

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

Église et bien-être partagé en Afrique.
Yaoundé, du 10-13 juillet 2019

n°
19

Jean-Patrick NKOLO ET Catherine CHEVALIER
(Dir.)

MIS EN LIGNE EN :

novembre 2020

**SOCIETE INTERNATIONALE DE
THEOLOGIE PRATIQUE**

**COLLOQUE RÉGIONAL AFRIQUE
2019**

**ÉGLISE ET BIEN-ÊTRE PARTAGÉ EN
AFRIQUE**

Yaoundé, du 10-13 juillet 2019

Table des matières

Table des matières.....	2
Introduction générale, par Jean Patrick NKOLO FANGA, président de la SITP et président du comité d'organisation du colloque	4
L'«Africanisation» d'églises réformées au Québec : un signe des temps qui interpelle l'hospitalité, par Martin BELLEROSE, Institut de Pastorale des Dominicains à Montréal.....	20
Les pratiques des Églises d'Afrique pour le bien-être commun. Le cas de Mgr Jean Zoa dans l'archidiocèse de Yaoundé-Cameroun, par Sœur Honorine NGONO, Université Catholique d'Afrique Centrale.....	32
Veiller au « bien-être » des agents pastoraux prêtres et laïcs : un service du « bien-être partagé » ? par Catherine CHEVALIER, Université Catholique de Louvain	46
L'engagement de l'Église catholique de la RD Congo sur la scène politique et au profit de la promotion sociale, de la justice et du bien-être du peuple congolais, par Félix ULABILAKO, Université Catholique de Louvain	59
L'apport du document conciliaire <i>Gaudium et spes</i> aux réflexions sur le développement et le bien-être de l'homme en Afrique, par Dieudonné MUSHIPU, Université de Fribourg	85
Le bien-être de la personne : au service du développement, par Fidèle FIFAME épouse HOUSSOU GANDONOU, Université Protestante d'Afrique de l'Ouest	104
Valeurs partagées et capital social-chrétien, par Michel LEBOMO OKALA, Université Protestante d'Afrique Centrale	114

L'Église africaine et les défis du bien-être partagé : Une pédagogie des enjeux par le croire, par Joseph BIYAGA III, Université Catholique d'Afrique Centrale	132
Conclusions générales par Catherine Chevalier, Université Catholique de Louvain	155

Introduction générale

Jean Patrick Nkolo Fanga¹

1. Question de départ, contexte, motivation et intérêt

Comment la théologie pratique pourrait-elle influencer la transformation dans une perspective chrétienne du continent africain ?

L'effectivité de la « violence » dans tous les aspects de la vie en société dans les pays d'Afrique a été identifiée comme l'un des défis majeurs à relever par les théologiens d'Afrique, mais également par les institutions ecclésiales du continent. Les querelles fratricides, l'exploitation anarchique des forêts ou des ressources minières, l'exode massif des jeunes vers l'Europe avec les drames qui s'en suivent, l'anarchie dans les thérapies proposées par les Églises, la mauvaise gouvernance généralisée à toutes les institutions y compris les Églises, les insultes et dénigrements dans la rhétorique politico-électorale, les drames familiaux, le déséquilibre dans les échanges internationaux, etc., constituent autant de maux qui freinent l'amélioration des conditions de vie des populations dont l'aspiration au bien-être prend en compte l'état physique, l'état psychologique et spirituel, les relations sociales, le contexte socio-économique et le rapport à l'environnement. Cette violence a été comprise comme une conséquence du sous-développement dans lequel se trouve la majorité des nations africaines. Nous nous sommes donc interrogés sur la pertinence d'un débat actuel sur les questions liées au développement. Par développement, nous entendons parler du processus qui conduirait les nations africaines à un bien-être partagé.

¹ Docteur en théologie de l'université protestante d'Afrique centrale, il est également Pasteur et directeur du département supérieur de l'Église presbytérienne camerounaise, enseignant de théologie pratique à la faculté de théologie évangélique de Bangui et à l'institut supérieur presbytérien Camille Chazeaud et Président de la société internationale de théologie pratique (2018-2020).

2. Contexte scientifique du colloque

L'Union africaine, dans son agenda pour 2063, s'est fixée comme but : « l'Afrique que nous voulons ». Son idéal d'une Afrique du futur est exprimé dans les propos suivants : « Les aspirations des peuples d'Afrique reflètent notre désir d'une prospérité et d'un bien-être partagé, d'une unité et d'une intégration, dans un continent de citoyens libres, et d'horizons élargis, où les femmes et les jeunes tous sexes confondus, réalisent tout leur potentiel, libérés de la peur, de la maladie et à l'abri du besoin »². Ces aspirations sont résumées en sept points : la prospérité fondée sur la croissance inclusive et le développement durable ; un continent intégré et uni sur le plan politique, dans une perspective panafricaniste et en vue de sa renaissance ; la bonne gouvernance, la démocratie et le respect des droits de l'Homme à l'ordre du jour ; la paix et la sécurité ; une forte identité et des valeurs éthiques partagées ; le développement axé sur les populations ; une Afrique agissant comme actrice et partenaire sur la scène mondiale.

Cette notion de bien-être, qui n'est pas encore « apprivoisée » par les réflexions théologiques en Afrique, a attiré notre attention, comme l'une des aspirations majeures des nations africaines. Il s'agit selon nous d'une alternative conceptuelle à la notion de développement, dépendante des organisations internationales et du monde de la finance, lesquels lui associent le contenu économique du profit au détriment de la défense des intérêts de l'être l'humain qui pourtant devrait être la finalité de tout discours.

Il y a eu dans le passé des réflexions qui ont cherché à donner au développement une dimension humaine et sociale. La dimension humaine du développement durable vise à assurer l'amélioration du bien-être humain ou son maintien. Celui-ci est déterminé par des caractéristiques personnelles (éducation, santé, libertés individuelles) ou collectives (cohésion sociale, niveau de répartition des richesses)³. Dans ce sens, l'Église Catholique a

² Agenda 2063, « Aspirations de l'Afrique pour 2063 » dans *L'Afrique que nous voulons*, Commission de l'Union africaine, avril 2015, p. 2.

³ Bruno BOIDIN, « Développement humain, développement durable et "pays en développement" : comment articuler et mesurer les différentes dimensions ? », dans

élaboré à partir de 1960 une doctrine sociale orientée vers la question du développement⁴, formulée officiellement dès 1967 dans l'encyclique de Paul VI *Populorum progressio*. Elle a pour finalité de donner une conception religieuse du développement qui avec les différentes évolutions conceptuelles, s'éloignera progressivement du modèle de prospérité économique et technique des pays⁵. Cette approche chrétienne de la notion de développement manifeste le désir de rapprocher les théories du développement de la volonté de Dieu pour l'humanité. Elle promeut la dignité de l'être humain, faisant ainsi passer le libéralisme économique au second plan. Le développement dans cette perspective, est un devoir de glorification envers Dieu et de respect de la création suivant les instructions du livre biblique de la Genèse.

La déclaration finale du congrès pour l'évangélisation mondiale à Lausanne en 1974 avait affirmé que l'évangélisation et l'engagement politique font partie du devoir du chrétien⁶. Dans la déclaration du Cap en 2010, cette implication sociopolitique du témoignage chrétien est réitérée par les théologiens protestants évangéliques.

Ces différents développements sur la nécessité de penser le développement en lien avec l'épanouissement et la dignité de la personne humaine nous ont convaincus que le thème du développement était suffisamment exploité pour que nous nous focalisions sur sa finalité à savoir le bien-être. De quel bien-être parlons-nous ?

Développement durable et territoires (online), Dossier 3/2004, www.journals.openedition.org/developpement-durable/1120 (01/10/18).

⁴ Ludovic BERTINA, « La doctrine catholique du développement humain intégral et son influence sur la communauté internationale du développement », dans *International development policy/Revue internationale de politique de développement*, 4/2013, p. 141-154.

⁵ Ibidem.

⁶ « Déclaration de Lausanne (1974) », dans *Perspectives missionnaires* 2, 1981, p. 66-75, www.lausanne.org/fr, (1/10/2018).

3. Définition et explication des termes

Il nous paraît important de définir notre conception des termes bien-être et Église dans le contexte de l'Afrique subsaharienne.

3.1 Bien-être

Plusieurs chercheurs à l'instar de Samuel Thirion⁷ font état de ce que l'on ne peut plus aujourd'hui associer de manière automatique croissance économique et bien-être social. En effet, il a été observé que l'augmentation du PIB va souvent de pair avec une régression ou stagnation d'indicateurs subjectifs du bien-être des populations. Selon lui, le bien-être est « l'expression de la satisfaction à laquelle aspire tout être humain »⁸. La cohésion sociale est la capacité de la société à assurer le bien-être de tous et d'éviter les disparités ce qui implique une coresponsabilité des parties prenantes de la société. Toute activité humaine est consommatrice de biens et génératrice de bien-être ou de mal-être. Ainsi pour définir le bien-être il faut tenir compte des éléments suivants :

- Le bien-être est un concept subjectif, mais mesurable. Il appartient à chaque sujet de le définir et de l'apprécier. Ce bien-être est mesurable si l'on dispose d'indicateurs objectifs.⁹
- Le bien-être est subjectif, mais raisonnable. L'appréciation du bien-être par un individu se fait sous la régulation de la raison en se fiant à son histoire, à son contexte ou à des indicateurs sociaux acceptés par la personne concernée.
- Le bien-être doit être l'objectif d'une société et de ce fait, il devrait être la résultante d'un débat démocratique.

⁷ Samuel THIRION, « Définir et mesurer le bien-être et le progrès avec les citoyens », dans *le bien-être pour tous. Concepts et outils de la cohésion sociale, tendances de la cohésion sociale No 20*, Strasbourg, Éditions du conseil de l'Europe, 2008, p. 35-80.

⁸ Ibidem, p.35

⁹ Ibidem, p.49

Le bien-être est un objectif défini dans une approche raisonnée à deux niveaux : individuel et interactif entre les sujets d'une même communauté. Si le bien-être peut ainsi varier en fonction des territoires où des institutions, sept à dix variables reviennent régulièrement. On peut considérer ces variables comme indicateurs universels du bien-être social : le cadre de vie, l'accès aux moyens de vie, les relations avec les institutions publiques, les relations humaines, l'équilibre personnel, les équilibres sociaux, la participation et l'engagement des citoyens et le sentiment de bien-être. L'effectivité du bien-être ne se trouve pas seulement dans les résultats, mais surtout dans le processus correspondant. Ce qui implique une gouvernance plus associative capable de créer des ponts entre acteurs, institutions et citoyens, mais aussi entre secteurs.

Selon Jean-Luc Dubois¹⁰, la croissance mondiale implique de nouveaux acteurs avec des espoirs de bien-être, mais également la réalité du coût de cette perspective. Il y a la pollution qui est une conséquence des déchets domestiques et industriels, la réduction de la pauvreté avec l'accroissement des inégalités, de la précarité et de l'exclusion sociale et enfin un mal-être lié à l'obligation de réussite. Comment à la fois lutter contre le mal-être des individus, protéger l'environnement et réduire les inégalités ?

Le bien-être est la résultante d'une longue tradition philosophique que les économistes modernes ont réduite à la gestion optimale des biens et services qui se dégagent de l'équilibre des marchés d'où l'invitation à distinguer bonheur philosophique et bien-être économique. Dans la vision philosophique du bonheur il y a deux écoles de pensées antagonistes :

- L'école hédoniste postule que le plaisir est source de bonheur. La variante épicurienne de ce courant affirme que le bonheur est l'équilibre réfléchi entre une dimension positive issue du plaisir et une dimension négative issue de la souffrance¹¹. Cette école

¹⁰ Jean Luis DUBOIS, « Comprendre le bien-être pour l'assurer de manière équitable », dans *le bien-être pour tous. Concepts et outils de la cohésion sociale, tendances de la cohésion sociale*, n° 20, Strasbourg, Éditions du conseil de l'Europe, 2009, p. 81-100.

¹¹ Ibidem, p.83.

philosophique influence à la fois la philosophie utilitariste et la pensée de l'économie moderne.

- L'école eudémoniste qui privilégie plutôt intérêt personnel ou social comme source de bonheur en se référant à des valeurs éthiques comme la prudence et la générosité. Le bonheur est l'aboutissement d'une construction personnelle réfléchie.

Le bien-être économique est la gestion équilibrée de biens et de services matériels consommés ou accumulés sous forme de capital¹². Il s'agit de l'allocation de ressources disponibles face aux contraintes techniques et comportements sociaux. La vision utilitariste trouve sa justification dans les théories de l'équilibre général et l'économie du bien-être. La théorie de l'équilibre général postule qu'une augmentation de la production implique un système unique de prix et de quantités, un équilibre entre l'offre et la demande sur les marchés, la satisfaction des agents économiques et une production technique plus efficiente. La vision de la vie bonne met l'accent sur les réalisations des personnes en termes de conditions de vie, comportements et accomplissements qui en résultent¹³. La vision psychologique du bien-être peut être interprétée à partir du courant humaniste de la psychologie qui postule la capacité des personnes à donner du sens à leur vie par l'interactivité des relations sociales, la référence à un certain nombre de valeurs et de connaissances ainsi que la capacité personnelle ou collective d'action. Ainsi le bonheur est la résultante d'une combinaison ou la quête de bien-être économique et du sens donné au bien-être c'est-à-dire la capacité d'action des personnes.

3.2 Églises d'Afrique

¹² Ibidem, p.85

¹³ Ibidem, p.87.

Nous prenons en compte la diversité de la famille chrétienne en Afrique¹⁴ : Églises issues des missions catholiques romaine et protestante, Églises africaines issues de l'inculturation de l'Évangile avec des prophètes noirs et Églises issues de la mouvance pentecôtiste.

Le contexte de l'Afrique est caractérisé aujourd'hui par¹⁵ : un pourcentage de chrétiens évalué en 2010 à 47,9%, une population jeune (45%), une quête identitaire, l'influence des religions traditionnelles, les conflits religieux, les luttes intertribales, l'exploitation coloniale, l'exode rural, l'urbanisation galopante, les migrations, les injustices, la corruption, etc.

Au cours de la Session de doctorat des ministères à Bangui en septembre 2018, session qui a regroupé vingt pasteurs titulaires d'une maîtrise ou d'un Master et inscrit au programme de doctorat professionnel (DMin), la première séance du séminaire sur le ministère pastoral a été réalisée à travers des focus group. Les participants étaient réunis en fonction de leur appartenance confessionnelle. Six groupes ont ainsi été constitués en tenant compte de diverses informations sur les familles ecclésiales en Afrique¹⁶.

Après cette mise en commun, nous nous sommes efforcés de classer les informations collectées de manière à avoir des catégories thématiques que nous pourrions interpréter par la suite selon l'approche de l'analyse du discours¹⁷.

¹⁴ Dorier-APPRILL E., « Le pluralisme chrétien en Afrique subsaharienne » in *Le Christianisme dans le monde*, Questions Internationales, Paris, La Documentation française, n° 29, janvier-février 2008.

¹⁵ Ibidem, p. 24-25. Voir aussi Fohle LYGUNDALI-M, « L'Afrique milliardaire, les Églises, les peuples non atteints et la société africaine », dans Hannès WIHER (dir.), *L'Afrique d'aujourd'hui et les Églises. Quels défis ?*, Carlisle, Langham Global library, 2017, p. 69-98.

¹⁶ Les informations pour la classification ont été tirées de celles fournies par le site internet du conseil œcuménique des Églises <https://www.oikoumene.org/fr/familles-d-eglises>

¹⁷ Étienne GRIEU, « Méthodes biographiques et théologie pratique », dans *Didaskalia* XXXIX (2009)2, p. 125-143.

Les informations collectées à l'issue des travaux en groupe nous ont permis de faire les constats suivants :

- Trois défis majeurs sont revenus de manière récurrente à savoir : la collaboration (entre pasteur et avec les autres membres de l'Église), la prise en charge financière du pasteur et la prise en compte des réalités culturelles et socio-économiques dans la pastorale.
- Le défi de la modernité et de l'utilisation des nouvelles technologies n'a été évoqué que par le groupe des Églises évangéliques qui semblent être encore dans une tendance conservatrice. On pourrait lui associer le niveau élevé de culture générale exigé au pasteur.
- La question de la lutte contre les forces surnaturelles du mal a été évoquée spécifiquement par les Églises d'initiative africaine comme l'un des défis majeurs. Ces Églises mettent l'accent sur la lutte contre les forces du mal dans leur théologie et leurs pratiques. Cette lutte contre les forces occultes est une réalité en Afrique, même si les autres Églises ne l'ont pas citée de manière claire. À travers les défis du syncrétisme et de la prise en charge pastorale des pratiques culturelles, il y a de manière implicite le souci de préserver les chrétiens de la peur de subir l'action des forces occultes.
- La formation initiale, la spiritualité et le renforcement des capacités sont les éléments qui devraient permettre à l'étudiant diplômé en théologie de faire face à ces défis une fois sur le terrain. La formation initiale de l'avis des groupes d'Églises semble incomplète. En tous cas, elle devrait être associée à d'autres éléments en rapport avec les réalités du terrain.

Les défis signalés sont étroitement liés aux contextes socio-économique et politique du continent. Raison pour laquelle, tous les types d'Églises sont impactés par des mêmes défis qui se manifestent différemment. La précarité dans laquelle vivent les populations du continent pourrait expliquer les difficultés de prise en charge financière dans certaines Églises. De plus, depuis les années 90, l'avènement du multipartisme et la démocratie à l'occidentale ont modifié le rapport à l'autorité et donc fragilisent la collaboration. La culture des peuples d'Afrique favorise la recherche du

consensus à travers la palabre, alors que la démocratie par la pratique du vote peut opposer vainqueurs et perdants. La liberté d'expression se confond souvent au libertinage, à l'anarchie et au chaos surtout lorsqu'elle ne recherche pas le consensus.

Adeyemo distingue trois facteurs de l'identité africaine¹⁸ que sont le passé historique (colonisation et histoire missionnaire), l'héritage culturel (liens culturels) et la manière de vivre l'actualité (conditions similaires en politique, économie et société, même s'il y a des spécificités locales. Servitude, exploitations diverses, conflits politiques, etc.). Plusieurs théologiens africains (Adeyemo, Mbiti et Idowu)¹⁹ pensent que l'héritage culturel des peuples d'Afrique comporte quelques points communs : l'unicité de l'esprit et de la matière, la réalité des êtres spirituels, l'organisation hiérarchique des esprits et l'interaction entre les êtres humains et les êtres spirituels. Tite Tiéno a exprimé des réserves sur cette question, toutefois, il a identifié quatre éléments qui reflètent selon lui l'identité africaine : une même compréhension du rapport entre une cause et son effet, une même conception de l'espace et du temps, l'étroite relation entre la connaissance et la pratique et l'importance de la communauté²⁰. Les théologiens africains circonscrivent le cadre géographique à la région du continent au sud du Sahara. L'Afrique du nord étant dominée par la culture Berbère, l'Islam et la couleur de la peau²¹.

Les Églises d'Afrique peuvent être présentées ainsi²² :

¹⁸ Tokumboh ADEYEMO, « Towards an Evangelical African Theology », dans *Evangelical review of theology* 7/1, 1983, p.146-147.

