enseveli, il est ressuscité, il est monté au ciel,
Il nous a envoyé l'Esprit Consolateur qui achève toute sanctification.
Pour le bien de l'Église, pour qu'elle se répande partout,
Et que tous les hommes accueillent ton Règne,
L'Esprit consolateur distribue ses dons :
À l'un, il donne la prophétie,
À l'autre, le don de se consacrer aux œuvres de charité,
À un autre, la fonction de catéchèse,
À tel autre, la charge de diriger l'Église de Dieu.
C'est le seul et même Esprit Consolateur qui distribue à chacun ses dons comme il l'entend.
À cela nous reconnaissons combien le Christ Jésus veille sur son Église.
Dieu de bonté, tu as fondé la sainte Église sur les apôtres et les prophètes,
Pour que tous les hommes te connaissent. Nous te supplions :
N'abandonne pas ton troupeau, choisis parmi ton peuple de nombreux responsables qui poursuivent ton œuvre de salut parmi les hommes.
Nous te supplions : regarde avec bonté ton serviteur N.,
Comble-le de tes bénédictions. Que l'Esprit Consolateur lui attribue de don d'être le mokambi de cette paroisse N.
Qu'il prenne soin de cette communauté, qu'il préside les prières des fidèles et leur explique la Parole de Dieu.
Que l'exemple de sa vie soit un témoignage encourageant pour les chrétiens, que ses paroles soient des paroles de sagesse; qu'il sache s'adjoindre des collaborateurs et que, fraternellement unis entre eux, et dans un esprit de collaboration avec leur évêque, ils accomplissent leur travail de manière réfléchie en union avec le prêtre-animateur de la paroisse.*

Ainsi tous les hommes te connaîtrons, Père et celui que tu nous as envoyé, Jésus-Christ; ils connaîtront l'Esprit qui est Seigneur, lui qui avec le Père et le Fils reçoit même adoration et même gloire, maintenant et pour toujours dans les siècles des siècles.

Le peuple répond : *Amen.*

6. L'évêque remet le livre de l'Évangile au mokambi et lui dit :

Le Seigneur Jésus-Christ, en envoyant ses apôtres en mission, leur a dit : Allez dans le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à tous les hommes, et annoncez-leur tout ce que je vous ai enseigné. Ainsi, comme le Seigneur nous envoie, nous les évêques, successeurs des apôtres, moi aussi, je vous envoie : recevez cet Évangile, soyez celui qui proclame la Bonne Nouvelle parmi les chrétiens de cette paroisse, enseignez leur la Parole de Dieu comme je vous l'ai enseignée, conduisez-les chrétiens de cette paroisse dans les voies que Jésus-Christ a montré aux hommes.

Le mokambi répond : *Amen*

7. L'évêque remet au mokambi de la paroisse le livret « Rôle et fonctions du mokambi de paroisse » et dit :

Ce livre est le signe que je vous ai choisi comme mokambi de la paroisse N., il est le signe que je ne vous renierez pas, il est le signe que cette charge que vous acceptez aujourd'hui vous devez l'exercer en union avec votre évêque et avec votre prêtre-animateur.

Le mokambi répond : *Amen*

8. Le prêtre-animateur se tient à son tour debout devant l'évêque, à côté du mokambi. L'évêque s'adresse à lui en ces termes :

(Abbé) (Père) N.,

Mon frère bien-aimé,

Nous venons d'instituer notre frère N. comme mokambi de cette paroisse.

Maintenant nous voulons vous confier la charge de prêtre-animateur de cette paroisse N.

Frère bien-aimé, vous êtes uni à nous, les évêques, par le sacrement de l'ordre, afin de nous aider dans toutes les fonctions de notre charge, la fonction de diriger la communauté chrétienne, la fonction d'annoncer la Parole de Dieu, la fonction de sanctifier les chrétiens par les sacrements.

Cette charge de prêtre-animateur que nous vous confions aujourd'hui, exercez-la en collaboration avec le mokambi au sein de cette communauté paroissiale.

Aidez le mokambi de cette paroisse à diriger la communauté chrétienne : que dans une entente parfaite vous preniez ensemble les décisions qui s'imposent pour le bien des fidèles.

Annoncez aux chrétiens la Bonne Nouvelle du salut du Christ, en collaboration avec le mokambi et les autres fidèles choisis pour cette tâche, et montrez aux chrétiens le chemin du salut.

Sanctifiez les chrétiens de cette paroisse par les sacrements et la sainte liturgie de la messe, pour que le Christ soit toujours présent dans cette communauté.

Mon frère, acceptez-vous cette charge importante que nous voulons vous confier aujourd'hui ?