¹⁹ Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000)*, Charols, Éditions Excelsis, 2015, p.19.

²⁰ Tite TIÉNOU, « Christianity and african culture. A review » *Evangelical review of theology* 3/2, 1979, p. 200.

²¹ D. KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000)*, p. 21.

²² Sébastien FATH et Cédric MAYRARGUE, « Les nouveaux christianismes en Afrique Introduction thématique » dans *Afrique contemporaine*, 2014/4 n° 252 pages 13 à 26, p. 15-16.

- *les mouvements évangéliques. L'évangélisme, ou « protestantisme évangélique », se caractérise en principe par quatre éléments distinctifs, spécifiés pour la première fois par l'historien britannique David Bebbington : né en terreau chrétien protestant, il conjugue dynamique militante (activisme prosélyte), conversion (on ne naît pas chrétien, on le devient), rapport direct et normatif à la Bible (biblicisme) et conception exclusiviste du salut qui ressasse le récit de Jésus-Christ crucifié et ressuscité (crucicentrisme). Elle se subdivise en deux tendances : une mouvance plutôt « piétiste/orthodoxe », qui insiste sur la vie pieuse et la fidélité doctrinale ; et une orientation « charismatique/pentecôtiste », centrée sur l'efficacité de l'agir divin au travers des guérisons et manifestations miraculeuses du Saint-Esprit. Cette option spirito-centrée met l'accent sur l'amélioration du quotidien. C'est cette dernière tendance que l'on retrouve majoritairement au sein de l'évangélisme africain. À l'échelle de l'ensemble du continent, on compterait aujourd'hui environ 165 millions d'évangéliques et pentecôtistes. Ce type d'estimation est à prendre avec beaucoup de précautions, mais donne tout de même une idée de l'ampleur du phénomène.*
- *Les Églises indépendantes, afro chrétiennes, de mouvements de type prophétique ou guérisseur. Les Harristes en Côte d'Ivoire, les Kimbanguistes au Congo, le Christianisme céleste au Bénin, les Tokoïstes (Angola), sont représentatifs de cette offre religieuse chrétienne portée « par les Africains, pour les Africains », qui sort des classifications traditionnelles héritées de l'histoire du christianisme en Europe (protestantisme, catholicisme)²³. Les Églises d'initiative africaine continuent de s'atteler tant bien que mal à cette tâche. Quatre traits majeurs caractérisent leur doctrine²⁴ : protestation en vue d'une quête identitaire, ethnocentrisme, attente d'un nouvel ordre social et guérison comme restauration dans tous les aspects de*

²³ Cf. les articles d'André MARY au sujet du prophétisme africain et des églises indépendantes africaines sur <https://www.ird.fr/reli-trans/>

²⁴ Jimi ZACKA, *Traits majeurs de la théologie africaine : faits, écueils et attentes*, conférence à la faculté de théologie de Montpellier, 2012, www.tephila.blogspot.com, (23/11/ 2018).

la vie matérielle par expulsion des forces du mal dans la vie du croyant. Leurs pratiques sont considérées comme du syncrétisme par certains observateurs de l'activité des Églises.

- *Les Églises issues des entreprises missionnaires occidentales : l'Église catholique et les différentes Églises protestantes. En effet, ces Églises ne sont pas en déclin sur le continent africain et sont travaillées par de nouvelles dynamiques de pluralisation interne, qui se traduisent, par exemple, par l'émergence de communautés nouvelles ou des réorientations théologiques. C'est le cas au sein de l'Église catholique avec la présence de la Communauté Sant'Egidio ou, dans un registre différent, le développement parfois spectaculaire des mouvements du renouveau charismatique, qui proposent dans de très nombreux pays une religiosité relativement proche de celle des groupes pentecôtistes.*

3.3 Églises et bien-être partagé en Afrique quelles relations ?

La définition de l'OMS présente le bien-être comme synonyme ou indicateur de la santé. « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »²⁵. Comme le dit Georges Seignier « la définition de la santé dépend finalement du sens qu'on donne à la vie »²⁶. Dans le contexte influencé par la culture occidentale, la maladie se définit par la localisation du mal et la recherche des entrées et sorties d'éléments dans le corps humain. La maladie est alors conçue comme ayant des aspects objectifs (mesurables de manière rationnelle comme la fièvre, l'augmentation du taux de globules rouges, la diminution de calcium, etc.) et des aspects subjectifs (douleur, mal-être, etc.) qui dans la plupart des cas peuvent être vérifiés de manière

²⁵ Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé, New York, 19-22 juin 1946; signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 États. 1946; (Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé, n°. 2, p. 100) et entré en vigueur le 7 avril 1948.

²⁶ Georges SEIGNIER, *La guérison dans la mission de l'Église jalons pour la réflexion*, Paris, Éditions SOS, 1980.

objective. Certaines maladies et leur processus thérapeutique sont liés à la compréhension culturelle qu'on en fait. Comme le dira d'ailleurs Jean Benoist, médecin et anthropologue : « La source issue de la nappe profonde de nos douleurs et de nos angoisses, est commune à la quête de soin et à la prière, aux médecines et aux religions, et elle les irrigue du sacré qu'elle a puisé dans les profondeurs »²⁷. Cette perception de la maladie est compatible avec l'approche complexe que prône le Dr Benjamin Alexandre Nkoum²⁸. Selon lui, il ne faudrait pas être réductionniste ou englobant dans la prise en charge de la souffrance humaine. Il faut tenir compte de tout ce qui environne et influence la personne qui souffre.

Les peuples d'Afrique noire considèrent plutôt la maladie comme un trouble de l'équilibre soit en l'Homme lui-même, soit avec son environnement. Dans le contexte de la culture des peuples d'Afrique noire, la santé est un état de bien-être global opposé à la maladie. Chez les *Beti*²⁹ par exemple, la maladie peut être désignée par *okoan* qui indique l'état d'une personne affectée par un mal ayant investi tout ou une partie de son être, mais aussi de ses relations sociales, de ses biens, de ses activités et de ses projets. La santé dans le même contexte est plutôt traduite par *mvoêê*, un terme qui désigne la paix, la quiétude, l'harmonie, le bien-être, l'absence de troubles. Il est possible de parler de santé du corps *mvoê ya minson* et de santé de l'esprit *mvoê ya nsisim*. Très souvent pour s'enquérir de l'état de santé d'un malade, on lui demande comment il « ressent son corps » : *wa wotan nyol aya ?*

Des perturbations dans le rythme normal des activités quotidiennes, la récurrence de l'échec, la sensation de « mal-être » ou simplement le retard dans les réalisations font partie de ce que l'on considère dans la culture africaine comme « maladie » à traiter. Cet état est considéré comme le reflet

²⁷ Jean BENOIST, « La maladie entre nature et mystère » dans Raymond Massé et Jean Benoist (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, 2002, p. 477-489.

²⁸ Benjamin Alexandre NKOUM, « La science médicale au défi de la croyance à la sorcellerie en Afrique », dans Paul BITJICK LIKENG (dir.), *Religion, rationalité et croyances à la sorcellerie en Afrique. Défis théologiques et pastoraux, revue trimestrielle numéro 4, mai 2017*, faculté de théologie, institut catholique de Yaoundé, p. 243-260.

²⁹ Régions Centre et Sud du Cameroun.

d'une défaillance naturelle, d'un défaut de résistance ou d'une faiblesse par rapport à une agression externe ou à un acte socialement répréhensible de l'individu malade, la vie étant généralement considérée comme une victoire permanente sur le mal.

Plusieurs sociologues ne croient pas à la réalité des puissances maléfiques. En s'appuyant sur l'absence de termes génériques dans les langues locales pour désigner la sorcellerie, le Pr Abé a écrit ceci : « en tant que phénomène, la sorcellerie n'existe pas en tant que tel »³⁰. Or dans son argumentaire, il fait le constat selon lequel, « dans l'imaginaire le sorcier refuse le changement social et l'innovation »³¹. Il a relaté des faits réels qui tournaient autour de la destruction des transformateurs mis à disposition de la société distributrice de l'énergie électrique dans une localité de l'Est du Cameroun en 2014³². En effet, devant les destructions récurrentes du matériel de cette société empêchant ainsi l'alimentation électrique de la zone de Moloundou, le sous-préfet et le chef traditionnel de la localité ont organisé une assise publique dans le but de trouver une solution à cette crise. Des sorcières pointées du doigt ont avoué leur forfait et réclamé une contrepartie pour « libérer » de leur emprise le matériel de fourniture de l'énergie électrique. Selon elles, l'électricité empêcherait leurs activités nocturnes... Cet exemple tiré de faits réels montre que même si pour les scientifiques la sorcellerie est superstition et construction de l'imaginaire, elle est bien présente dans les faits et la réalité des sociétés africaines. De ce fait, son existence influence les pratiques d'Églises.

Le bien-être en Afrique devrait donc prendre en compte les aspects socio-économiques, mais également spirituels de l'existence des individus et des communautés.

³⁰ Claude ABE, « L'impact de la croyance à la sorcellerie dans la vision socio-économique et politique en Afrique subsaharienne : travail de l'imagination et objectivation de la violence sur les trajectoires de la modernité en postcolonie », dans Paul BITJICK LIKENG (dir.), *Religion, rationalité et croyances à la sorcellerie en Afrique. Défis théologiques et pastoraux*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2017 p.35.

³¹ Ibidem, p.49.

³² Ibidem, p.49-52

Plusieurs théologiens ont régulièrement constaté l'inefficacité des discours théologiques dans la transformation du continent, mais aussi dans l'expression d'une foi authentiquement africaine. La théologie de l'incarnation est née du constat des insuffisances de la théologie de l'adaptation. On se plaignait alors, « d'adapter l'adaptation de l'adaptation ». La perspective était de donner un visage africain au christianisme en prenant en compte les éléments de la culture et des réalités africaines. On a parlé plus tard de théologie de l'inculturation ou de contextualisation. La théologie de la libération historique, s'inspirant des courants similaires en Amérique latine est née de la volonté de faire une théologie qui rende l'Évangile concret pour les peuples d'Afrique. Il s'agissait de dire Dieu à des personnes en fonction des réalités sociopolitiques de leur contexte. La théologie de la reconstruction est partie du constat de l'échec des courants théologiques de la libération. Elle plaide pour la renaissance des nations africaines par une réinvention de l'imaginaire missionnaire. On lui a reproché son faible ancrage biblique. Le concept de la théologie de la libération holistique part du constat de l'échec des théologies de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction. Cette approche insiste sur les pratiques thérapeutiques des Églises d'Afrique. Il faudrait une théologie qui investit dans des actions transformatrices des réalités moroses du continent. Gabriel Tchonang a reproché à tous ces courants théologiques, une faible exégèse du titre de Sauveur du Christ. Il a suggéré un approfondissement des phénomènes de la « croix-mort-résurrection-glorification du Christ ». Selon lui, il faudrait aller au-delà d'une perspective temporelle du salut, pour intégrer l'espérance chrétienne. Ces différentes évolutions dans le discours reflètent davantage une distance entre les communautés ecclésiales et la théologie dite universitaire. Pour que la théologie africaine soit véritablement incarnée comme le souhaitent la plupart de ses promoteurs, il faudrait qu'elle soit réconciliée avec les peuples qui sont concernés. La réflexion théologique devrait privilégier la prise en compte des différents contextes de l'Afrique pour être pertinente. La culture des peuples d'Afrique allie le discours à l'action et le temporel au spirituel. Une théologie pertinente en Afrique devrait également être bâtie selon cette perspective³³. Il

³³ *Du conformisme à l'indépendance. Le Colloque de Dar-es-Salam*, Paris, Harmattan, 1977, p. 255.

s'agit d'une théologie qui débouche sur des pratiques sans trahir la Bible interprétée à la lumière de l'œuvre salvifique de Jésus-Christ³⁴.

Avec la profusion de discours théologiques dont nous avons parlé précédemment, notre avis est qu'il se pose davantage la question des actions d'Églises pertinentes pour annoncer le salut dans le contexte des peuples d'Afrique. Tous ces auteurs et bien d'autres posent le problème d'une théologie authentiquement africaine en paroles et en actes. Les théologiens africains s'accordent pourtant pour reconnaître que l'un des points communs à tous les peuples du continent c'est l'unicité du spirituel et du temporel dans la vision du monde.

4. Problématique

Ainsi, à la suite de l'Union Africaine, les théologiens d'Afrique devraient se poser cette question : quelle est l'Afrique que Dieu veut pour nous ? Une réponse anticipée à la lumière de l'Écriture et des différents développements de la théologie en Afrique serait : Dieu veut une Afrique où le bien-être est partagé par tous.

La théologie développée par des Africains a régulièrement été marquée par une tendance vers la prise en compte des réalités du continent en vue d'une formulation de propositions de solutions « évangéliques ». Le colloque régional 2019 de la SITP s'inscrit dans cette perspective. Il est question de réfléchir, mais surtout d'envisager les pratiques d'Églises qui aident l'Afrique et les Africains à « AGIR » pour rendre le bien-être concret sur le continent.

Trois axes constituent le socle de notre réflexion :

1. Axe socio-économique³⁵ : quelle est la situation socio- économique actuelle des pays d'Afrique ? Quels sont les critères et les exigences du

³⁴ Tite TIÉNOU, *Tâche théologique de l'Église en Afrique*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 2ème impression, 1986, p. 29.

³⁵ Cet axe a été développé par le professeur Célestin TAGOU (Université Protestante d'Afrique Centrale) dans sa conférence sur « l'évaluation des théories économiques de développement et de bien-être pour les nations africaines » et par le professeur Jean

développement des pays d'Afrique ? Quel est le poids sociologique des Églises et quel est leur impact sur les populations d'Afrique ?

2. Axe pratique : quelles sont les initiatives déjà engagées par les Églises d'Afrique ou d'ailleurs pour le développement ou le bien-être commun et quelle évaluation pourrait-on en faire ? Quelles pratiques d'Églises pour quelle société en vue du bien-être partagé ? Comment est-ce que les Églises d'Afrique pourraient-elle influencer les gouvernants et les autres acteurs de la société pour rendre concret le bien-être partagé ?

3. Axe fondamental : quel est le rapport de l'Église au bien-être d'une nation ? Que peuvent apporter les théologiens d'Afrique au bien-être de l'Afrique ? Quels sont les référents théologiques et bibliques d'une réflexion sur la question ?

Terminons en remerciant le comité d'organisation qui a enduré tous les sacrifices et donné le meilleur d'eux-mêmes pour l'organisation et la réussite du présent colloque ; il est composé de Moïse Lindjeck, Honorine Ngono, Salomon Ndeumen, Hippolyte Tayo, Benjamin Maemble, Jacques Duclair Sap, Albert-Pascal Ngock, Ornella Moussounga, Hervé Djilo Kuate, Martin Eko Nne, Jean-Jacques Bioh, Cyprien Mbassi et votre serviteur. Remercions également Manassé Aboya Endong, le représentant personnel du Ministre d'État, Ministre de l'Enseignement Supérieur, pour son allocution d'ouverture, ainsi que toutes les personnes qui nous ont honoré de leur présence, en particulier pour l'animation des temps de prière.

Emmanuel PONDJ (Université de Yaoundé II) dans sa conférence sur « *l'évaluation des théories politiques de développement et de bien-être des pays africains* ». Elles ne sont pas reprises dans le présent cahier.

L'«Africanisation» d'églises réformées au Québec : un signe des temps qui interpelle l'hospitalité

Martin Bellerose¹

Introduction

Dans les dernières années, nous avons observé une « africanisation »² d'églises de tendances réformées au Québec et par le fait même une francisation de celles-ci. Cette transformation du paysage ecclésial réformé québécois interpelle une pratique de l'hospitalité qui sort du cadre actuel du binôme accueillant/ accueilli. Dans le présent texte nous voulons jeter un œil sur une expérience particulière, celle de Town of Mount Royal Presbyterian Church (TMRPC) et voir comment cette église en reconstruction s'est érigée grâce à des dynamiques d'hospitalité. Cela impliquera une compréhension renouvelée de l'hospitalité à la lumière des **E**critures.

Nous ferons, dans un premier temps, un très bref survol du contexte québécois en pointant quelques faits pouvant contribuer à une compréhension adéquate du phénomène d'« africanisation » observé dans certaines églises réformées. Dans un deuxième temps, nous explorerons une possible compréhension renouvelée de l'hospitalité à partir de l'acceptation accordée au terme *philoxénia* dans 1Pierre 4,9. Ensuite, nous étudierons le cas spécifique de TMRPC en soulignant certaines similitudes avec l'édification d'une communauté ecclésiale « idéale » décrite en 1P 4,7-11 où l'hospitalité est placée au centre de l'idéal communautaire chrétien. Nous terminerons par

¹ Professeur et directeur de l'Institut de pastorale du Collège universitaire dominicain à Montréal. Docteur (Ph.D) en théologie de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogota, Colombie).

² Par « africanisation » des églises nous entendons une présence grandissante de personnes originaires d'Afrique dans les églises. Nous observons aussi une africanisation d'églises catholiques et évangéliques /pentecôtistes mais cela ne représente pas une francisation parce qu'elles sont généralement déjà francophones.

quelques conclusions pouvant contribuer à une compréhension renouvelée d'une action pastorale qui, par le truchement de dynamiques hospitalières, participe de manière significative au bien-être de l'Église de Christ par le bien-être relationnel d'une communauté ecclésiale locale réformée au Québec.

1. Le contexte Québécois : Influence protestante et africanité

Dans ce qui suit, nous tracerons une esquisse à très gros traits du contexte québécois en pointant des éléments très généraux et des aspects de son histoire religieuse qui ne sont pas habituellement évoqués. Le but escompté de cette contextualisation est tout simplement d'éclairer notre propos.

On reconnaît généralement le Québec comme étant « traditionnellement » catholique, du moins en ce qui concerne sa population considérée comme d'origine « française ». Il serait en réalité plus juste de parler de l'immigration européenne au temps de l'occupation française. Certaines études surprennent. Entre 1626 et 1700, 16.8% des migrants en provenance de La Rochelle étaient huguenots. Au total en Nouvelle-France, de 31 300 migrants de toutes origines, et pas seulement française, 1825 soit 5.8% étaient protestants³. Il reste qu'avec la colonisation britannique, une identité de canadien-français-catholique s'est répandue en contraste avec le nouvel occupant.

Les années 1960 ont été celles de la Révolution tranquille⁴, marquée par la laïcisation de la société et de l'État, l'émergence du mouvement de libération

³ Robert LARIN, *Brève histoire des protestants en Nouvelle France et au Québec (XVIe-XIXe siècles)*, Saint-Alphonse-de-Granby, Les éditions de la paix, 1998, p.136-137.

⁴ Ce qui est connu comme « La révolution tranquille » au Québec, s'étend du début de la décennie des années soixante jusqu'au début de la deuxième moitié de celle-ci. Elle couvre deux mandats législatifs d'un gouvernement du Parti Libéral du Québec dirigé par le premier ministre Jean Lesage (1960-66). Ce gouvernement a été caractérisé par une série de réformes d'État dont la nationalisation de l'électricité, une réforme éducative développant massivement les écoles publiques, l'universalisation de l'accès aux soins de santé. En même temps un « réveil » politique a provoqué un mouvement de libération nationale dans la foulée des indépendances récentes sur le continent africain. Cette période correspond à la fois à un

du Québec qui s'inscrivait de manière plus ou moins consciente à la suite des différents mouvements de libération qui ont provoqué la naissance d'États indépendants surtout sur le continent Africain. L'identité afro-descendante a eu son influence dans le développement des luttes de libération au Québec. Dans les milieux intellectuels, l'influence des Senghor, Lumumba, Fanon et Césaire se fait sentir. La publication d'un ouvrage important de Pierre Vallières, publié à la fin des années soixante, *Les « nègres blancs » d'Amérique*⁵ sur la condition québécoise, constitue à la fois un point culminant et un point de départ du discours indépendantiste et anticolonialiste au Québec.

Aussi, des immigrations afro-descendantes ont joué un rôle fondamental dans la configuration du Québec moderne par leur influence sur le développement de Montréal, sa métropole. Pensons à l'immigration Haïtienne et à l'immigration afro-états-unienne durant les années qui ont suivies la guerre civile aux États-Unis.

Les influences protestantes d'une part et afro-descendantes d'autre part, sont beaucoup plus vastes et complexes que ce que nous venons d'évoquer. Il reste qu'aujourd'hui, un Québécois⁶ qui s'identifie à la « foi Réformée » pour pratiquer dans « son pays » et dans « sa langue » doit pratiquer dans une église « africaine ». Dans cette perspective, l'histoire du protestantisme francophone et celle des influences afro-descendantes au Québec doivent être reconsidérées afin de saisir la suite des choses sur le plan religieux.

D'autre part, l'OIF annonçait qu'en 2050, 85% des francophones dans le monde seront africains⁷. La réalité reflétée par ces chiffres laisse entrevoir non seulement la possibilité de la survie d'une culture francophone au Québec, mais plutôt l'émancipation de cette culture grâce à l'apport de

début de perte d'influence de l'Église catholique institutionnelle dans la société et aussi à au début d'une chute incessante depuis de l'assistance à la messe dominicale.

⁵ Pierre VALLIERES, *Nègre blanc d'Amérique*, Montréal, Parti Pris, 1968.

⁶ Est Québécois ici celui qui s'identifie comme tel. Peu importe son origine, sa religion ou sa couleur de peau.

⁷ <https://www.europe1.fr/societe/quelle-place-dans-le-monde-pour-la-langue-francaise-en-2050-3604640> (16/04/2020).

communautés immigrantes venues d’Afrique. De plus, cette immigration est croyante et pratiquante, elle est à même – aussi bizarre que cela puisse paraître – de connecter un peuple avec ses racines qui, il n’y a qu’une soixantaine d’années à peine, se définissait par sa langue et sa foi.

2. Hospitalité : comme Amour, dynamique et bien-être

Dans le cas qui nous occupe, nous ne pouvons limiter notre compréhension de l’hospitalité comme étant un simple accueil, il faut plutôt y voir un ensemble d’éléments provoquant une dynamique « hospitalière ». D’abord, ce que nous comprenons ici comme « hospitalité » traduit le terme grec « *philoxénia* » « Amour pour l’étranger » et qui, dans ses acceptions épistolaires néotestamentaires est employé dans sa forme verbale « pratiquer l’hospitalité ».

L’hospitalité en elle-même est une offre de « bien-être », mais d’un bien-être provisoire, sans quoi elle produit un « mal être ». Le caractère provisoire de l’hospitalité est fondamental, la personne accueillie ne peut pas être une « accueillie » en permanence, ou bien elle part après avoir été accueillie, ou bien elle demeure et s’approprie le lieu et devient apte à être amphitryon à son tour.

Nous nous pencherons ici sur un seul des trois passages où l’on retrouve l’expression *philoxenia*, soit : 1P 4,9. Notons toutefois que Rm 12,13 : « Soyez solidaires des saints dans le besoin, exercez l’hospitalité avec empressement » est semblable à la péricope pétrinienne mentionnée. Pour sa part, l’autre emploi du terme en He 13,1-2 : « Que l’amour fraternel demeure. N’oubliez pas l’hospitalité, car, grâce à elle, certains, sans le savoir, ont accueilli des anges » se réfère explicitement à la théophanie de Mamré en Gn 18,1-15.

La péricope pétrinienne à laquelle nous nous référons va comme suit :

La fin de toutes choses est proche. Montrez donc de la sagesse et soyez sobres afin de pouvoir prier. Ayez avant tout un amour constant les uns pour les autres, car *l’amour couvre une multitude de péchés*. Pratiquez l’hospitalité les uns envers les autres, sans murmurer. Mettez-vous, chacun selon le don qu’il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce de Dieu, variée en ses

effets. Si quelqu'un parle, que ce soit pour transmettre les paroles de Dieu ; si quelqu'un assure le service, que ce soit avec la force que Dieu accorde, afin que par Jésus-Christ Dieu soit totalement glorifié, lui à qui appartiennent gloire et domination pour les siècles des siècles. Amen ! (1P 4,7-11)⁸

Ce passage inscrit la pratique de l'hospitalité dans le contexte particulier d'un idéal ecclésial à atteindre là où l'église locale se construit avec les chrétiens fuyant les persécutions et trouvant refuge dans les provinces du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de la Bithynie. L'auteur de l'épître soulève dans ce passage ce que l'on pourrait considérer comme les critères d'une communauté « idéale » de foi en Christ où l'on invite à prier, à vivre l'amour agapè⁹, à vivre le pardon à travers l'amour des uns envers les autres, à pratiquer l'hospitalité – en tant que praxis d'amour pour l'étranger – et à mettre en pratique les dons reçus de l'Esprit. N'est-ce pas cela en effet, l'idéal d'une communauté ecclésiale?

La première phrase de la citation est souvent comprise dans un cadre eschatologique, ce qui à notre sens serait un peu contradictoire avec ce qui suit. Comment pourrait-on dire l'histoire achève et voici comment les chrétiens doivent agir en Église. Nécessairement, on comprendrait ces actions comme nécessairement éphémères, provisoires, voire superflues. Ces actions n'auraient pas d'objectif dans l'histoire. Par contre, si l'on comprend « la fin de toutes choses est proche » comme il est aussi possible de le comprendre, c'est-à-dire que la finalité, l'objectif est à portée de main, l'effet est tout autre. Le mot grec traduit par « fin » n'est pas *eschaton* mais plutôt *telos*. Il ne s'agit donc pas nécessairement de fins ultimes, il pourrait tout aussi bien être question d'un but, d'un objectif à atteindre. On peut comprendre évidemment que quelque chose soit proche temporellement, donc cela arrivera bientôt. Cependant, il est aussi possible de comprendre que quelque chose soit proche spatialement, donc là à portée de mains.

C'est la compréhension que nous suggérons ici, que 1P,4-7 nous dit que notre but, soit l'idéal ecclésial/communautaire à atteindre, est à portée de mains.

⁸ Toutes les citations bibliques dans ce texte proviennent de la Traduction œcuménique de la Bible (2010).

⁹ *Agapè* et aussi et aussi l'amour en tant que *philadelphia*, c'est-à-dire l'amour fraternel

L'hospitalité, comme don de l'Esprit et expression de l'amour de Dieu pour l'étranger (*philoxenia*) en fait partie et en est le centre.¹⁰

Comme le fait observer Balakrishman :

People in the first century lived in close-knit societies in which collectivism was highly honoured. Whenever a group was converted to another group, the group was expected to make new bonds. In light of such group-bond mindset and practice prevalent in the Mediterranean world, Peter's message assumes greater importance in his depiction about his community in 1:22; 2:17; 4:8¹¹.

Il rajoute un peu plus loin à propos de la spécificité de la *philadelphie* chrétienne :

The use of the word *Philadelphia* in 1 Peter unfolds the author's perspective of the community. The community, which is a believing community is called a "brotherhood/sisterhood" (2:17; 5:9). Herein, the concept of brotherhood/sisterhood seeks to cement the relationship of the members whose identity was centred on the experience of alienation and strangeness. In constructing the solidarity of the community, the Petrine author injects the necessity of enhancing sincere love of the others/sisters in 1:22-23¹².

L'hospitalité étant une forme d'amour, elle est donc préalablement relation. C'est ce qui cimente la communauté. Cependant, lorsque l'on parle de l'Église comme idéal sociétal en 1 Pierre, nous ne sommes en rien dans le registre de la théocratie, il s'agit plutôt d'une communauté idéale intégrée dans le monde et l'histoire. Pour cette raison aussi, la Première lettre de Pierre exhorte à vivre comme de bon chrétien et à faire le bien dans l'ordre social établi, une communauté intégrée dans la société¹³.

¹⁰ Voir Martin BELLEROSE, « Dimension pneumatologique de la philoxénie : la praxis de l'hospitalité comme don de l'Esprit », dans *Sciences et Esprit*. 71/3 (2019), p.365-379 ; Martin BELLEROSE, « El "don" de la hospitalidad ; Recepciones de 1 Pedro 4,9 y contexto migratorio », dans *Kronos* 8, (2016), p.9-33.

¹¹ K. BALAKRISHMAN, « Strangers and Aliens in 1Peter: Towards Constructing a Symbiotic Community », dans Songram BASUMATARY, *Migration in Perspectives: Towards Theology of Migration from the Margins*, Chennai, Gurukul Publications, 2018, p. 67.

¹² Ibidem.

¹³ 1P 2,11-17

3. Situation de certaines églises, francisation et africanisation

3.1 Une observation générale

Nous allons partir ici d'un cas observé au cours des dernières années soit à partir de janvier 2017. Il s'agit d'une église de l'Église presbytérienne au Canada : Town of Mount-Royal Presbyterian Church. Ville Mont-Royal est une enclave à l'intérieur de Montréal avec une population d'environ 20 000 habitants. Ville traditionnellement bourgeoise, elle a été dans le passé une ville plutôt anglophone, aujourd'hui une majorité de francophones l'habite. Elle fait toujours partie des villes les plus riches au Québec¹⁴.

En 2017, un seul membre de l'église habitait Ville Mont-Royal, tous les autres membres sont d'origine africaine principalement du Ghana et du Cameroun et n'habite pas Ville Mont-Royal. S'agit-il d'un « white flight » comme on a connu au États-Unis? Aux États-Unis le phénomène s'accompagnait d'un appauvrissement de la localité, ce qui menait à un remplacement de la population et éventuellement à la transformation de la composition du membership des églises. Ce qui n'est pas le cas à Mont-Royal.

D'autres cas sont observés, notamment dans certaines églises au Québec de l'Église unie du Canada et aussi à Rosemount Bible Church. Sans qu'il s'agisse d'une « bilinguisation » ou d'une francisation de l'église, la présence de personnes d'origines africaines et francophones remet en question certaines façons de faire église. Cette dernière expérience a été relatée par Tchougbou Medjiko dans le cadre de son mémoire de maîtrise¹⁵. Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à l'étude concernant Town of Mount Royal Presbyterian Church.

¹⁴ Nous entendons ici par « villes les plus riches », que le revenu moyen de ses habitants est parmi les plus élevés au Québec.

¹⁵Tchougbou MEDJIKO, *Vers un renouvellement des pratiques de l'hospitalité en milieu évangélique, Mémoire de maîtrise en théologie*, Québec, Université Laval, 2019, pp.86-107.

3.2 L'exemple de TMR

L'hospitalité se joue dans les dynamiques relationnelles par les langues d'usage notamment. L'hospitalité est essentiellement une ouverture à l'autre, elle est tout autre que celle où c'est l'amphitryon qui accueille quelqu'un et lui offre l'hospitalité de base; à boire, à manger, un logement etc. Dans les faits, nous avons souvent tendance à penser l'hospitalité comme ayant un accueillant stable et un accueilli stable. Dans la réalité, les interlocuteurs sont en constante mutation. Et les rôles d'accueillant et d'accueilli sont interchangeables.

La recherche effectuée est une « recherche-action », c'est-à-dire un processus de recherche dans lequel le chercheur a un engagement pastoral – dans ce cas-ci, il s'agit du ministère de la prédication et de l'enseignement par les études bibliques – et est partie prenante d'un processus de transformation des pratiques. De fait, suivant les méthodes propres aux théologies contextuelles, la réflexion théologique part des pratiques existantes et vise à les transformer. Dans le cas de cette recherche il n'a pas été question d'arriver à des conclusions de recherches pour ensuite essayer de les appliquer. L'interaction pastorale a mené à des découvertes où, à mesure où la communauté luttait pour sa reconstruction face à une fermeture imminente, nous étions à même d'identifier des stratégies « hospitalières » provoquant l'accueil mutuel nécessaire à la reconstruction de la communauté ecclésiale.

Pour cette recherche, nous sommes partis des questions suivantes : Comment la praxis de l'hospitalité participe au processus de construction ecclésiale d'une communauté exoculturelle¹⁶ ? Et, comment l'hospitalité de nos communautés ecclésiales participe au processus d'intégration des personnes immigrantes aux différentes sphères de la société?

Dès la première question il aura fallu briser la compréhension habituelle de « l'accueillant versus l'accueilli ». Même si l'on admet que l'accueillant devient en certaines occasions accueilli et l'accueilli devient accueillant. Ce schéma ne s'applique pas dans la présente situation. Bien entendu, il faudrait

¹⁶ Nous entendons par “communauté exoculturelle” une communauté qui ne se limite pas à réunir des gens d'une certaine origine ethnique, nationale ou linguistique et dont la langue d'usage est l'une des deux langues officielles.

d'abord bien identifier qui sont les accueillants et qui sont les accueillis. Si nous parlons de la société au sens large, il s'agirait des natifs « blancs » « québécois » ou « canadiens », eh bien il n'y en a pas. Tous les adultes participant au culte de façon régulière (C'est-à-dire plus d'une visite), sont nés à l'extérieur du Canada. Si nous définissons la communauté accueillante comme étant ceux faisant partie de la communauté ecclésiale (la paroisse) alors là, nous nous rendons compte qu'il n'y a pas véritablement d'accueillis. L'église n'a pas connu de croissance de manière significative autre que par « retour au bercail ». Peu importe le groupe social auquel on se réfère (national ou ecclésial) on ne peut plus ici penser l'hospitalité à travers le prisme du binôme accueillant-accueilli.

On pourrait rapidement conclure qu'il n'y a pas d'hospitalité, il pourrait y exister autre chose, tout à fait positif, mais simplement différent de l'hospitalité. Cependant, il y a bel et bien une dynamique relationnelle qui « cimente » la communauté qui ne résulte pas en « unité » (un tout bien solide) mais plutôt en communion, c'est-à-dire une « union » entre une pluralité d'altérités en relation entre-elles. L'une des « stratégies » de développement de la dynamique hospitalière est sans doute d'ordre linguistique.

Comme nous l'avons vu, l'usage des deux langues (anglais et français) n'a pas été pensée en termes de stratégie. Le choix est plutôt pratique. Il y a des gens qui s'exprime et vivent en anglais et d'autres le font en français. Cependant, l'impact de ce choix va beaucoup plus loin que sa praticité immédiate.

L'État canadien chérit un idéal linguistique où le bilinguisme « parfait » – où tout le monde à travers le pays parlerait les deux langues et tous pourraient s'exprimer dans la langue de son choix en pouvant compter sur le fait que tous le comprendraient sans difficultés. Or, ce n'est pas du tout le cas. On imagine même très mal une communauté ecclésiale presbytérienne de natifs vivre ce bilinguisme. D'abord, dans une telle communauté, tous ne sont pas bilingues, il y a beaucoup « d'unilingues » et un culte bilingue devrait donc tout répéter dans une langue ce qui a été dit dans l'autre langue. Personne n'a la patience nécessaire, ni bilingues, ni unilingues. Le bilingue pourrait aller volontiers là où l'on parle les deux langues, c'est-à-dire l'une et l'autre sans

répéter. L'unilingue choisira une communauté anglophone ou francophone, selon sa langue ou celle qu'il veut apprendre.

Cependant, à Town of Mount Royal Presbyterian Church les choses sont tout à fait différentes. Les prédications sont entièrement prononcées dans les deux langues avec des stratégies homilétiques différentes selon le prédicateur. Ce qui exige que le prédicateur en question puisse prêcher dans les deux langues de façon comparable. Évidemment, cela a également une incidence directe sur la durée de la prédication entre cinquante à soixante minutes, ce qui n'impressionne pas du tout l'africain d'origine mais le seul fait de penser à cette possibilité terrorise littéralement les natifs canadiens. Cela prend presque l'allure d'un sceau verrouillant la porte aux canadiens d'origine. Cela pour ce qui a trait aux prédications. Pour ce qui est des louanges on aura soit, un chant en anglais, un en français en alternance ou parfois le refrain se chantera en alternance et les couplets également. Les psaumes et les prières se liront soit en alternance d'un verset à l'autre ou la première partie dans une langue et la deuxième dans l'autre langue. Certains prédicateurs ont choisi de lire les écritures en alternance un texte en français l'autre en anglais, d'autres auront choisi de réduire le nombre de textes mais de tout lire dans les deux langues.

Le réflexe de celui qui dirige le culte est souvent de se dire, ce qui est plus long on le fera en alternance et ce qui est plus court on pourra le répéter dans l'autre langue. Ce n'est toutefois pas cette logique qui s'applique ici. Il s'agit plutôt de prendre le temps de dire dans chacune des langues ce qui est important, soit la lecture des Écritures et la prédication. Peu importe le temps que ça prendra. Le rapport au temps est différent, il y a une patience par rapport au temps. Cette patience est une manifestation d'hospitalité mutuelle et dynamique, parce qu'elle favorise l'entrée en relation et le maintien de cette relation à l'autre. Si l'hospitalité est un don de l'Esprit, notons aussi que la patience en est un fruit¹⁷. Il n'est donc pas étonnant que les deux soient inter reliés.

En effet, ce que Paul identifie comme étant les fruits de l'Esprit dans l'épître aux Galates sont les attitudes qu'exigent l'accueil des uns envers les autres.

¹⁷ Gal 5,22-23

La liste paulinienne des fruits de l'Esprit place l'amour en premier lieu et c'est en ce fruit qu'émergent les autres qui sont joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur et maîtrise de soi. Insistons ici sur ces fruits qui interpellent la sollicitude envers l'autre : La patience, la bienveillance, la bonté, la douceur, la maîtrise de soi sont ceux qui contribueront davantage à une hospitalité mutuelle. Ces attitudes que l'Esprit forge dans les personnes permettent d'être patient lorsqu'il faut répéter tout dans la langue de l'autre, être bienveillant envers celui qui nous parle avec un accent très marqué. Cela est naturellement irritant et invite le croyant à la douceur et à la maîtrise de soi. Il n'a que l'amour divin et la foi qui permettent la relation harmonieuse dans la paix et la joie avec celui qui est différent de soi. Ces attitudes ne doivent pas être portées que par certains membres de la communauté, tous doivent la développer avec l'autre « différent ». Il y a là une façon de vivre la différence qui fait grandir.