Le prêtre-animateur répond : oui, je l'accepte.

L'évêque conclut : *Rendons grâce à Dieu.*

9. L'évêque donne la paix au prêtre animateur, au mokambi et à son épouse.

10. L'évêque remet la croix au mokambi et à son épouse en leur disant :

Mes bien-aimés N. et N., recevez cette croix, lacez-la dans votre maison. Qu'elle vous rappelle toujours que nous, chrétiens, bien loin de rechercher notre propre gloire, nous mettons notre gloire uniquement dans la croix de Jésus-Christ : voilà le signe de notre salut, le signe de notre vie, le signe de notre résurrection.

Le couple répond : Amen

ANNEXE D

DE LA DIFFICULTÉ EN VUE DE LA RECONNAISSANCE PAR ROME DE LA NOUVELLE CONGRÉGATION RELIGIEUSE FONDÉE PAR MALULA.

Source : Volume 5 des *OCCM*, p. 67-98.

L'histoire de la reconnaissance par Rome de la congrégation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de Kinshasa ressemble à une saga entre la Congrégation de la Propagation de la foi et Malula. En 1963, soit deux ans après avoir initié le projet de la fondation d'une congrégation religieuse diocésaine féminine, Malula avait d'abord pensé de regrouper son projet avec ceux de trois autres évêques congolais : Mgr Louis Nganga du diocèse de Lisala au nord du Congo, Mgr Joseph Mbali du diocèse de Buta dans le nord-est, et Mgr Nkongolo de Bakwanga au centre du Pays. Mais cette tentative échoua. En dépit de l'échec du projet commun, il procéda en 1964 à l'ouverture du premier noviciat pour sa nouvelle congrégation. La même année, il rédigea un premier règlement provisoire de la congrégation.

Lors de ses multiples séjours à Rome à l'occasion des sessions du concile Vatican II, Malula avait déjà tenu informé la sacrée Congrégation de la propagation de la foi de son projet de fonder une congrégation religieuse, mais c'est seulement en juillet 1966 qu'il fit connaître par lettre cette intention à travers une demande d'autorisation officielle¹. En attendant la réponse de Rome, il promulgua trois mois plus tard le décret de l'érection officielle de la congrégation². La première réaction de Rome, signée du cardinal Agagianian, préfet, intervint en novembre 1966 et fut un refus. Sans doute que la réaction de la Congrégation pour la propagation de la foi pouvait être interprétée, conformément à la tradition de l'Église catholique, comme une attitude de prudence et de réserve. « La Sacrée Congrégation de *Propaganda fide*,

¹ Voir MALULA, « Demande d'autorisation de fonder une congrégation diocésaine congolaise », dans *OCCM*, vol. 5, p. 67.

² Voir MALULA, « Premier décret d'érection de la congrégation », dans *OCCM*, vol. 5, p. 69.

peût-on lire dans la réaction de Rome, n'a pas manqué d'étudier sérieusement votre requête, et elle en est arrivée à la conclusion que pour le moment du moins, il est préférable de ne fonder qu'une pieuse union. »³

Une saine réserve dirait-on, mais qui retentit dans les oreilles de Malula comme un cinglant refus. Ce que l'évêque de Kinshasa n'admettait pas, c'est l'exhortation à ne former qu'une « pieuse union ». Non satisfait de cette réaction, il adressa de nouveau en mars 1967 une lettre, non plus au cardinal Agagianiam, mais à Mgr Sigismundi, secrétaire général de la Congrégation pour la Propagation de la foi. Dans cette lettre, il lui rappela sa promesse non tenue : « Lors de mon dernier voyage à Rome en octobre 1966, j'ai mis Votre Excellence au courant de l'ouverture du noviciat, le 14 septembre 1966, avec 5 novices (...). Vous m'aviez encouragé et avez ajouté, oralement que l'approbation demandée suivra Alors je pourrai procéder au 'Sanatio' »⁴. Dans cette lettre Malula avança trois arguments à l'appui de sa demande : tout d'abord il soulignait que les premières novices étaient parvenues au terme de leur formation; ensuite, il estimait que la congrégation avait déjà dépassé le stade d'une simple *pia unio*; enfin, la jeune congrégation au style typiquement africain attiraient de plus en plus de candidates⁵.