L'attitude d'ouverture à l'autre est bien présente, mais en même temps qu'elle va plus loin que ce que l'on voit en apparence, il faut aussi éviter d'idéaliser cette pratique qui est aussi aux prises avec des tensions internes. D'abord l'ouverture à l'autre, en est une non seulement d'acceptation de la différence, mais une différence que l'on cherche et que l'on entretient aussi. C'est cette ouverture « poussée à aller plus loin », qui fera en sorte que des personnes originaires du Ghana et d'autres du Cameroun acceptent, voire souhaitent, faire communauté ensemble. Ce, malgré la difficulté linguistique que cela peut représenter.

Instinctivement, nous nous posons la question, pourquoi les Ghanéens ne se joignent-ils tout simplement pas à une église presbytérienne de Ghanéens et pourquoi les Camerounais ne feraient-ils pas de même? Il y a là un certain refus de « repli » dans une communauté que l'on pourrait qualifier d'isoculturelle. La communauté s'ouvre aux autres « cultures », c'est seulement qu'elles ne répondent pas « présent ». Qui refuse qui? Chose certaine, même si les stratégies d'un *outreach* puissent être inexistantes ou inappropriée pour le Québec d'aujourd'hui, nous ne pouvons nier que la Town of Mount Royal Presbyterian Church soit une église exoculturelle. Cette sensibilité exoculturelle ne serait-elle pas un « tribalisme » ou un « ethnicisme » déguisé? En refusant d'être avec d'autres Ghanéens ou d'autres Camerounais, ne sont-ils pas en train de refuser d'être avec des gens

de leur pays appartenant à une autre ethnie? Cela peut être le cas, mais rien n'empêche que cette église soit véritablement ouverte à « l'autre différent » et véritablement exoculturelle.

Les motivations du « être ensemble » ne sont pas à prime abord collectives, il semble plutôt qu'il s'agisse de motivations personnelles et qui n'ont rien à voir avec un idéal ecclésial spécifique. Peu importe les motivations, il n'en demeure pas moins que les membres forment une communauté ensemble, cela en soi constitue une dynamique hospitalière, et cela a ses effets.

4. La recherche du bien-être

Qu'il soit forcé ou volontaire, motivé par le désir d'éviter la guerre, la faim, un manque de liberté ou motivé par l'attrait d'une terre où coulerait le lait et le miel, tout mouvement migratoire a pour but de trouver un certain bien-être, ce dernier pouvant correspondre à une panoplie de définitions possibles. Avec la population qui migre c'est, en réalité, la recherche même du bien-être qui migre.

Les paramètres du bien-être sont davantage balisés par les standards africains que par ceux qui peuvent exister au Québec, ce qui rendra difficile le dialogue. L'émancipation personnelle et ecclésiale, les possibilités de carrière, d'emploi, d'études et d'avancement social font parties des priorités des africains. Le fait de pouvoir s'exprimer dans « sa » langue et ce que l'on pourrait appeler la préservation des acquis sociaux sont plutôt au centre des critères des Québécois et des canadiens.

Si l'espace public sociétal est peu hospitalier à la rencontre des idéaux de bien-être, l'église locale demeure un lieu privilégié pour que se réalise cette improbable rencontre. L'auteur de 1Pierre avait bien saisi ce bien-être en église qui se construit autour de l'hospitalité, une vie communautaire basée sur la prière, l'amour des uns envers les autres et sur les dons de l'Esprit, la parole/enseignement et le service¹⁸.

¹⁸ 1P 4,7-11

Les pratiques des Églises d’Afrique pour le bien-être commun. Le cas de l’archidiocèse de Yaoundé-Cameroun sous Mgr Jean Zoa

Sœur Honorine NGONO¹

L’Église du Cameroun, comme toutes les Églises du monde, a pour mission d’annoncer la Bonne Nouvelle du salut. Cette mission, assumée dans un esprit de solidarité, comporte plusieurs faces : proclamer l’Évangile pour faire des disciples de tous les peuples, langues et nations ; célébrer le salut dans la liturgie ; organiser la communion fraternelle. Si la mission spirituelle apparaît comme le but visé, l’armature matérielle en constitue le support et la condition. C’est dire que l’argent, qui passe parfois pour un mauvais maître, est nécessaire dans l’accomplissement de la mission d’évangélisation qui suppose des hommes et des femmes comme collaborateurs d’une part, et des outils de facilitation à divers niveaux d’autre part. Jésus lui-même, en trois ans à travers la Judée, a eu besoin d’hommes et de femmes responsables, physiquement disponibles et ayant des moyens financiers conséquents pour soutenir les efforts humains nécessités par les circonstances.

La pauvreté ambiante et les soucis de gestion généralement observés permettent-ils aux Églises d’Afrique d’être égales à la tâche ? Cette question lancinante a taraudé l’esprit du jeune archevêque de Yaoundé, très actif au

¹ Honorine NGONO est docteur en théologie de l’université catholique de Lille et titulaire d’un master d’administration des entreprises. Elle est animée du souci constant de savoir sur quoi les acteurs ecclésiaux, clercs et laïcs, hommes et femmes, doivent porter leur attention s’ils veulent construire ensemble l’Église, et comment ils doivent gérer les ressources de celle-ci. Elle est l’auteure de trois publications : *L’autonomie financière dans la mission d’évangélisation de l’Église en Afrique*, le cas du Cameroun, publié chez l’Harmattan en 2015 ; « *Lève-toi et marche* ». *Ressources humaines et financières dans la mission de l’Église*, publié aux éditions Bayard en 2015 ; *La place et le rôle de la femme dans l’Église : lecture biblique et ecclésiologique*, publié chez l’Harmattan en 2016 ; un quatrième ouvrage *Mgr Jean, Prophète de l’unité nationale*, en cours de publication.

concile Vatican II. Rentré dans son Cameroun natal, il en vint à élaborer une pastorale socio-économique à partir de sa compréhension et de ses attentes du Concile. Ce Concile, il est vrai, fut pour lui un lieu de débat de tous les problèmes qui entravent la vie de l'Église catholique et encombrant le développement de l'Afrique². Aux yeux de l'archevêque de Yaoundé, le concile Vatican II devait se pencher sur la situation exceptionnelle de l'Afrique axée sur son développement : celui d'un progrès total de l'homme, répondant aussi bien aux besoins de son corps, qu'à ceux de son âme, de son intelligence et de sa volonté³.

On peut donc comprendre que sa pastorale socio-économique ait fait du développement son cœur de métier. D'où l'importance des activités de sensibilisation, d'éducation et de formation des masses populaires qu'il va entreprendre, afin que ces masses populaires soient conscientes de l'état de leur situation sociale et qu'elles prennent leur destin en main. C'est pourquoi Mgr Jean Zoa va particulièrement opter pour la rationalisation des méthodes de gestion, socle de sa pastorale socio-économique. Cette dynamique sera articulée sur une catéchèse sur l'argent à savoir la création de l'argent, la gestion de l'argent, la planification des besoins et l'ajustement des dépenses aux besoins compte tenu des priorités⁴. Cette catéchèse de Mgr Jean Zoa, d'essence profane, a cependant une finalité chrétienne. Et celle-ci se lit dans cet autre enseignement qui, en fait, complète le premier. « Le bonheur du chrétien consiste à partager. Or, pour partager, il faut avoir. Pour avoir, il faut produire. Pour produire, il faut travailler. Pour travailler, il faut s'organiser rationnellement et solidairement »⁵. Ladite catéchèse prend ses racines dans la pastorale des quatre axes.

Le premier axe est relatif à la connaissance du Dieu de Jésus-Christ pour l'authenticité évangélique : « Il vous faut, écrivait-il, approfondir la

² Cf. Jean-Paul MESSINA, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé*, Paris, Karthala, 2000, p. 72.

³ Cf. Honorine NGONO, *L'autonomie financière dans la mission d'évangélisation de l'Église en Afrique – Le cas du Cameroun*, Paris, Harmattan, 2015, p. 107.

⁴ Cf. Jean Paul MESSINA, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé*, p. 164.

⁵ Jean Zoa, *Homélie de Noël 1995*, à la cathédrale Notre-Dame des Victoires de Yaoundé.

connaissance du Dieu de la Bible et promouvoir une foi adulte dans un effort de conversion ».

Le deuxième axe concerne l'annonce missionnaire pour un approfondissement de la foi partagée : « Le partage missionnaire s'effectuera, écrit l'archevêque, par tous, sans discrimination, surtout dans la ville de Yaoundé devenue terre de mission ».

Le troisième axe a trait aux tâches de développement pour une promotion humaine intégrale. Et Mgr Jean Zoa ajoute : « La misère offense gravement la dignité de la personne humaine (...). La misère n'est pas une fatalité. Malheur à un peuple qui se familiarise avec la misère ».

Le quatrième axe concerne la nécessité pour les différentes communautés de se prendre en charge sur les plans financiers et économiques⁶.

Finalement, la pastorale socio-économique de Mgr Jean Zoa est une pastorale de libération du Camerounais vis-à-vis de la misère. En effet, la misère ne fait pas partie du projet bienveillant de Dieu pour l'humanité. Ainsi, tout pasteur se réclamant de Jésus-Christ doit s'engager personnellement dans des actions concrètes pour crédibiliser ses paroles au nom du Christ. Le fait d'accompagner, dans la pastorale sociale, le dire et le faire, donne à la parole du pasteur toute la force de sa véracité.

Comment Mgr Jean Zoa, par son enseignement et son action sociale a-t-il contribué à la libération des Camerounais dans la lutte contre la misère ? C'est à ces questions que nous allons donner une réponse.

⁶ Cf. Jean TABI MANGA, *Mgr Jean Zoa ou la pierre d'angle... au service de la vie. (Orthodoxie et orthopraxie)*, Yaoundé, 2018, p. 235-236.

1. L'enseignement de Mgr Jean Zoa

1.1 Un enseignement conforme à la doctrine de l'Église

L'enseignement de Mgr Jean Zoa est, en premier lieu, conforme à la doctrine de l'Église. La démarche de l'archevêque de Yaoundé vise le dessein global de l'Église : une civilisation de l'humanisme intégral et solidaire, appréhendé, vécu dans l'action du développement. Ce développement est, selon l'archevêque, au service de l'homme et de la communauté tout entière pour une croissance humaine individuelle et collective dans la solidarité.

Cette option tire sa légitimité de l'enseignement du pape Paul VI issu de son encyclique intitulée « *Populorum Progressio* » (1967). Cette encyclique est une occasion pour Mgr Jean Zoa de fonder la problématique du développement intégral de l'homme sur sa spiritualité de la création. Au cœur de cette spiritualité se situe la mystique incontournable du travail. En effet, le développement matériel et immatériel ne peut se concevoir en dehors de la dynamique du travail. Et cette dynamique de travail a pour finalité de parfaire la création selon le dessein bienveillant de Dieu.

Pour Mgr Jean Zoa, l'homme a une fonction d'intendant de la création chargé de l'aménager, de l'organiser par sa capacité de travail. L'homme est bel et bien le chef de la création ainsi que Dieu l'a voulu dans sa bonté (Gn 1, 26). En qualité de chef de la création, gardien et intendant, l'homme a l'obligation de transformer l'univers par le travail et de rendre confortable sa demeure terrestre. Mgr Jean Zoa enseigne qu'au regard du projet bienveillant de Dieu pour l'humanité et de la centralité de l'homme dans ce projet, l'homme est un intendant universel de la création. Il le confirme en ces termes : « Dieu créateur constituant l'homme et la femme intendants universels de tout ce qu'il avait créé au ciel et sur terre, dans les océans et dans le sous-sol, leur a demandé de le gérer avec respect pour le bonheur et la paix de tous, la justice et le développement dans la communion des cœurs et le partage des biens »⁷.

⁷ Jean ZOA, *Homélie du 7 février 1994*, à la cathédrale Notre-Dame des Victoires de Yaoundé.

Dans ce message, Mgr Jean Zoa décrit les principes de gestion de l'intendant de la création de manière qu'ils répondent aux exigences du Royaume. C'est donc au nom de cet esprit vivant qui est force de transformation par la mystique du travail que Mgr Jean Zoa invite les chrétiens de l'archidiocèse de Yaoundé à s'impliquer dans les activités productrices de richesses matérielles afin d'assurer leur bien-être personnel et collectif dans la perspective du développement de la croissance communautaire. C'est pourquoi, dès les premières années de son épiscopat, il a eu à prendre position contre les principes de la théologie missionnaire de l'implantation de la foi. Ces directives missionnaires recommandaient le mépris à l'égard des valeurs matérielles au profit de la quête du ciel : « Le chrétien doit s'occuper des choses du ciel, non pas des choses de la terre. Le chrétien doit s'occuper des choses de l'âme, non pas de celles du corps. Cette répétition continuelle a fini par créer chez les Africains catholiques et chrétiens une espèce de désintéressement total vis-à-vis de la prise en charge du monde »⁸.

Cette attitude, selon Mgr Jean Zoa, demande un réajustement spirituel intérieur et la prise de responsabilités de la part du laïcat. C'est dans ce contexte qu'il exhorte les fidèles à prendre conscience de la nécessité de s'engager en faveur du développement social et communautaire. Car dit-il : « Notre Dieu, le Dieu de Jésus-Christ, celui qu'ont professé les Saints ici-bas et qu'ils contemplant au ciel, est le Dieu des responsabilités, le Dieu des réalisations, qui nous a constitués, avec les autres peuples, gestionnaires, responsables de l'univers à aménager, à organiser, à humaniser... »⁹. Mgr les invite aussi au travail et il ajoute : « Le rôle de l'Homme sera un rôle éminemment actif. Il devra se mettre au travail et transformer sa demeure terrestre »¹⁰. La mission de l'homme est donc de transformer le monde, de le parfaire en achevant la création. C'est sa responsabilité.

⁸ Jean ZOA, « Problèmes d'Église dans un pays en voie de développement », dans « *La Documentation Catholique* 60 (1963), p.871-872.

⁹ Jean ZOA, *Homélie de la Toussaint, 1990*, à la cathédrale Notre-Dame des Victoires de Yaoundé.

¹⁰ Jean ZOA, *Son héritage et son enseignement (1998). Actes du Colloque centre d'Études Redemptor hominis*, Mbalmayo, Centre Redemptor Hominis, 1998, p.61.

Cette spiritualité du travail de Mgr Jean Zoa vient de son interprétation du texte de la Genèse sur la création. Elle est également confirmée dans plusieurs grands textes pontificaux traitant de l'Enseignement social de l'Église. C'est le cas de l'encyclique du pape Saint Jean XXIII « *Mater et Magistra* ». Le Pape, tout en reconnaissant que l'Église doit avant tout sanctifier les âmes, insiste cependant sur le fait qu'elle doit en même temps être vigilante, attentive à l'expression des besoins quotidiens des hommes, de leur subsistance, de leurs conditions de vie, ainsi que leurs aspirations à la prospérité matérielle¹¹. Cette attention maternelle de l'Église à l'égard des besoins matériels quotidiens des hommes repose sur un fondement évangélique. L'Église suit en cela l'exemple du Christ qui, dans sa marche vers Jérusalem, pour son offrande et sa résurrection n'a jamais oublié de s'occuper de la subsistance des foules affamées qui le suivaient¹². Ces brèves citations montrent le premier combat de Mgr Jean Zoa qui était d'opérer un revirement dans la mentalité de son peuple pour qu'il s'engage dans le développement.

1.2 Mgr Jean Zoa et sa lutte contre certaines pratiques traditionnelles

Mgr Jean Zoa devra, tout en prêchant la conversion pour la libération spirituelle continuer à dénoncer, à condamner les autres pratiques culturelles et spirituelles déviantes proposées par certains clercs au nom de l'inculturation. L'approche théologique de l'inculturation menée par certains collaborateurs de l'Archevêque ne correspond pas à la compréhension et à l'enseignement de l'Église, plus particulièrement le rite bété d'expiation « *Tsoo* ». Mgr Jean Zoa avait rejeté ce rite pour quatre raisons évangéliques :

« 1° Elle est hérétique d'après la coutume : le *Tsoo* se célébrait obligatoirement, mais exclusivement, en cas de parricide dans le sens de verser volontairement ou accidentellement le sang d'un parent ethnique (père, mère, frère, sœur, cousin) ou en cas d'inceste dans le sens de relations sexuelles avec un parent.

¹¹ Cf. Jean TABI MANGA, *Mgr Jean Zoa*, p. 205.

¹² *Ibidem*.

2° Jésus a versé son sang, celui de l'Alliance qui est répandu pour la multitude pour la rémission des péchés (Mt 26, 26-29). Dans le rite *Tsoo*, à qui offre-t-on le sang de la chèvre ?

3° La pratique du *Tsoo* est opposée aux exigences de l'Amour évangélique. C'est presque toujours la personne éprouvée par le malheur ou le chagrin et qui aurait besoin d'être consolée, soutenue et aidée qui est grevée, accablée et exploitée par la collectivité.

4° Cette pratique révèle chez l'organisateur et chez le célébrant une attitude doctrinalement ambiguë sinon une compromission condamnée par Paul »¹³.

Il est donc clair, d'après l'enseignement de Mgr Jean Zoa, issu de ses connaissances bibliques et théologiques que les prêtres qui s'adonnent à la pratique du *Tsoo* le font par ignorance. Ils sont dans l'erreur et conduisent les fidèles dans l'erreur. Car le sacrifice du Christ sur la croix par écoulement de sang est le dernier sacrifice de ce genre. Le sang de la chèvre versée au cours du rite *Tsoo* n'a aucune signification christique. C'est également l'occasion pour Mgr Jean Zoa de rappeler le sens biblique de l'inculturation à travers un recentrement autour de la figure du Christ : « nous recentrer sur la personne, la vie, le destin et la mission de Jésus ! Messie mort et ressuscité ». Aussi, face au terme inculturation, Mgr Jean Zoa privilégie celui de conversion, plus biblique, plus théologique et plus engagé. En effet, se convertir pour l'Archevêque signifie se prononcer face au Christ Jésus lui-même.

En somme, le *Tsoo* était un rite dissuasif, rigoureux et solennel d'expiation et de purification qui ne se célébrait que pour les deux crimes qui menaçaient directement la vie, la survie et le développement de la communauté ethnique : la parricide et l'inceste. Aujourd'hui on organise le *Tsoo*, même pour un simple accident. D'où cet appel au peuple de Dieu pour la définition d'une inculturation qu'attend l'Église africaine, une inculturation authentique, qui ne divise pas mais qui répond à l'universel. C'est ainsi que Mgr Jean Zoa voyait l'inculturation. En outre, il posait cette question aux fidèles : « Peuple de Dieu, quelle inculturation attendons-nous du Synode sur l'Afrique. N'est-

¹³ Jean ZOA, *Homélie du 1^{er} Janvier 1994*, à la cathédrale Notre-Dame des Victoires de Yaoundé.

ce pas l'Authenticité ? L'Unité ? L'Universalisme fécondant et sanctifiant de l'Évangile partout et toujours ? »¹⁴ Au titre de l'authenticité et de l'universalisme fécondant et sanctifiant, Mgr Jean Zoa retiendra et proposera le rite *Eva'a Metè*, rite de bénédiction, authentique et biblique. Ce rite se pratique jusqu'à ce jour dans l'archidiocèse de Yaoundé.

1.3 Mgr Jean Zoa et la responsabilité chrétienne

Avoir le sens de responsabilité, pour Mgr Jean Zoa, consiste à se mettre résolument au travail pour le développement de tous. Il dégage ici un certain nombre de facteurs qui compromettent sérieusement le développement de l'Afrique comme des Églises d'Afrique. Le premier facteur est sociologique. Dans le cadre clanique, il y avait la communauté, et dans cette communauté, c'était toujours le plus ancien qui détenait le pouvoir et avait raison. Dans ce cadre, il n'a pas été possible de beaucoup développer la personnalité individuelle. L'individu était pris dans ce cadre et faisait beaucoup de sacrifices pour la collectivité, mais la collectivité pourvoyait aussi à beaucoup de besoins. Le deuxième facteur est philosophique. L'africain croyait à un monde de l'au-delà, à l'existence des esprits et à la survivance des anciens qui étaient morts. Le bonheur consistait à rejoindre un jour ces anciens. Le poids de cette philosophie constitue un facteur de blocage pour le développement de l'Afrique. Car devant des questions existentielles sans réponse, l'Africain se réfugie facilement dans le monde surnaturel, et abdique tout effort scientifique, toute tentative de recherches poussées sur une question existentielle donnée. À ces deux premiers facteurs, il faut ajouter celui de la colonisation avec l'irruption de l'Européen en terre africaine qui a instauré un ordre social nouveau et celui de la spiritualité jugée attentiste portée à se désintéresser des choses de la terre que les missionnaires ont introduite¹⁵. Face à cette dichotomie du monde et à l'écartèlement qu'elle provoque chez le chrétien africain, la tâche de réajustement de la vision du monde du chrétien est impérieuse. Il est nécessaire, selon Jean Zoa, que les

¹⁴ Jean ZOA, *Homélie du 1^{er} Janvier 1994*, à la cathédrale Notre-Dame des Victoires de Yaoundé.

¹⁵ Cf Jean ZOA, « Problèmes d'Église dans un pays en voie de développement », p. 872-874.

chrétiens arrivent à une notion authentique du laïcat¹⁶ tout en s'engageant dans l'édification du monde¹⁷. En outre, il est d'une importance capitale que l'Église d'Afrique, à tous les niveaux, joue son rôle d'éveilleur de conscience morale en vue de la guérison des maux qui affectent la société, ses fidèles. Elle peut le faire par l'enseignement et les prises de positions courageuses des pasteurs ainsi que par le témoignage des fidèles laïcs et la prière de toute l'Église. C'est toute la communauté chrétienne qui est concernée.

2. L'action sociale de Mgr Jean Zoa

Concernant son action au niveau social, Mgr Jean Zoa crée le service de la Diaconie¹⁸ dans la perspective du Synode diocésain placé sous le signe du Renouveau pastoral. Cette diaconie s'articule en trois volets : le premier volet concerne la Diaconie-Développement, avec le souci du développement économique, social et culturel¹⁹. Le deuxième volet concerne la Diaconie-Caritas. Elle est liée à la prise en charge des plus démunis, des marginaux, des personnes handicapées et malades, des étrangers, des prisonniers²⁰. Le troisième volet concerne la « Diaconie-Justice et Paix », pour la promotion des droits de l'homme et pour la dignité de la personne humaine face au tribalisme, au racisme comme pour la lutte en faveur des veuves et des

¹⁶ Dans les organisations religieuses, le laïcat est la collectivité des laïcs. Le concile Vatican II enseigne que la caractéristique spécifique du laïcat est la sécularité, à savoir qu'en tant que chrétiens qui vivent la vie du Christ dans le monde. Leur rôle est de sanctifier la création en l'engageant à devenir plus chrétienne : « Il revient au laïcat de chercher le royaume de Dieu en s'engageant dans les affaires du monde et en les orientant selon la volonté de Dieu » (LG 31).

¹⁷ Cf Jean ZOA, « Problèmes d'Église dans un pays en voie de développement », p. 874.

¹⁸ Nicolas OSSAMA, *Monseigneur Jean Zoa, Christianisme africain et destin de l'Afrique*, Mbalmayo, Imprimerie CPS/Paul Etoga, p. 84.

¹⁹ Nicolas OSSAMA, *Monseigneur Jean Zoa, Christianisme africain et destin de l'Afrique*, op. cit., p. 84.

²⁰ Ibidem.

opprimés²¹. Dans notre analyse, nous allons nous appesantir uniquement sur le volet Diaconie-Développement.

2.1 Diaconie-Développement

Fortement imprégné des idées novatrices de Vatican II, Mgr Jean Zoa va procéder à une lecture critique de la situation socio-économique dans laquelle se trouve l'immense diocèse dont il a la charge pastorale. De cette lecture critique, froide et sans complaisance, il ressort que l'un des problèmes majeurs qui nuit sérieusement au développement harmonieux de notre pays et de notre Église est le problème de la gestion des biens, que ce soient les biens personnels ou les biens de la communauté. C'est la raison pour laquelle, il va faire de la bonne gestion, un des défis majeurs de son action pastorale²². L'accent sera mis sur : la formation des paysans, l'auto-prise en charge et l'épargne.

Formation des paysans à la bonne gestion de l'argent

Mgr Jean Zoa, à l'occasion de ses visites pastorales, exhortait les paysans à gérer leurs petits revenus avec rigueur et responsabilité. Il leur demandait de prendre la bonne habitude non seulement de gérer avec parcimonie leurs maigres avoirs, mais aussi et surtout d'apprendre à épargner de l'argent sur le revenu des ventes du cacao et des autres produits agricoles. Le souci de cet Archevêque était d'aider les paysans et les ménagères à passer du statut de simples consommateurs à celui de véritables agents de développement, ceci grâce à une bonne maîtrise de la gestion de leurs revenus de vente. À cet effet, il prenait du temps pour attirer l'attention des hommes dans la gestion calamiteuse qu'ils faisaient de leur argent du cacao. Il attribuait notamment cela à un manque réel d'éducation à la gestion responsable des biens familiaux.

Mgr Jean Zoa va s'ingénier à faire comprendre à tous que les règles de bonne gestion ne concernent pas seulement l'homme en tant que décideur des

²¹ Ibidem.

²² Cf. Jean ZOA son héritage et son enseignement (1998), *Actes du Colloque centre d'Études Redemptor hominis*, p. 75-76.

dépenses de la famille, mais qu'elles intéressent, au premier niveau, la femme en tant que collaboratrice privilégiée, étant au cœur de la gestion des ressources de la famille.

L'auto-prise en charge des communautés et des familles

L'idée d'organiser des communautés autonomes était le thème préféré dans la pastorale socio-économique de Mgr Jean Zoa, surtout dans la lutte contre la pauvreté en milieu rural. Ainsi, le premier élan de cette pastorale concerne des activités de sensibilisation à travers l'éducation des consciences, la formation des animateurs aux techniques agricoles, à l'élevage, à la transformation des produits locaux et à leur commercialisation. C'est le cas de l'École Familiale agricole d'Esse. École qui rentre dans le cadre d'une philosophie de l'édification de petites communautés humaines autosuffisantes financièrement. Cette école est le résultat d'un projet d'essence communautaire conçu par des familles d'Esse selon la loi camerounaise régissant la vie associative de décembre 1990 avec l'aide et le soutien de l'archevêque. Selon le rapport d'août 1993, cette école pour son fonctionnement comptait plusieurs formateurs expatriés ayant une grande expérience dans l'agriculture, l'aviculture, la pisciculture et l'épargne-crédit. Les sessions de formation se déroulaient en alternance (enseignements théoriques et pratiques sur le terrain).

L'objectif principal de la formation offerte à l'École familiale agricole d'Esse est de permettre l'insertion professionnelle des jeunes à l'issue de leur formation en comptant sur l'appropriation des techniques agricoles, piscicoles, avicoles et sur les capacités en gestion. À cela s'ajoutent les disciplines générales qui sont nécessaires pour une bonne assimilation : français, anglais etc. La formation s'étalait sur trois ans à raison de 16 semaines la première année et 12 semaines pour les autres années.

Le rapport d'activités relève que la formation des jeunes se conclut par l'installation professionnelle de ces jeunes dans leurs villages. Cette installation est préparée dès la troisième année de formation. Les jeunes, à cette étape, démarrent leurs activités productives au village. Le formateur, dans le cadre du contrôle continu, fait des visites personnalisées au village durant des périodes d'alternance afin de mesurer, d'évaluer le travail des élèves. Sur le plan budgétaire, le rapport montre que l'École était soutenue

financièrement par trois sources de financement : la pension des élèves ; la subvention de l'IECD, grand et solide partenaire français et les contributions diocésaines et privées²³. Par ailleurs, ceux qui ont bénéficié de ces formations sont parvenus à changer leur environnement de vie au village, à prendre en mains le destin de leur petite communauté en recherchant à travers leurs activités productives leur autosuffisance alimentaire et économique.

L'Épargne

Pour produire abondamment, transformer efficacement les produits locaux et les commercialiser, il faut de l'argent. C'est pourquoi, un des éléments de sa pastorale socio-économique en vue de la libération des communautés chrétiennes et des familles de l'état de misère est l'épargne. L'œuvre diocésaine d'épargne constituait la colonne vertébrale du paradigme économique de Mgr Jean Zoa dans sa stratégie de libération. Elle a eu son aboutissement dans les Caisses populaires et la coopérative diocésaine d'épargne et de crédit de Yaoundé (CODECY). Le diocèse a mis toute une organisation en place : la caisse populaire était constituée dans chaque paroisse ou village. Les membres de la communauté y déposaient l'argent et la gestion était confiée à une équipe élue par la communauté pour le développement socio-économique de la communauté ou de la région. L'union des caisses populaires paroissiales constitue la Caisse Populaire diocésaine. Cette organisation a bien fonctionné pendant plusieurs années. Des trois Caisses Populaires de 1971, on est passé à 46 Caisses en 1980 avec plus de 12 000 membres contre quelques dizaines en 1971. Malheureusement la caution morale de l'Église ne préserva pas la Caisse du désordre interne.

L'expérience des caisses populaires se termina par un échec retentissant dû à la mauvaise gestion des fonds et à leur détournement par des responsables. Cependant, malgré l'échec constaté, l'objectif de ces caisses était de mettre en œuvre les options pastorales du diocèse : aider et former les communautés chrétiennes à réfléchir, à atteindre la maturité et à devenir responsables de leur destin. Ainsi, cette œuvre était avant tout une action de formation, d'animation, tendant à faire découvrir : le sens du travail, le sens des biens

²³ Cf. Jean TABI MANGA, *Mgr Jean Zoa ou la pierre d'angle au service de la vie*, op. cit., p.251-252.

matériels et de l'argent ; le rôle efficace de l'homme dans l'accomplissement de la création des biens ; la gestion et l'utilisation de l'argent ; la signification et l'intérêt de la coopération, et la prise en charge communautaire en général²⁴.

Conclusion

Au terme de cet exposé, nous voyons bien que Mgr Jean Zoa a cherché toute sa vie à rassembler son peuple, à le former et le rendre responsable, afin qu'il puisse cheminer progressivement vers l'auto-prise en charge et le bien-être. Une telle recherche étant une entreprise longue et ardue, nous pouvons dire qu'à travers son enseignement et son action sociale, Mgr Jean Zoa fait figure de grand visionnaire. Il a été et reste une personnalité de grande envergure, un prophète, un apôtre du développement, le défenseur des petits et des pauvres, le promoteur de la cause des femmes, le bon pasteur de son peuple par son engagement et sa présence attentive à son côté, un pasteur manager qui anticipe, gère avec rigueur et honnêteté, initie des projets, les suscite chez ses collaborateurs, les met en place et les supervise pour la bonne marche de son diocèse.

Pour ses efforts de gestion rationnelle et la bonne tenue des finances de l'archidiocèse, l'archevêque de Yaoundé a reçu les félicitations de Rome en 1994. Cependant, huit mois après la mort de ce pasteur manager, et un mois après le départ en Europe de son procureur ou économiste diocésain, la procure de Yaoundé a connu la plus grande crise de son histoire : un déficit est signalé. Que s'est-il passé ? Les supputations sont allées bon train : malversations financières, abus d'autorité, détournement des fonds, faillite du système Zoa qui a concentré tant de pouvoir entre les mains d'un Blanc sans contrôle, etc. Mais ce que l'on ne comprend pas, c'est que cette crise, structurelle ou provoquée, soit exploitée pour démystifier l'apôtre de la gestion rationnelle. S'il faut se réjouir des efforts déployés par Mgr Joseph Atanga, administrateur

²⁴*Ensemble*, Hebdomadaire de l'Archidiocèse de Yaoundé, n° 35, 1976 ; voir aussi Jean TABI MANGA, *Mgr Jean Zoa*, p. 282-283.

apostolique, pour redresser la situation, toute la vérité sur cette crise ne peut être établie en l'absence d'une enquête financière objective²⁵.

La leçon que nous pouvons retenir ici est la suivante : en matière de gestion des biens matériels et financiers, non seulement la confiance n'exclut pas le contrôle, mais également il est souhaitable d'avoir une signature conjointe dans les banques. En outre, rappelons que si l'œuvre des caisses populaires a été déviée de ses objectifs de base à cause de l'irresponsabilité des uns et de la malveillance des autres, l'intention qui habitait son promoteur procédait de la volonté d'aider les chrétiens à prendre conscience que l'argent est moyen et non une fin, et que ce bien, pour être utile à l'homme et à la société, doit être honnêtement acquis et judicieusement géré. Vu sous cet angle, l'échec des caisses populaires mérite d'être nuancé, car beaucoup d'adhérents ont bien retenu la leçon. Par ailleurs, la multiplicité des caisses populaires ou de crédit aujourd'hui à Yaoundé et dans d'autres villes du Cameroun montre que Mgr Jean Zoa a vu juste, et à long terme, mais probablement trop tôt pour que tous les fidèles puissent comprendre les enjeux de la cause qu'il entendait promouvoir et s'y engager avec foi et amour.

²⁵ Cf. Jean-Paul MESSINA, *Jean Zoa, prêtre, archevêque de Yaoundé*, p.166-167.

Veiller au « bien-être » des agents pastoraux prêtres et laïcs : un service du « bien-être partagé » ?

Catherine Chevalier¹

La réflexion qui suit est à situer dans le contexte des mutations que vivent les Églises chrétiennes en Occident, et particulièrement l'Église catholique dans les pays où elle a été majoritaire, comme en France et en Belgique. Situons ces évolutions sur le plan des ministères en faisant appel à la réflexion de Luc Forestier. Le Concile Vatican II a choisi de partir non plus « de la catégorie du sacerdoce commune à l'évêque et aux prêtres », mais de l'épiscopat, « compris à la suite de la mission des apôtres »². Les évêques exercent un ministère de vigilance au service de la fidélité de l'Église au dynamisme apostolique pour l'exercice duquel ils s'entourent de collaborateurs que sont tout d'abord les prêtres, mais aussi les diacres permanents – ministère restauré par le Concile – et des fidèles laïcs auxquels des missions peuvent être confiées, fruit de la redécouverte de l'égale dignité des baptisés. Passage d'un système ministériel centré sur le prêtre, typique de la civilisation paroissiale, à un système qui part de l'évêque pour embrasser toute l'Église.

Cette transformation se traduit dans les chiffres suivants pour la France : en 2018, ce pays pouvait compter sur 4000 à 5000 prêtres de moins de 75 ans et 2000 « prêtres venus d'ailleurs ». En 2015, le pays dénombrait 2694 diacres

¹ Catherine Chevalier a soutenu en juin 2012 une thèse en cotutelle (ICP-UCLouvain) sur les formations à l'exercice de la responsabilité ecclésiale. Elle a une longue expérience en matière de formation en Église et est actuellement chargée de cours et formatrice au Centre Universitaire de théologie pratique à l'UCLouvain.

² « *Laïcs en mission ecclésiale* » : le diagnostic du père Forestier, en ligne : <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-en-France/Laics-mission-ecclesiale-diagnostic-Pere-Luc-Forestier-2017-11-23-1200894200>, p.12 (27/02/2020).

permanents. Quant aux « laïcs en mission ecclésiale » (LEME)³, l'enquête menée en 2017 par la « Commission épiscopale pour les ministères ordonnés et les laïcs en mission ecclésiale » (CEMOLEME) recense 8224 laïcs avec lettre de mission, sur base de la réponse de 77 diocèses (sur une centaine), ce qui permet d'estimer qu'ils sont entre 9000 et 12000⁴.

De telles évolutions ne sont pas simples à vivre : renouvellement de l'exercice de l'autorité, nouvelle approche du rôle du prêtre, nouvelles articulations à construire entre acteurs... La suite de cette contribution donne quelques éléments de diagnostic pour proposer des pistes pour faire face à cet état des lieux.

1. État des lieux

Commençons par quelques recherches récentes sur les agents pastoraux. Les difficultés et points de fragilité évoqués seront des points d'appui pour voir comment « prendre soin » de l'ensemble des acteurs pastoraux. Il sera d'abord question des prêtres, avec un point d'attention pour les « prêtres venus d'ailleurs », ensuite des laïcs en mission ecclésiale.

1.1 Les prêtres : burn-out et changement de modèle

Deux enquêtes récentes fournissent des éléments sur le vécu des prêtres : Giorgio Ronzoni, prêtre italien, a réfléchi sur le burn-out sur base d'un travail auprès des prêtres de son diocèse⁵ et trois prêtres du diocèse de Liège en

³ Expression retenue en 2005 en France pour désigner les fidèles laïcs auxquels sont confiés des responsabilités ecclésiales, cf. Luc FORESTIER, *Les ministères aujourd'hui*, Paris, Salvator, 2017, p. 152.

⁴ Christian DELARBRE., « L'articulation entre office et ministère, une tentative d'éclaircissement de l'expérience pastorale française » dans Anne BUYSSCHAERT *et al.*, *Église et métiers. Mission, formation, compétences*, Parole et Silence, 2018, p. 163-164. Voir aussi L. FORESTIER, *Les ministères aujourd'hui*, p. 28.

⁵ Giorgio Ronzoni, prêtre du diocèse de Padoue et professeur de catéchétique, s'est intéressé au burn-out parmi ses confrères en se mettant à leur écoute, principalement à travers des *focus-groups*. Il a publié l'ouvrage *Ardere, non bruciarsi, Padova*, Ed. Messagero, 2008. La

Belgique ont mené une petite enquête auprès de leurs confrères⁶. La recherche italienne s'est donné pour objectif de comprendre les facteurs structurels qui soutiennent l'engagement des prêtres dans leur ministère et ceux qui les fragilisent et les exposent ce qu'on appelle le « burn-out » qui se traduit par un désengagement dans leur mission⁷. Comme le précise Ronzoni, le burn-out a d'abord été étudié dans les professions d'aide où il se traduit tout particulièrement par « la dépersonnalisation ou encore le fait de rendre des services sans s'impliquer personnellement »⁸.

Premier élément qui se dégage des deux enquêtes : les prêtres souffrent d'un manque de clarté quant à leur mission. Cela va de pair avec un manque de vision pour l'avenir. Comme le dit l'un d'entre eux : « nous sommes utilisés dans un projet que nous ne connaissons pas »⁹. Dans l'enquête liégeoise, le « manque de perspectives d'avenir » est la première cause de mal-être ; s'ensuit le constat d'une organisation paroissiale « à bout de souffle »¹⁰ : deux éléments qui traduisent un manque de vision. Cette indéfinition prive les prêtres des lignes de conduite pour faire des choix et les rend moins résistants au burn-out.