Mais cette deuxième lettre de Malula connu le même traitement que la précédente. Toutefois, dans la réponse de Rome, une petite ouverture était faite en faveur de la fondation d'une congrégation. Rome exigea à Malula, premièrement de trouver une supérieure qui soit une religieuse ayant une grande expérience de la vie religieuse et appartenant à une congrégation ayant fait ses preuves⁶; deuxièmement de rédiger des statuts pour la future congrégation; troisièmement, tout en réitérant l'exhortation à la formation d'une simple « pieuse union », Rome ajouta cependant que cette dernière jouirait de mêmes droits qu'une congrégation religieuse.

³ Voir « Réponse de Rome à la demande d'autorisation de fonder une congrégation diocésaine », dans *OCCM*, vol. 5, p. 70.

⁴ MALULA, « Insistance pour l'autorisation de fonder une congrégation diocésaine », dans *OCCM*, vol. 5, p. 88-89.

⁵ Voir MALULA, « Insistance pour l'autorisation », p. 89.

⁶ Voir la lettre du cardinal Agagianiam à Malula, dans *OCCM*, vol. 5, p. 90.

Obtempérant à la deuxième exigence, Malula rédigea et envoya à Rome les statuts de la congrégation, mais il insista, quant à la première requête, pour que les formatrices soient essentiellement des africaines⁷. Il prit d'ailleurs contacts avec quelques religieuses qui avaient quitté des congrégations européennes; il s'appuya sur elles, sur deux laïques engagées belges vivant à Kinshasa et sur quelques religieux européens et africains pour assurer la formation des futures religieuses.

Mais, malgré plusieurs tentatives infructueuses auprès de Rome, Malula décida d'aller de l'avant avec son projet. Après avoir épuisé les canaux diplomatiques, il ne lui restait plus que la voie des contacts personnels. C'est ainsi qu'il multiplia des contacts avec d'autres évêques, avec les milieux de la Curie romaine et avec la nonciature à Kinshasa pour obtenir des appuis. Il réussit même à obtenir une audience décisive auprès du pape Paul VI en 1967.

Confiant dans ces appuis, il organisa ce qu'il convient d'appeler un « coup d'Église », en référence avec ce qui en politique s'appellerait « coup d'État ». En effet, en 1967, sans avoir encore reçu l'approbation officielle de Rome, Malula décida d'organiser la cérémonie de premiers vœux pour la première génération de religieuses. Il invita pour l'événement le nonce apostolique au Congo à présider l'Eucharistie et prit soin d'écrire personnellement au pape Paul VI pour l'en informer.

Durant la célébration, les jeunes religieuses africaines apparurent habillées en pagne africain. Tout juste avant de prononcer les promesses, elles versèrent quelques gouttes de sang sur un linge. Ces deux gestes, encore inédits, firent grande sensation à Kinshasa et partout en Afrique, et provoquèrent une polémique autour de la personne et du projet de Malula. La polémique fut surtout alimentée par quelques congrégations étrangères opposées à son projet de fondation d'une congrégation au style de vie proche de la vie en Afrique. Mais par-delà la polémique, la célébration eut un tel retentissement que le nonce

⁷ Dans un premier temps Malula prit quelques contacts avec un évêque congolais d'origine belge qui avait fondé une congrégation congolaise formée des jeunes filles africaines. Il sollicita l'appui de cet évêque pour avoir une supérieure, mais cette tentative échoua. C'est alors qu'il se tourna vers quelques religieuses qui appartenaient à des congrégations étrangères et à deux laïques engagées belges installées à Kinshasa.

apostolique prit la défense de Malula, s'empresant de présenter un rapport élogieux à Rome. Surprise par la tournure des événements et mise devant un fait accompli, la Propagande ne put que reconnaître et autoriser la fondation de la nouvelle congrégation.

Que peut bien nous apprendre cette histoire entre Malula et Rome? Pour comprendre les refus successifs de la Congrégation pour la Propagation de la foi, il importe de se reporter au concile Vatican II. Le cardinal Agagianian, alors préfet de cette congrégation, n'est nul autre que celui-là même qui avait présidé la commission conciliaire des missions. Or les deux hommes, le cardinal Agagianian et Malula, ne s'appréciaient guère. À l'époque, Malula avait vivement critiqué la composition de cette commission dont quarante et un des cinquante-quatre membres et consultants provenaient de l'Europe, surtout de la curie romaine⁸. Aussi avait-il regretté que les évêques africains, « premiers intéressés »⁹, ne se soient « pas faits suffisamment entendre dans l'aula conciliaire au moment des discussions sur les missions »¹⁰

Plus qu'une crise entre un individu et une institution, cette saga nous révèle d'une part la crise dans laquelle l'Église catholique s'était renfermée, c'est-à-dire le divorce entre son dire et son agir. Par ailleurs la ténacité de Malula face aux refus successifs de Rome réside dans sa fidélité à ses choix et à ses convictions fondamentales. Il fait ainsi partie de ceux qui, dans l'Église, ont toujours considéré la communauté chrétienne comme le lieu par excellence de l'exercice de la liberté et de responsabilité, dégagé d'institutions encombrantes.