Certains aspects de leur vie de travail sont également vécus comme source de souffrance. Premier domaine évoqué, le manque de soutien de la part de leur hiérarchie, de leurs confrères et de leurs paroissiens. Ce qui est visé n'est pas tant la solitude qu'un manque de sens d'appartenance à « un corps ecclésial

revue *Lumen Vitae* a publié en 2013 un article de cet ouvrage traduit en français : Giorgio RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », dans *Lumen Vitae : Burn-out, épuisement des agents pastoraux*, 2013/3, p. 245-259. Pascal Ide qui a publié en français sur le burn-out des prêtres s'appuie largement sur le travail de Giorgio Ronzoni.

⁶ Jacques Berset a fait écho sur le portail catholique suisse cath.ch de cette enquête : www.cath.ch/newsf/enquete-aupres-des-pretres-du-diocese-de-liege-sur-leur-niveau-de-bonheur/ (consulté le 27/2/2020).

⁷ G. RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », p. 247.

⁸ Ibid., p. 245-246.

⁹ Cité par G. RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », p. 249.

¹⁰ J. BERSET, sur www.cath.ch/newsf/...

et presbytéral »¹¹ : manque d'objectifs, de valeurs partagées avec d'autres. Les prêtres liégeois parlent d'une absence d'écoute de la part de la hiérarchie, et de relations difficiles avec leurs confrères¹².

Deuxième source de souffrance, la surcharge de travail. Celle-ci peut être le fruit d'une conception du ministère vécu comme un don de soi, tout particulièrement pour les prêtres catholiques célibataires. Ce qui est un bel idéal doit être mis en œuvre avec sagesse car l'absence de temps pour la vie privée peut conduire à manquer de recul et à avoir du mal à déléguer.

Derrière ces éléments de souffrance se cache la difficulté de passer d'un modèle ministériel à un autre : pas simple de dépasser la figure du prêtre « tridentine » qui fait tout dans sa paroisse... La mise en œuvre d'un nouveau modèle est encore en cours. Cela peut expliquer le manque de vision éprouvé par certains et le désir parfois frustré de vivre des relations ecclésiales qui mettent en œuvre l'Église-communion promue par le concile Vatican II¹³.

Arrêtons-nous à la situation des prêtres venus d'ailleurs. Arnaud Join-Lambert relève en particulier les grosses adaptations qu'ils ont à vivre : adaptation climatique et alimentaire, adaptation à vivre bien souvent seuls dans une cure « sans confrères, sans cuisinier, sans jardinier, sans sentinelle »¹⁴. Dans cette Église qu'ils décrivent souvent en crise, ils découvrent « une liturgie à l'allure expéditive », de nombreux chrétiens non pratiquants, des libertés prises par rapport au droit canon. Ils doivent s'habituer à être considérés comme étrangers. S'ils viennent d'Afrique, ils doivent aussi gérer des relations complexes avec leurs familles et leurs diocèses ou congrégations dans leur pays d'origine. À cela s'ajoute le changement de modèle dont il vient d'être question : incertitude quant à ce qu'on attend d'un prêtre, nouvelles manières de collaborer avec les laïcs...

¹¹G. RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », p. 252 ; J. BERSET, sur www.cath.ch/newsf/...

¹² J. BERSET, sur www.cath.ch/newsf/...

¹³ Voir à ce sujet Luca BRESSAN, « Repenser l'exercice du ministère des prêtres », dans Marc PELCHAT, *Réinventer la paroisse*, Médiaspaul, 2015, p. 121-141.

¹⁴ Arnaud. JOIN-LAMBERT, « Les prêtres venus d'ailleurs : une mutation ecclésiale complexe » dans M. PELCHAT, *Réinventer la paroisse*, p. 157.

Autant de difficultés qui peuvent provoquer découragement, lassitude, voire désengagement pastoral.

1.2 Les laïcs en mission ecclésiale : innovations et fragilité statutaire

La possibilité d'associer des laïcs à la mission ecclésiale, déjà reconnue par le Concile (cf. *Lumen gentium* 33 ; *Ad gentes* 17) et encouragée par Paul VI dans l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (73) en 1975, s'est traduite en Belgique et en France par un large développement des missions confiées à ces laïcs, en particulier à partir du début des années 90.

Cette évolution fait l'objet d'une ambivalence. Le Synode sur les Laïcs de 1986 s'est inquiété de l'usage du mot « ministère » à propos des missions confiées aux laïcs et de la confusion que cela pourrait créer avec le sacrement de l'ordre (cf. *Christifideles laici*, 23)¹⁵. D'où la difficulté de définir théologiquement leur statut : ce qu'on entend par « laïcs en mission ecclésiale » et le type de missions confiées diffèrent selon les diocèses, constate la note de la CEMOLEME de 2011. Il en est de même pour les procédures de discernement, les parcours de formation exigés, l'accompagnement proposé, comme l'a montré le colloque *Église et métiers. Mission, formation, compétences* (Lille janvier 2018)¹⁶.

Lors de ce colloque, Christian Delarbre a apporté un éclairage intéressant sur la réserve à parler de « ministères » à propos des responsabilités confiées à des laïcs¹⁷. Il part du constat que dans le cas des prêtres et des diacres, le choix de vie précède les missions confiées ; ordonnés « à vie », ils ont différents offices tout au long de leur vie. Alors que les « laïcs en mission ecclésiale »

¹⁵ « *Laïcs en mission ecclésiale* » : le diagnostic du père Forestier, p. 14.

¹⁶ Voir A. BUYSSECHAERT *et al.*, *Église et métiers*, en particulier les contributions de Denis COUPAT, « Entrée, accompagnement et fins de missions » (p. 27-37), Françoise GOHIN, « Processus de discernement des personnes en vue d'être LeME » (p. 39-46), Pascaline LANO, « La mise en place d'une branche professionnelle dans l'Église comme occasion de relancer les études de théologie en France » (p. 96-113).

¹⁷ C. DELARBRE, « L'articulation entre office et ministère, une tentative d'éclaircissement de l'expérience pastorale française », p. 163-181.

reçoivent des missions successives qui ne sont pas inscrites dans une perspective de durée. En témoigne la différence faite entre l'appel au diaconat permanent pour lequel il s'agit de discerner l'appel de Dieu, et l'engagement de fidèles laïcs où il sera question de description de postes, *curriculum vitae*, lettre de motivation, adéquation entre compétences et besoins... Ce qui conduit Christian Delarbre à poser cette question : « N'y a-t-il pas un certain désordre à observer de nombreux offices touchant de très près la charge pastorale de l'Église n'être en rien référés à un ministère, dont la source théologique est à la fois charismatique et hiérarchique ? »¹⁸ Cette différence de traitement manifeste leur fragilité statutaire et peut constituer un facteur de stress¹⁹.

2. Ressources pour veiller au « bien-être » des agents

Cette situation qui peut sembler critique est aussi pleine de potentialités : puisque rien ne va plus de soi, il est vital d'aller à l'essentiel et d'être créatif. Les pistes qui suivent rendent compte de la réflexion et d'initiatives qui visent à accompagner les changements en cours.

Regroupées autour de trois mots-clés – ressourcement, accompagnement, formation – ces pistes s'entrecroisent car ces moyens s'appellent l'un l'autre. En effet, nombre des pistes qui vont être développées font partie de ce qu'Amadeo Cencini inclut dans la « formation permanente ». L'approche de ce religieux spécialiste de la formation s'enracine dans une expérience de la vie religieuse ; elle est inspirante pour notre propos car le « bien-être » des agents pastoraux doit s'enraciner dans ce qui ou plutôt celui qui est la source de leur engagement, le Christ ressuscité²⁰.

¹⁸ Ibid., p. 174.

¹⁹ John PIEPER, « Burn-out in het rooms-katholieke basispastoraat. Stressoren en hulpbronnen », dans *Tijdschrift voor Praktische Theologie*, 33/1, 2006, p. 63, cité par Anne VANDENHOECK, « Éviter le burn-out », dans *Lumen Vitae*, 2013/3, p. 284.

²⁰ Cf. Amadeo CENCINI, *La formation permanente... Y croyons-nous vraiment ?* (coll. *La part-Dieu* 25), Bruxelles, Lessius, 2014 (voir en particulier le chapitre 2).

2.1 Ressourcement : une nécessité vitale

Commençons par le ressourcement qui est une dimension transversale des pistes qui suivent. L'enquête auprès des prêtres liégeois place en tête des sources de leur bien-être différentes formes de ressourcement (retraites, vie de prière, accompagnement spirituel), sur pied d'égalité avec le soutien relationnel reçu de l'entourage²¹. Ce constat converge avec les propos de Claudia Ibarra pour laquelle le développement d'« une culture du ressourcement des agents pastoraux » constitue un moyen de prévention du burn-out²². Cette culture doit se travailler à différents niveaux : au niveau personnel, organisationnel et institutionnel. Chaque agent pastoral est appelé à veiller à son propre ressourcement : équilibrer temps de travail et temps de repos, engagement et distance, vie professionnelle et vie privée. Son engagement demande à être enraciné dans une pratique de la vie de prière... Anne Vandenhoeck estime que la spiritualité est avec l'humour une ressource pour prévenir le burn-out : la tradition judéo-chrétienne réserve un jour au repos et la tradition catholique parle d'un équilibre entre action et contemplation. Autant d'éléments qui invitent à situer le travail à sa juste place et à s'en remettre à plus grand que soi, plutôt que de s'épuiser en croyant que tout repose sur soi²³.

Il n'est pas inutile d'insister sur ce niveau personnel en ce temps de changement, parce que les périodes de crise provoquent un brouillage des repères traditionnels. Ibarra comme Vandenhoeck invitent également à travailler au niveau organisationnel et institutionnel : développer un cadre et un accompagnement des agents pastoraux qui favorisent leur ressourcement entendu, comme le soulignent les deux points suivants.

²¹ J. BERSET, sur www.cath.ch/newsf/... ; voir aussi le livre-témoignage de Benoît LOBET, *Être prêtre*, Paris, Mediaspaul, 2018.

²² Claudia I. IBARRA, « Vers une culture du ressourcement des agents pastoraux », dans *Lumen Vitae*, 2013/3, p. 305-314.

²³ A. VANDENHOECK, « Éviter le burn-out », p. 286-287.

2.2 Accompagnement : « des lieux où développer la discussion au "je" »²⁴

*Vie de foi, profession, mission*²⁵

Comment penser les modalités d'une pratique de l'accompagnement sous l'angle de la responsabilité qu'a l'institution ecclésiale de veiller au « bien-être » des professionnels qui travaillent à son service ? Bien sûr, l'accompagnement ne doit pas être le même pour prêtres et laïcs en mission ecclésiale : pour les premiers, il s'agit d'une « vocation » qui engage toute leur vie alors que pour les autres, la porte d'entrée est leur profession. Cependant cette distinction aide à penser l'accompagnement dans sa complexité, ce dont témoigne la réflexion d'Isabelle Morel dans son enquête auprès des laïcs en mission ecclésiale. Elle y distingue trois dimensions à accompagner chez ces professionnels : vie de foi, profession et mission²⁶.

La première dimension concerne tous les agents pastoraux au même titre. Dans la tradition de l'Église, la vie de foi relève du for interne, et il est essentiel de respecter la privacité de ce qui constitue l'intimité de la personne. La responsabilité de l'institution ecclésiale est de veiller à l'initiation à la vie spirituelle des personnes qu'elle appelle à son service – si ce n'est pas acquis – ainsi qu'à la disponibilité de personnes formées pour l'accompagnement spirituel. Il lui revient également d'être attentive à ce que le cadre de travail offre des temps de ressourcement qui manifeste cette centralité de la vie de foi : temps de prière, de célébration, journée de recollection...

Sur le plan de l'accompagnement de la mission et de la dimension professionnelle, le développement des missions confiées à des laïcs a obligé l'Église à entrer dans une nouvelle culture pour l'accompagnement des

²⁴ Expression reprise à Jeanine DESHAIES ROY, « Et si l'Église paroissiale se donnait une structure monastique au quotidien, qu'en serait-il du burn-out ? », dans *Lumen Vitae*, 2013/3, p. 302.

²⁵ Isabelle MOREL, « La responsabilité d'accompagnement », dans *Lumen Vitae*, 2013/3, p. 286-287. Voir aussi Isabelle MOREL, *L'accompagnement des laïcs en charge ecclésiale. Réflexion ecclésiologique à partir d'entretiens réalisés dans le diocèse de Besançon*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série "Recherches" n°4, en ligne : www.pastoralis.org, novembre 2011. (20/03/2020)

²⁶ I. MOREL, « La responsabilité d'accompagnement », p.330.

professionnels. La mission relève de l'envoi, du sens ; la dimension professionnelle relève plus du cadre et des compétences. Elles sont abordées ici conjointement, tout d'abord l'accompagnement personnel, ensuite celui qui peut être vécu sur le plan communautaire, enfin l'accompagnement des équipes.

Accompagnement les personnes

Premier élément sur le plan personnel : offrir un cadre clair en termes de mission, horaire, personnes de référence... Ibarra relève les points d'attention suivants : veiller à l'adéquation de la charge de travail, à la clarté des tâches et des moyens pour l'accomplir, à la façon dont la personne se réalise dans sa mission... Cela demande d'offrir des *feed-back* et des temps d'évaluation²⁷. D'où le besoin d'une personne de référence qui ait la disponibilité d'assurer un suivi régulier et opérationnel pour aider à la prise de décision au moment opportun. Certains diocèses ont engagé un-e responsable des ressources humaines, ou un-e accompagnateur-trice des laïcs en mission ecclésiale.

Dans le domaine de la pastorale de la santé, Anne Vandenhoeck rend compte de l'accompagnement spécifique proposé aux personnes qui s'initient à cette mission dans le diocèse de Bruges : chacun reçoit un accompagnateur local et bénéficie de trois rencontres personnelles de mentoring sur les six premiers mois de travail, et ensuite d'une intervision spécifique pour les nouveaux venus pendant un an. Par ailleurs, les collaborateurs du Vicaire chargé de la pastorale de la santé sont chacun responsable des agents pastoraux qui travaillent dans leur secteur et leur offre la possibilité d'intervision et d'entretien²⁸.

Un tel accompagnement peut répondre aux malaises et difficultés évoquées plus haut à propos des prêtres. Le document récent *Le don de la vocation presbytérale* qui actualise le parcours de formation des prêtres (2016)²⁹ invite à avoir « soin de mettre en place un accompagnement personnel des jeunes prêtres, de soutenir et de développer leurs qualités, de façon à ce qu'ils

²⁷ C. IBARRA, « Vers une culture du ressourcement des agents pastoraux », p. 309.

²⁸ A. VANDENHOECK, « Éviter le burn-out », p. 290-291.

²⁹ www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Le%20don%20de%20la%20vocation%20presbyt%C3%A9rale.pdf (20/03/2020)

puissent vivre avec joie leurs premiers défis pastoraux » (83). Pour l'ensemble des prêtres, cette mission d'accompagnement est généralement dévolue au Vicaire général. On peut se demander si ce dernier a toujours la possibilité d'offrir un accompagnement personnalisé, régulier et opérationnel.

Supervisions et relectures communautaires des pratiques pastorales

Passons aux modalités communautaires d'accompagnement. Certains lieux, comme le diocèse de Bruges, offrent des groupes d'analyse des pratiques professionnelles ou de relecture pastorale. La première modalité met plus l'accent sur la dimension professionnelle, la deuxième sur la mission. Arrêtons-nous à quelques-unes de ces initiatives.

Dans leur ouvrage où ils exposent leur méthode, Catherine Lapoutte Ramacciotti et François Picart mettent en avant les fruits d'un tel travail : la participation aux Groupes d'analyse des pratiques professionnelles en Église (GAPPE) développe la confiance dans les collaborateurs ; elle permet une prise de recul pour une meilleure gestion des décisions et des émotions ; elle favorise le travail en réseau et la réflexion collective « sur les objectifs à atteindre et les critères d'évaluation » ; elle aide à prendre conscience de certains flous et à chercher des clarifications³⁰.

La Faculté de théologie de l'UCO a développé un outil de relecture pastorale qui relie récits de pratiques et récits bibliques. Christophe Pichon en dégage un quadruple intérêt : relire son développement personnel comme un accomplissement à l'œuvre, contribuer à construire l'identité des disciples de Jésus-Christ, ajuster l'agir des agents pastoraux comme celui d'envoyés en mission, construire des communautés d'interprètes³¹.

Comme le disent très bien les enseignants de l'ISPC, « les GAPPE sont un outil qui permet d'accompagner le passage que vit l'Église dans

³⁰ Catherine LAPOUTTE RAMACCIOTTI - François PICART, *Analyser les pratiques professionnelles dans l'Église. Proposition pour sortir du flou*, Paris, L'Atelier-Novalis, 2010, p. 109-111.

³¹ Christophe PICHON, « Analyse de pratique et relecture pastorale pour servir la croissance des personnes et des communautés », dans A. BUYSSECHAERT *et al.*, *Église et métiers*, p. 47-72.

l'accomplissement de sa mission »³². Ils développent la capacité de discernement dans une période en quête de nouveaux repères.

Retenons également l'enjeu ecclésiologique de ces démarches : en habilitant au travail et au discernement en équipe, à l'interprétation de la Parole, elles offrent des pistes pour sortir de l'isolement et (re)-tisser les liens l'appartenance ecclésiale. Une démarche de ce type a été proposée aux prêtres du Vicariat du Brabant wallon où le presbyterium est particulièrement multiculturel. À côté de son caractère stimulant pour la mission, les prêtres ont souligné les bienfaits de la « fraternité sacerdotale » éprouvée grâce à ce parcours³³.

Le travail en équipe

Pour Ronzoni, « le sens d'appartenance à un groupe uni, dans lequel on se soutient mutuellement dans les choix pastoraux et leurs mises en œuvre, constitue un facteur de protection contre le burn-out »³⁴. D'où la nécessité de prendre soin du travail en équipe, en discerner la répartition des responsabilités en leur sein et en habilitant à leur exercice. Ce travail en équipe gagne également à être nourri de temps de convivialité, d'écoute de la Parole, de relecture. L'enjeu de cette dynamique d'accompagnement, c'est d'offrir des lieux où « développer la discussion au "je" »³⁵ qui permettent à chacun d'exercer son rôle, de vivre sa mission tout en étant relié à ce qui la motive³⁶.

³² C. LAPOUTTE RAMACCIOTTI - F. PICART, *Analyser les pratiques professionnelles dans l'Église*, p. 110.

³³ Cf. www.bwcatho.be/la-demarche-de-progres-et-1.3668.html (20/03/2020).

³⁴ G. RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », p. 258.

³⁵ J. DESHAIES ROY, « Et si l'Église paroissiale se donnait une structure monastique au quotidien... », p. 302

³⁶ C. IBARRA, « Vers une culture du ressourcement des agents pastoraux », p. 312.

2.3 Formation : développement des compétences et leadership

Développer ses compétences propres

Un tel objectif constitue pour Giorgio Ronzoni un des processus préconisés pour la gestion du burn-out³⁷. En effet, il est essentiel d'offrir aux agents pastoraux des lieux où nourrir leur intelligence de la mission et développer leurs compétences. À côté des démarches de relecture et d'analyse des pratiques, ces formations peuvent rencontrer différents aspects du ministère : accompagnement spirituel, prédication, gestion économique, préparation au mariage, méthodes catéchétiques, communication... Elles peuvent aussi habiliter à une mission spécifique. Le Centre de théologie pratique de l'UCLouvain a développé, en partenariat avec les diocèses francophones, des certificats en pastorale de la santé, pastorale liturgique, pastorale catéchétique et catéchuménale, pastorale familiale... Les participants y élaborent ensemble une culture professionnelle spécifique³⁸. Pour que ces formations soient suivies avec fruit, les responsables pastoraux devraient alléger les charges pastorales de ceux qu'elles y envoient. Dans les faits, ce n'est pas toujours le cas et cela peut décourager les candidats³⁹.

Exercer le leadership

Les changements auxquels sont confrontés les agents pastoraux demandent un nouveau type de leadership. Deux projets s'attellent à outiller les prêtres en ce domaine. *Chemins d'humanité* met les prêtres qu'elle rassemble en contact avec les réalités de l'entreprise pour renouveler leur approche de la société et les former par ce biais au leadership et à la gestion de projets⁴⁰. *Talenthéo* a développé un réseau de « coachs professionnels chrétiens » à la disposition des personnes exerçant l'autorité dans l'Église. Le parcours « pasteurs selon son cœur » est un des outils développés dans cette

³⁷G. RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », p. 257-259.

³⁸ Cf. uclouvain.be/fr/facultes/theologie/nos-certificats.html (20/03/2020).

³⁹G. RONZONI, « Causes structurelles du burn-out dans le ministère presbytéral », p. 257-258.

⁴⁰ www.chemins-humanite.org/parcours-de-formation/parcours-reconnaissance/ (20/03/2020).

perspective ; il se conclut par un week-end de travail où le prêtre travaille avec son équipe⁴¹.

Cette dernière démarche oriente vers d'autres pistes à développer en matière de leadership : il ne suffit pas de former les responsables, il faut aussi proposer des formations pour les équipes dans une perspective systémique. Dans cette perspective et pour construire une Église-communion, il y a tout intérêt à faire fonctionner les conseils – au niveau paroissial comme au niveau diocésain – dans une dynamique d'aller-retour : pour prendre des orientations qui reposent sur une large participation à la prise de décision, pour prendre en compte tous les acteurs dans leurs mises en œuvre. Ainsi peut se construire un horizon de sens commun.

Dans cette palette de possibilités, relevons pour conclure deux enjeux, dans la perspective du « bien-être partagé ». Le premier, c'est de développer une culture ecclésiale où on prend soin les uns des autres. Car une institution qui prend soin développe une culture du soin. Le deuxième, c'est de construire le corps : offrir des espaces où ensemble, on s'accompagne dans la traversée des mutations, on porte les nouveaux défis de la mission, on construit une vision d'avenir... au service du bien-être partagé !

⁴¹ www.talentheo.org/ (20/03/2020).

L'engagement de l'Église catholique de la RD Congo sur la scène politique et au profit de la promotion sociale, de la justice et du bien-être du peuple congolais

Félix Ulabilako¹
UCLouvain / Belgique

De manière générale, nos réflexions et nos interventions pendant ce colloque régional de la Société Internationale de Théologie Pratique sont censées tourner autour de la notion de « bien-être » tel qu'il est vécu et partagé en Afrique.

Ma présente intervention, toutefois, va s'articuler sur l'axe pratique qui consistera à montrer le rôle joué par nos Églises d'Afrique dans cette quête du « bien-être » du peuple africain. Il s'agira concrètement de donner un bref aperçu sur les initiatives déjà engagées par l'Église catholique de la République Démocratique du Congo pour le développement ou le bien-être du peuple congolais, de montrer l'influence qu'exerce cette Église de la RD Congo sur les gouvernants et les autres acteurs politiques congolais pour rendre concret le bien-être partagé, et de procéder finalement à une certaine évaluation de cet engagement socio-politique de l'Église catholique en RD Congo, tout en mettant en exergue les obstacles rencontrés.

Je vais donc vous entretenir de « l'engagement de l'Église catholique de la RD Congo sur la scène politique et au profit de la promotion sociale, de la justice et du bien-être du peuple congolais », tout en sachant que ce qui se

¹ Licencié et diplômé d'études approfondies en théologie de l'Université Catholique du Congo en République Démocratique du Congo. Diplômé en Sciences de l'Éducation de l'Université Pontificale Salésienne de Rome en Italie. Actuellement, doctorant en théologie de l'Université Catholique de Louvain en Belgique. Il écrit une thèse en cotutelle entre l'Université Catholique de Louvain et l'Université de Lausanne en Suisse.

passé au Congo, se vérifie dans d'autres pays du monde, particulièrement en Afrique.

La République Démocratique du Congo est un pays immensément riche considéré comme un scandale géologique, mais où vit actuellement un peuple extrêmement pauvre, malheureux. La RD Congo est aujourd'hui considérée par certains « comme cet homme, dont nous parle la parabole évangélique du bon samaritain, qui descendait de Jérusalem à Jéricho, qui tomba entre les mains de brigands qui le dépouillèrent, le rouèrent de coups et s'en allèrent, le laissant à demi mort »². Face à cette situation, le peuple qui souffre, ce peuple profondément croyant, ne sait plus vers quel saint se tourner : « est-ce l'incroyance des croyants ? » L'Église, dans ce contexte d'obscurité et de désespoir pour le peuple, apparaît aux yeux de beaucoup comme source de lumière et d'espérance.

Voici, en condensé et en guise de présentation, le diagnostic que la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO) fait du pays dans son message intitulé « Le Pays va très mal. Debout, Congolais ! »³ :

Dans leur message, les évêques catholiques se montrent profondément inquiets et préoccupés par la détérioration continue de la situation économique, sécuritaire et humanitaire ainsi que par la crise politique du pays.

Du point de vue socio-économique, les prélats catholiques notent que la santé économique du pays est vraiment critique et elle empire le jour au jour, étant donné que l'on assiste au recul du taux de croissance, à la dépréciation de la monnaie nationale face aux devises étrangères à cause du flottement du taux

² Cf. Mgr Fridolin AMBONGO, Archevêque métropolitain de Kinshasa en R.D.Congo, venu témoigner en France à l'invitation de l'Aide à l'Église en Détresse. Il fut présent à la « Nuit des Témoins », à Notre Dame de Paris, le vendredi 29 mars 2019 à 20h. Il rappela l'importance du rôle que joue l'Église pour la paix et le développement en Afrique. www.lefigaro.fr/vox/religion/...mgr-ambongo-sans-l'eglise-le-peuple-congolais-somberait-dans-le-desespoir (19/04/2019).

³ Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Le Pays va très mal. Debout Congolais ! Décembre 2017 approche*. Message de la 54^e Assemblée Plénière Ordinaire des Évêques Membres de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa-Gombe, 2017.

de change. Le climat des affaires est plus que morose et décourage les investisseurs. Par ailleurs, la corruption, l'évasion fiscale, le détournement de fonds publics ont atteint des proportions inquiétantes à tous les niveaux. Un groupe de compatriotes, abusant manifestement de leur pouvoir, s'octroient des avantages économiques faramineux au détriment du bien-être collectif. Par conséquent le pouvoir d'achat a sérieusement baissé au point que les familles peinent à joindre les deux bouts. Pour la grande majorité de la population congolaise, les conditions de vie sont devenues plus que précaires. En témoignent la sous-alimentation, l'incapacité à accéder aux soins de santé primaire et à la scolarité, l'accumulation des arriérés de salaires, l'explosion du chômage des jeunes qui favorise la grogne sociale, le banditisme et le recrutement de jeunes dans d'innombrables milices. L'approvisionnement en eau et en électricité est devenu irrégulier dans les milieux urbains, tandis que les factures de consommation ne cessent d'augmenter.

Du point de vue sécuritaire et humanitaire, on note l'insécurité quasi généralisée à travers le territoire national et qui influe directement sur la vie des personnes. Elle porte atteinte à la dignité de la personne humaine et au respect des droits humains. On constate aussi la présence massive, incontrôlée et permanente des groupes armés étrangers sur le territoire national semant désolation à leur passage et constituant pour la population locale une véritable source d'inquiétude.

Du point de vue des droits humains, quoique la Constitution de la République garantisse à tout citoyen le droit de jouir de ses libertés, on note par contre dans la société congolaise, et cela d'une façon croissante, les restrictions du droit à la liberté d'expression et l'interdiction des manifestations pacifiques. La répression des mouvements de contestation pacifique va parfois jusqu'à l'usage excessif de la force. Des défenseurs des droits humains, des acteurs politiques et sociaux dont les voix divergent de la pensée du pouvoir sont régulièrement menacés ou font l'objet d'arrestations arbitraires. Les responsables de ces violations ne sont pas poursuivis par la Justice, ni condamnés pour atteintes aux droits humains.

Après avoir ainsi présenté la RD Congo d'aujourd'hui, avec les mots de la Conférence des Évêques du Congo, je vais vous présenter mon propos en trois grands points :

- L'engagement socio-politique de l'Église catholique.
- Une évaluation de l'engagement de l'Église catholique de la RD Congo.
- Les obstacles à l'engagement socio-politique de l'Église catholique en RD Congo.

1. L'engagement socio-politique de l'Église catholique

1.1 Le rôle des fidèles laïcs

Comment l'Église pourrait-elle contribuer à l'émergence du Congo nouveau qui se fonde sur les valeurs et où il fait bon vivre du point de vue social et économique ? Comment ce rêve peut-il devenir une réalité lorsque l'on sait que la mission de l'Église n'est pas celle de prendre le pouvoir politique, mais de proclamer la Bonne Nouvelle du salut ?

Dans leur message intitulé « Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités », les évêques catholiques congolais commencent d'abord par reconnaître ce fait et ensuite par proposer une réponse :

« Il n'est pas dans le rôle de l'Église de promouvoir des idéologies, de concevoir des stratégies d'action politique, des programmes de gouvernements, de parrainer politiquement des individus ou des groupes pour l'accès ou le maintien au pouvoir. L'Église ne s'occupe pas de politique dans son propre intérêt. Personne non plus ne fait de la politique au nom ni pour le compte de l'Église. Dans ce domaine, le rôle de la hiérarchie est d'aider les laïcs chrétiens à s'acquitter fidèlement de leur mission de renouveler le temporel conformément aux exigences de l'Évangile de Jésus-Christ »⁴.

Cela étant dit, on voit que « l'Église, dans sa hiérarchie, ne peut se substituer aux fidèles laïcs, pour gérer la vie politique qui est pourtant l'un des lieux de

⁴ CONFERENCE ÉPISCOPALE DU ZAIRE (CEZ), *Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités. Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat de la Conférence Épiscopale du Zaïre, 1994, n° 19.

la plus haute charité, en ce sens que ce qu'on y fait de bien est fondamental pour toute la société »⁵. En effet, pour la CENCO dans leur message « Ambassadeurs du Christ dans les milieux politiques », La politique reste le lieu par excellence où s'exerce la pratique de la charité et l'exercice du bien commun. Devant les accusations d'arrivisme, d'idolâtrie du pouvoir, d'égoïsme et de corruption, qui bien souvent sont lancées contre les hommes du gouvernement, du parlement, de la classe dirigeante, des partis politiques, comme aussi face à l'opinion assez répandue que la politique est nécessairement un lieu de danger moral, il revient à l'Église d'encourager les fidèles laïcs à s'engager en politique pour servir et travailler pour le bien commun. Car, prétendre aimer ses frères et ses sœurs et refuser de s'engager à leur service en servant la communauté est non seulement un contresens répréhensible, mais aussi et surtout une démission devant l'exigence de témoignage de foi⁶.

La hiérarchie de l'Église catholique a constaté que, au Congo, le malheur du peuple est dû tout simplement au mauvais cœur de l'homme. Ceux qui dirigent et qui sont au service de grandes puissances, de grandes compagnies minières de par le monde, se comportent vraiment comme des prédateurs. C'est ainsi qu'à l'occasion du jubilé d'or de l'indépendance de la RD Congo, ils se sont adressés particulièrement aux laïcs pour qu'ils prennent vraiment conscience du fait qu'ils sont l'Église de Dieu dans les lieux publics de la société congolaise, et grâce à eux la vie et le témoignage de l'Église sont rendus plus visibles au monde. Voici quelques extraits qui, à mon avis, expriment la quintessence de leur message:

Nous voulons attirer votre attention que nous sommes convaincus que, en tant que domaine des décisions fondamentales, la politique reste le haut lieu de la pratique de la charité. C'est elle qui englobe les autres activités, les conditionne et fait passer

⁵ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO. COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2011, p. 9.

⁶ Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO « CENCO », « *Ambassadeurs du Christ* » (2 Co 5, 20) *dans les milieux politiques. Lettre des évêques catholiques de la R.D. Congo aux Acteurs politiques catholiques à l'occasion du jubilé d'or de l'Indépendance du pays (1960-2010)*, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2010, p. 7, n° 10.

dans les faits les différentes conceptions de la vie, même celles qui heurtent notre conscience. L'image de la RD Congo aujourd'hui est le fruit de différentes politiques mises en œuvre depuis le 30 juin 1960 à ce jour⁷.

Autant à l'indépendance, il n'y avait pas d'élites préparées pour diriger le pays ; autant aujourd'hui au moment de fêter le jubilé d'or de l'indépendance, on semble ne pas avoir une élite capable de gérer la chose publique. Pourtant, ce ne sont pas les compétences qui manquent. Nous sommes peinés au constat qu'on n'a pas su gérer l'héritage de l'Indépendance⁸.

Par la suite, les évêques montrent en quoi consiste la noblesse de l'engagement politique : « S'engager en politique, c'est s'engager à servir (cf. Mt 20, 26-28) »⁹. Ainsi, dans le « Directoire sur la nouvelle évangélisation », ils explicitent leur pensée : « Si l'action politique est un moyen efficace d'influer sur l'histoire, son enjeu, qui est un défi exaltant, est la création d'une société où les citoyens ont le souci de reconnaître en chacun un frère ou une sœur et de le traiter comme tel. Aussi l'Église présente-t-elle l'engagement politique comme l'une des plus hautes formes de charité. Vous avez donc, en tant que laïcs catholiques, l'obligation d'y prendre part »¹⁰. Sur ce point, les évêques congolais sont sur la même longueur d'onde que le Conseil Pontifical Justice et Paix lorsqu'il affirme que prétendre aimer ses frères et ses sœurs et refuser de s'engager à leur service en servant la communauté est non seulement un contresens répréhensible, mais aussi et surtout une démission devant l'exigence de témoignage de foi. Que chacun puisse librement s'exprimer et agir en vue du bien commun, seul ou dans les partis politiques, le gouvernement et le parlement est un droit et un devoir¹¹.

⁷ Ibidem, p. 4, n° 3.

⁸ Ibidem, p. 6, n°7.

⁹ Ibidem, p. 7, n° 9.

¹⁰ CENCO, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu. A l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa-Gombe, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2001, n° 160.

¹¹ Cf. CONSEIL PONTIFICAL « JUSTICE ET PAIX », *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, n° 164.

La CENCO toutefois est bien consciente qu'une telle

... interpellation pressante n'ignore pas que les milieux politiques sont des lieux de tensions multiformes provoquées par le dilemme permanent entre, d'une part, le choix de dominer, de chercher et d'exercer le pouvoir pour le pouvoir, avec la violence et le mensonge comme armes ; et, d'autre part, celui de servir selon l'enseignement de l'Église en s'opposant à la violence, à la haine et à l'égoïsme. Face à ce choix, le chrétien se retrouve dans une situation difficile qui requiert un grand courage puisqu'il risque d'être relégué au ban de la société politique. Il en va donc de sa propre survie politique. Dans ces conditions, la tentation de faire comme les autres est très forte...¹².

1.2 Un bref aperçu historique de l'engagement politique de l'Église catholique de la RD Congo

L'engagement de l'Église, comprise comme « hiérarchie », dans sa mission d'annoncer l'évangile à toutes les nations (Mt 28, 19-20), comporte plusieurs dimensions : on a prioritairement la proclamation explicite de la Bonne Nouvelle de salut en Jésus-Christ, mais qui inclue à titre secondaire les dimensions politique, éducationnelle, sanitaire, sociale, ainsi que des projets ou des œuvres de développement. Tout en ne négligeant pas les autres dimensions, je m'intéresserai principalement dans le présent point à la dimension socio-politique de la mission de l'Église en RD Congo.

Bien avant son accession à l'indépendance en 1960 jusqu'à ce jour, en passant par les différentes phases de son histoire, réclamant chacune des réponses ou des solutions appropriées aux problèmes de l'heure, la RD Congo a bénéficié du soutien et de l'engagement à ses côtés de l'Église catholique.

À l'aube de l'indépendance : préparation de l'élite et accompagnement à l'indépendance

Après son implantation par les missionnaires occidentaux, l'Église catholique au Congo belge s'est illustrée à l'aube de l'indépendance, par la préparation de l'élite et l'accompagnement des aspirations du peuple congolais à accéder à l'autonomie et à la souveraineté nationale et internationale. On peut noter à

¹² CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, « *Ambassadeurs du Christ* » (2 Co 5, 20) dans *les milieux politiques*, 2010, p. 10-11, n° 15.

ce sujet, d'une part, l'engagement de l'abbé Joseph-Albert Malula (le futur premier cardinal de la RD Congo) aux côtés du chrétien laïc Joseph Iléo, à travers la publication en 1956, du « Manifeste de la conscience africaine ». On peut aussi noter à la même année le livre d'éveil de conscience intitulé « Les prêtres noirs s'interrogent ». D'autre part, il y a la déclaration, « L'Église et les problèmes politiques et sociaux » des évêques du Congo et du Ruanda Urundi de 1956. Le 15 août 1959, l'épiscopat du Congo publia la lettre pastorale dans laquelle il précisait sa mission et définissait sa relation avec la politique et la société¹³.

De 1960 à 1965 : Encadrement du peuple et la lutte contre le tribalisme

Au cours de cette période, l'Église tout en poursuivant son engagement traditionnel dans les domaines de l'éducation, de la formation humaine, des œuvres de développement et de la santé, s'illustra par l'encadrement du peuple et la lutte contre le tribalisme lors de la rébellion dite *muleliste* qui a conduit certains de ses enfants au martyre. Après avoir condamné en mars 1961 l'assassinat du Premier ministre Patrice-Emery Lumumba (17 janvier 1961), les évêques s'attelèrent à préciser leur mission par rapport à l'État¹⁴.

De 1965 à 1990 : Église au service de la nation et en lutte contre le régime de Mobutu.

Dans le souffle du concile Vatican II (1962-1965), l'Église du Congo-Kinshasa publie les Actes de la VIIe (1967) et de la XIe (1972) Assemblée plénière des évêques dans lesquels elle se voulut au service du monde et de la nation. Mais très tôt, l'Église se trouva confrontée au régime totalitaire de Mobutu. Cette confrontation prit l'allure d'un conflit ouvert entre l'État et

¹³ Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO. COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, 2011, p. 12.