⁸ Voir ALBERIGO, Histoire du concile Vatican II 1959-1965. I. Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation, trad. de Étienne FOUILLOUX, Paris, Cerf, 1997, p. 214-222.

⁹ MALULA, « Brève déclaration sur le concile », dans *OCCM*, vol. 5, p. 159.

¹⁰ MALULA, « Brève déclaration sur le concile », p. 159.

ANNEXE E

CÉRÉMONIE DE LA PROFESSION RELIGIEUSE AVEC LE RITE DE LA GOUTTE DE SANG.

Source : MALULA, « Cérémonial de prise d'habit et profession religieuse, 1967 », dans *OCCM*, vol. 5, p. 92.

Le rite a lieu pendant l'offertoire.

1. *L'évêque s'assied devant l'autel*
2. *On appelle les novices, chacune par son nom et prénom.*

La novice répond : Me voici
3. *Les novices viennent donc se placer à genoux devant l'évêque.*
4. *L'évêque fait la monition suivante :*

Mes chères sœurs,

Vous allez aujourd'hui vous consacrer à Dieu. Vous comprenez très bien ce que comporte la consécration à Dieu dans la vie religieuse. D'une part, vous faites l'offrande de toute votre vie à Dieu et vous appartenez définitivement au Christ dans la charité, pour le service de son Église, d'autre part, vous acceptez librement de renoncer à l'amour humain en vue du mariage. C'est pourquoi vous allez maintenant offrir une goutte de votre sang sur le linge blanc. Ce linge maculé de votre sang pur, sera placé sur l'autel et restera définitivement pour symboliser l'offrande quotidienne de votre vie au service de la gloire de Dieu, notre Père, et des hommes, nos frères.

Au moment de la communion, vous boirez aussi le sang du Christ, très saint et pur. Ainsi le pacte d'amitié entre vous et le Christ est conclu. Que Dieu vous accorde de rester fidèle à cette amitié toute votre vie. Amen.

5. *Une à une, les novices se font piquer au bout d'un doigt pour faire sortir du sang ; elles viennent tacher le linge blanc placé sur les genoux de l'évêque (ou son remplaçant). Après, le linge est déployé devant l'assemblée. L'évêque, debout tourné vers le peuple chrétien, récite la prière suivante :*

Prions :

Dieu source de charité et de récompense, toi qui fais grandir ton Église en y faisant naître des nouvelles familles religieuses. Accorde à ta servante (tes servantes) ici présente(s) qui se consacrent à toi d'obtenir la vraie liberté des enfants de Dieu et d'avancer dans la voie de la charité parfaite. Par le Christ notre Seigneur. Amen.

6. *Le linge est placé sur l'autel. Les novices regagnent leur place. La messe continue.*

ANNEXE F

LA STRUCTURE DU RITE CONGOLAIS DE LA MESSE

Extrait du « Préambule », dans CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèse du Zaïre*, Kinshasa, Édition Secrétariat général, 1989, p. 75-77.

A. Ouverture de la célébration

Rôle de l'annonciateur

4. Avant même que commence la célébration, l'annonciateur ou le héraut, qui n'est de soi ni un religieux ni un prêtre, joue le rôle de précurseur: il annonce l'événement en renforçant la conscience de la communauté qui va célébrer. Pour ce faire, il utilise une formule de salutation qui suscite un mouvement de fraternité. Selon l'opportunité, il présente les ministres qui monteront à l'autel. Il invite ensuite les fidèles à se lever et les chanteurs à commencer le chant d'ouverture.

Entrée du célébrant et des ministres

5. La procession d'entrée, à la suite de la croix, comprend tous ceux qui exercent un ministère ou un service au cours de la célébration. Le diacre, ou à défaut un lecteur, porte l'Évangélaire; chaque ministre inférieur porte, dans la mesure du possible, l'instrument de son ministère.

Vénération de l'autel

6. Arrivés au sanctuaire, le ministre qui porte l'Évangélaire le dépose sur l'autel. Le prêtre se met près de l'autel, face au peuple. Les concélébrants et les autres ministres font de même. Tous ensemble, ils saluent l'autel, en faisant une inclination profonde, ou une gémulation, ou une prostration.

Le prêtre peut aussi se tenir debout au milieu de l'autel, face au peuple, les bras étendus en forme de V, puis il appuie son front sur l'autel. Il répète ce geste aux trois autres côtés de l'autel. Pendant ce temps, les concélébrants et les autres ministres restent profondément inclinés.

Salutation au peuple rassemblé

7. Le chant d'entrée achevé, le prêtre salue l'assemblée en lui manifestant la présence du Seigneur.

Il introduit ensuite brièvement le peuple à la

Mise en présence de Dieu

8. Pour approcher de l'Eucharistie, l'action sacrée par excellence, l'assemblée prend conscience de sa pauvreté en face de la présence de Dieu Tout-Puissant, source du salut. Dès le début de l'action sacrée, les vivants invoquent les saints, amis de Dieu, comme intercesseurs. La communion entre les chrétiens de la terre débouche dans la communauté avec les saints du ciel. Par là se réalise l'union au Christ, de qui découle toute grâce et la vie du peuple de Dieu. Dans la même perspective, se justifie l'invocation des ancêtres au cœur droit, qui sont, en vertu des mérites du Christ, en communion avec Dieu, de même que la liturgie romaine évoque depuis l'antiquité Abel le juste, Abraham, Melkisédek.

Chant d'acclamation

9. Le mouvement de mise en présence de Dieu culmine dans un chant où l'on reconnaît sa grandeur et sa bonté. Les jours où les rubriques le prévoient, c'est le *Gloria in excelsis*. Les autres jours, on prend un autre chant qui magnifie Dieu. Pendant ce chant, les fidèles peuvent esquisser des mouvements rythmiques en restant sur place. Le prêtre, ou un des concélébrants, ou le diacre, peut les exécuter avec les autres ministres autour de l'autel en l'encensant.

Prière d'ouverture

10. Le peuple s'unit à la prière dite par le prêtre, en tenant les mains levées et en la faisant sienne par l'acclamation Amen. Si la prière est chantée, le peuple chante la conclusion avec le prêtre.

B. Liturgie de la Parole

Les lectures bibliques

11. Avant chaque lecture, le lecteur ou la lectrice va s'incliner devant le prêtre assis à son

et les hommes. Il se présente comme la conclusion du rite de réconciliation, avant l'offrande du sacrifice eucharistique, selon la parole du Seigneur: "Va d'abord te réconcilier avec ton frère, et ensuite viens présenter ton offrande" (Mt 5, 24).

Ce rite peut prendre diverses formes d'expression selon les régions, par exemple: se laver les mains dans un même récipient en faisant ensuite le signe de la croix, aller serrer la main des frères et soeurs rassemblés.

La prière universelle

16. Après le geste de paix, la prière universelle doit signifier la fraternité des croyants et leur souci de voir le monde jouir de la paix.

Pendant la prière, là où l'on brûle l'encens dans un vase placé sur un trépied près de l'autel, un ministre peut répandre l'encens sur la braise, pour que la fumée de l'encens monte avec les prières du peuple saint (cf. Ap 8, 3-4).

C. Liturgie eucharistique

L'apport des dons

17. En venant à l'église, chacun apporte son offrande. L'apport des dons pour le sacrifice exprime l'amitié qui existe entre Dieu et les hommes, entre les membres de l'assemblée et leurs frères dans la foi.

Les dons sont déposés au fond de l'église. On y a aussi préparé sur une crédence le pain, le vin et l'eau pour l'Eucharistie.

Pendant le chant d'offertoire, des fidèles prennent les vases sacrés, la burette d'eau et les autres dons et s'avancent vers l'autel au rythme du chant, encadrés par des acolytes.

A l'entrée du sanctuaire, le prêtre vient à leur rencontre, accompagné des concélébrants et du diacre. Ceux qui apportent les dons les présentent au prêtre avec une parole qui exprime la provenance et la finalité des dons.

Le prêtre fait un geste de remerciement, reçoit les dons et les fait déposer par les ministres à l'endroit prévu. Il dépose sur l'autel seulement le pain et le vin.

La prière eucharistique

18. Pour signifier l'importance de cette prière, l'annonciateur demande le silence de l'assemblée.

Pour exprimer l'union de l'assemblée avec le prêtre qui parle en son nom, l'assemblée intervient par de brèves acclamations.

Les rites de communion

19. Après la prière du Seigneur (Notre Père), son embolisme dit par le prêtre et la doxologie dite par l'assemblée, a lieu le geste de la fraction du pain, pendant que le peuple chante: Agneau de Dieu.

D. Rite de conclusion

20. Pour donner la bénédiction finale, le prêtre trace le signe de croix. Il peut auparavant tenir les mains étendues sur l'assemblée en disant une formule plus solennelle.