¹⁴ Trois faits sont à retenir ici : la VIe Assemblée plénière de l'épiscopat tenue à Léopoldville du 20 novembre au 2 décembre 1961 qui adopta comme option fondamentale, la création des communautés chrétiennes vivantes ; la Déclaration du Comité permanent sur le rapport entre l'Église et l'État du 22 juin 1962 et la publication de la lettre collective « Les chrétiens face à l'avenir » du 26 novembre 1963.

l'Église, avec comme conséquences, l'étatisation en août 1971 des œuvres de l'Église, notamment l'Université *Lovanium*, puis les Instituts supérieurs et les écoles (primaires, secondaires et professionnelles) ; la relégation du cardinal Malula à Rome, en janvier 1972, etc. Face à cette crise ouverte, l'Église focalisa son engagement dans la défense de sa vocation d'être au service de la nation et affirma avec force dans plusieurs documents, sa foi en Jésus-Christ. Elle dénonça en même temps les dérives du régime Mobutu et le « mal zaïrois ». Par la suite, elle invita ses fidèles à travailler pour le développement de la Nation, par l'auto-prise en charge¹⁵.

De 1990 à 1996 : Appel à la démocratisation du pays face à la dictature de Mobutu

Cette période coïncide avec les bouleversements de la donne géostratégique mondiale marquée par la chute du mur de Berlin et celle de l'Union Soviétique. Ces événements ajoutés à d'autres amenèrent le président Mobutu à entamer des consultations populaires au début de 1990. Saisissant cette opportunité, les prélats catholiques de l'ex Zaïre adressèrent au chef de l'État, le 9 mars de la même année, le « Mémoire » dans lequel ils se prononcèrent ouvertement sur la situation du pays et sur le fonctionnement des institutions nationales en dénonçant le système hybride du MPR parti-État. Le discours de Mobutu du 24 avril 1990 aboutit à la démocratisation du pays et à la tenue de la Conférence nationale Souveraine (1991-1992).

Toutefois, les événements malheureux (pillages de 1991 et 1993, le massacre des chrétiens le 16 février 1992, des blocages politiques etc.) qui entachèrent la première transition sous Mobutu, amenèrent l'épiscopat congolais à radicaliser son discours socio-politique. Les messages et déclarations se multiplièrent et appelèrent à la démocratisation de l'espace politique, au dialogue, à la paix, au respect de la vie etc. Dans leur analyse de la situation socio-politique, les évêques du Zaïre ne s'arrêtèrent pas seulement au niveau

¹⁵ Cf. CENCO, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*. Tome I, p. 16-17. Concernant les documents, on peut retenir : L'Église au service de la nation (1972), Notre foi en Jésus-Christ (1975), Message aux agents de l'Évangélisation (1975), Tous solidaires et responsables devant l'immoralité publique (1977), Appel au redressement national (1978), Le chrétien et le développement de la nation (1988).

d'une analyse purement institutionnelle. Pour eux, la crise était profonde et elle prenait racine dans le péché au cœur de l'homme et dans les structures même du péché¹⁶.

De 1996 à 2003 : Non à la guerre, oui à la paix et à la non-violence

Préoccupés par le déclenchement des hostilités à l'est du pays en octobre 1996 par l'Alliance des forces démocratiques pour la libération (AFDL), sous la direction de Laurent-Désiré Kabila, les évêques prirent position, le 29 octobre 1996, dans ce message percutant : « Non à la guerre, oui pour la paix et la justice ». Devant la souffrance du peuple et l'implosion de la guerre, les évêques saisirent l'opportunité de tous les événements importants, tels que les accords de Lusaka en 1999, le dialogue intercongolais en 2002, l'endossement des accords de Pretoria en 2003, pour proposer leurs bons offices et formuler des recommandations pertinentes pour la sortie de la crise¹⁷.

De 2003 à 2018 : Les élections, une voie pacifique pour la démocratie et la paix

La période de la Transition s'ouvrit officiellement le 30 juin 2003, après l'endossement de l'Accord Global et Inclusif, suivi de la prestation de serment par le président de la République Joseph Kabila et par d'autres animateurs de la Transition, dans un schéma non moins ambigu 1 + 4 (1 président de la République et quatre vice-présidents, issus de principales poches de rébellion).

¹⁶ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO. COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, 2011, p. 14-15.

¹⁷*Ibidem*, p. 15-16. Les différents documents publiés par les évêques se font clairement l'écho de leurs convictions : oui à la paix, oui à l'unité nationale, oui au respect de la vie et de la dignité de personne créée à l'image de Dieu, oui à l'intangibilité des frontières et à la souveraineté nationale, oui à la réconciliation nationale, oui à l'État de droit par des élections libres, transparentes et démocratiques, oui à la reconstruction nationale, oui aux valeurs démocratiques, morales et spirituelles qui font la valeur des nations civilisées. Par contre, les évêques insistèrent pour dire : non à la balkanisation du pays, non à la violence, non aux pillages des ressources naturelles du pays, non à la guerre, non aux antivaleurs etc.

Face aux tergiversations de la classe politique à accélérer l'avènement de l'État de droit, les évêques avaient lancé en date du 15 février 2003, ce message percutant : « 'J'ai vu la misère de mon peuple' (Ex 3, 7). Trop c'est trop' ». Et à l'occasion de la session ordinaire du Comité permanent tenu à Kinshasa du 9 au 14 février 2004, un autre sera publié sous un titre prophétique : « Pour l'amour du Congo, je ne me tairai point (Is. 62, 1) ».

Dans ce dernier message, les évêques confirment l'option levée en juillet 2003 par le Comité permanent, consistant à préparer le peuple aux élections, à travers le Programme de l'éducation civique et électorale, en ces termes :

« Fidèles à notre mission évangélisatrice (cf. Mt 28, 19), nous préconisons d'aider la nation en préparant le peuple aux élections, à travers l'éducation civique responsable et engageante dans nos diocèses, selon un programme pastoral conçu à cet effet »¹⁸.

Dans un autre document « Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités », ils précisent :

Dans le cadre de la préparation aux élections dans notre pays, il est souhaitable que soient intensifiées, dans les communautés chrétiennes jusqu'au fin fond de nos villages, la diffusion, l'explication, l'illustration de l'enseignement des évêques sur le processus de démocratisation¹⁹.

En plus, les prélats catholiques reviennent sur le dossier des élections dans le message intitulé : « Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple ». Ils montrent ici que les élections sont une nécessité pour l'arbitrage du peuple et en même temps ils définissent le profil des candidats.

L'Église considère les élections comme étant un exercice essentiel dans toute démocratie, où l'égalité de tous devant la loi doit être garantie. Elles doivent être libres et transparentes. Car la démocratie, c'est d'abord le respect des

¹⁸ COMITÉ PERMANENT DES ÉVÊQUES DE LA R.D. CONGO, *Pour l'amour du Congo, je ne me tairai point (cf. Is 62, 1). Message du Comité Permanent des Évêques de la République Démocratique du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2004, n° 24.

¹⁹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités*, 1994, n° 25.

droits humains et des libertés fondamentales ; c'est ensuite la séparation stricte des pouvoirs, c'est-à-dire la non-concentration des trois pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire) entre les mains d'un seul individu ou d'un groupe ; puis c'est le contrôle interne et externe des mandataires du peuple ; enfin, c'est la participation au pouvoir par la société civile, donc de tout le peuple²⁰. Dans ce même sens, il sied de signaler que la démocratie augure de l'État de droit avec l'ensemble d'autres valeurs à sauvegarder : primat de la loi sur les volontés arbitraires des individus, amour de la patrie, respect du bien commun, justice distributive et réparatrice, culture de la paix, réconciliation, vérité, liberté, amour, meilleure répartition du revenu national, développement solidaire, économie au service de l'homme, respect de la vie et de la dignité de la personne humaine créée à l'image de Dieu, etc.²¹.

2. Une évaluation de l'engagement socio-politique de l'Église catholique de la RD Congo

2.1 Les critères de l'engagement socio-politique de l'Église catholique

Parmi les principes qui servent de fil conducteur et de matrice qui apportent la valeur ajoutée à l'action socio-politique de l'Église catholique, il y a entre autres :

- « Le principe de la dignité de la personne humaine » créée à l'image de Dieu (c'est le principe sur lequel reposent les autres principes)
- « Le principe du bien commun » qui définit la raison d'être de l'autorité politique.

²⁰ COMITÉ PERMANENT DE LA CENCO, *Année électorale : que devons-nous faire ?* (Ac. 2, 37). *Exhortation du Comité Permanent de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2011, n° 5.

²¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Avance en eau profonde* (Lc 5, 4) : *la foi dans l'avenir du Congo. Déclaration de la CENCO à l'aube de la IIIe République*, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2006, n° 8.

- « Le principe de la destination universelle des biens » qui puise dans l'acte de Dieu, Lui-même, qui a destiné la terre à la jouissance de tous.
- « Le principe de subsidiarité » qui prend en compte toutes les expressions associatives de type économique, social, culturel, sportif, politique... pour la croissance sociale effective de l'homme, car chacun, chaque corps intermédiaire a quelque chose d'original à offrir à la communauté.
- « Le principe de la solidarité » qui mobilise les énergies pour le bien commun, la justice, la paix, la vérité, la charité, les droits de l'homme, la dette, etc.²².

2.2 Les retombées positives de l'engagement de l'Église catholique en RD Congo

- Infrastructures éducationnelles, sanitaires et sociales

L'Église catholique a choisi de se mettre du côté de son peuple pour panser ses plaies et contribuer à son bien-être. C'est ainsi qu'au Congo, l'Église catholique gère plus ou moins 50% des infrastructures éducationnelles et sanitaires, disséminées à travers tout le pays, dans les villes et campagnes. Nous entendons par-là des écoles (collèges, lycées), Universités et Instituts supérieurs, hôpitaux et centres hospitaliers. Par ailleurs, l'Église s'engage dans des projets de développement (entretien des routes, particulièrement à l'intérieur du pays, pour l'accès des prêtres, des religieuses et d'autres gens à des paroisses catholiques considérées et devenues comme des centres de rayonnement tant spirituel qu'économique, et pour la desserte agricole de la part des commerçants ; la construction des ponts de fortune ; l'agriculture, l'élevage...). L'Église s'investit aussi dans des œuvres sociales (alphabétisation, apprentissage des métiers aux filles mères, prise en charge des enfants de la rue...) etc.

²² Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO. COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, 2011, p. 32.

À la vue de tout cela, d'aucuns pensent et disent, non sans raison, qu'en RD Congo l'Église catholique se montre sur plus d'un plan comme un État dans un État.

D'un autre côté, malheureusement, force est de constater que la pauvreté de ce Congo mal géré et exploité entrave l'engagement dans les domaines sociaux et de développement de cette Église catholique africanisée. Il se dénote clairement ici que l'Église est puissante quand la nation prospère, tout comme elle est pauvre dans une nation pauvre.

- Le fruit de l'éducation civique et électorale

Depuis le balbutiement démocratique des années 60, jusqu'en 2003, date marquant le début de la Transition, en passant par la longue période de dictature sous le régime de Mobutu, et les guerres dites de libération (1996-2003), la RD Congo a beaucoup souffert de la crise de légitimité, avec de fortes répercussions sur le vécu des populations congolaises. Ces répercussions se sont traduites explicitement par l'instabilité chronique, la misère, la destruction du tissu socio-économique, les massacres etc. C'est pour mettre fin à une telle situation que des accords de paix ont été signés, dont l'Accord global et inclusif endossé à Sun City en avril 2003, après la guerre de 1998-2003. Cet accord débouchait sur la période de transition au cours de laquelle un gouvernement d'union nationale devait être formé, avec, entre autres, mission d'organiser les élections démocratiques qui mettraient fin à la crise de légitimité et ouvriraient ainsi la voie à la construction d'un État de droit²³.

Saisissant l'opportunité de cette transition et devant les tergiversations des acteurs politiques à faire aboutir le processus jusqu'aux élections, les évêques de la RD Congo, qui jusque-là s'étaient exprimés à plusieurs reprises pour l'avènement de la paix, de la justice, de la démocratie, du respect de la dignité de la personne humaine, créée à l'image de Dieu, levèrent en juillet 2003, l'option de l'éducation civique et électorale. L'objectif de celle-ci visait à contribuer à la réussite de ladite Transition par la mobilisation des populations aux élections. À travers cette mobilisation, les évêques comptaient aiguïser la conscience du peuple et l'amener ainsi, en tant que souverain primaire, à

²³ Cf. *ibidem*, p. 5.

prendre ses propres responsabilités dans la construction de l'État de droit. Ils espéraient également que le peuple participerait massivement aux élections en vue d'élire

... des hommes nouveaux avec un sens élevé de l'amour de ce pays, soucieux du bien commun, rompus à la bonne gouvernance, ayant une probité morale et une bonne capacité intellectuelle doublée d'une expérience éprouvée...capables d'affronter les grands défis du monde moderne marqué par la mondialisation²⁴.

Par son programme d'éducation civique et électorale, l'Église catholique a largement contribué à la réussite des élections de 2006, 2011 et de 2018. Celles-ci ont connu une large participation des populations qui ont voté dans le calme, l'esprit de tolérance et l'esprit patriotique, en dépit de certaines manipulations politiciennes. C'est là tout le mérite de l'action conscientisante de l'Église catholique qui a su constituer le plus important réseau de conscientisation en partenariat avec la Société civile, les Confessions religieuses et d'autres acteurs des ONG internationales.

- La promotion des femmes à la gouvernance

Le discours de l'Épiscopat de la RD Congo est également porté par l'anthropologie. Il se préoccupe autant des droits collectifs que des droits individuels de la personne. Par le passé, il a plaidé pour l'indépendance, aujourd'hui il apporte sa contribution dans l'émergence d'un État de droit en RD Congo. Il reste préoccupé par des inégalités sociales et internationales. Il est un appel à l'engagement social et à la construction d'une société plus juste. Il envisage les choses d'une façon holistique. C'est dans la perspective de contribuer à la construction d'une société beaucoup plus juste que la question de la femme a intéressé l'épiscopat congolais. Il a décidé en 2005 de créer la branche dite « Dynamique Femme pour la paix » au sein de la Commission Épiscopale Justice et Paix²⁵. Les femmes membres de la « Dynamique

²⁴ COMITÉ PERMANENT DE LA CENCO, « *Levons-nous et bâtissons* » (Ne 2, 18). *Pour un Congo nouveau. Déclaration du Comité Permanent des Évêques de la R.D. Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2006, n° 23.

²⁵ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO. COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Promouvoir la participation des femmes à la gouvernance. Guide pratique de l'animatrice du noyau de la dynamique femme*, Kinshasa-Limete, Imprimerie Ledygraphe, p. 5.

Femme » de la CENCO s'étaient réunies en atelier pour la première fois en 2005 pour lancer les activités.

Pour la CENCO, le fondement du respect de la dignité de la femme se trouve dans l'ordre de la création. L'homme et la femme sont égaux en dignité parce qu'ils sont tous deux créés à l'image de Dieu et ils jouissent de la même dignité selon le plan divin. Ainsi, en promouvant la participation des femmes, le souci de l'Église est de montrer que le développement durable d'une nation requiert la contribution de toutes les couches sociales. Il s'avère que la participation à la gouvernance de son pays, plus qu'un droit, est une obligation pour tout citoyen responsable. En aucun cas, il ne serait acceptable qu'une partie de la population, pour des raisons liées à sa nature biologique, soit privée de ce droit légitime²⁶.

De là, seul un changement d'attitude de la part de ceux qui ignorent ou ne respectent la dignité et les droits de la femme pourra inaugurer une ère nouvelle du progrès authentique pour la femme. La particularité de l'approche de l'Église, c'est donc de travailler à la dignité humaine à redonner à la femme

- La mission de bons offices de la CENCO auprès de la classe politique

L'histoire politique de la RD Congo est témoin d'un fait récurrent : plus d'une fois, les évêques congolais sont intervenus en sapeurs-pompiers lorsqu'une crise politique s'installe dans le chef des politiciens, freinant ainsi la bonne marche du pays et son développement.

Plus près de nous, on peut citer la mission de bons offices de la CENCO au Centre Interdiocésain de Kinshasa en décembre 2016, qui consistait à offrir aux Acteurs politiques et sociaux un cadre propice aux concertations et à les exhorter à trouver un consensus en privilégiant les intérêts de la population et le bien supérieur de la République, à la fin du mandat présidentiel du président Joseph Kabila qui, visiblement, ne pensait pas lâcher le pouvoir. La CENCO joua le rôle de médiation²⁷ qui a accompagné la classe politique à trouver un

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 7.

²⁷ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Non au blocage ! Face aux tribulations du moment : prenez courage car le Christ a vaincu le monde* (cf. Jn 16, 33). Message de

accord dit l'accord de Saint Sylvestre, et qui a rendu possible les élections qui viennent de se passer le 30 décembre 2018.

-

- La mission d'observation électorale

Comme je l'ai déjà mentionné, depuis juillet 2003, la CENCO avait levé l'option de contribuer à l'éducation civique et électorale en vue de participer à la consolidation de la démocratie. Dès lors, l'Église Catholique de la République Démocratique du Congo n'a cessé d'accompagner le Peuple congolais sur la voie de la promotion des valeurs démocratiques pour son bien-être.

C'est dans cette perspective que la CENCO a apporté sa contribution au processus électoral qui venait d'aboutir aux dernières élections, notamment par la médiation qui a conduit à l'Accord de la Saint-Sylvestre et aussi par le déploiement de la Mission d'Observation électorale Justice et Paix.

Pour bien accompagner sa mission, la CENCO a déployé plus de 40.000 Observateurs dans tous les centres de vote du pays et s'est dotée d'un Call Center composé de 408 Agents qui étaient en interaction avec ses observateurs à Court et à Long Terme. Les données collectées ont été analysées par une équipe d'experts pluridisciplinaires et publiées dans leur déclaration préliminaire du 03/01/2019.

- La lutte pacifique de l'Église et la tenue des élections.

Aux approches des échéances électorales prévues pour décembre 2017 par l'accord dit de Saint-Sylvestre, de nouveaux espoirs de ce Congo de rêve étaient nés dans les cœurs des congolaises et des congolais. Les regards de tous étaient tournés vers les élections, l'impératif devait être clair :

l'Assemblée Plénière Extraordinaire des Évêques Membres de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, Kinshasa-Gombe, Éditions Secrétariat de la CENCO, 2017, p. 9, n° 9.

«Que tout se déroule dans le respect strict de la loi électorale, la vérité et la transparence, sans fraude, ni manipulation, dans l'apaisement, à l'exclusion de toute dérive autocratique et de toute forme de violence, d'où qu'elle vienne »²⁸.

Car l'enjeu pour le peuple de participer aux élections était décisif et de taille. C'est celui qui consiste essentiellement dans la construction d'un Congo réellement démocratique, apaisé et porteur de bien-être, grâce à une politique de bonne gouvernance, de nouvelles possibilités, de développement pour tout le peuple congolais²⁹. En effet, l'Église apprécie le système démocratique, considère les élections comme la voie pacifique qui permet aux citoyens, par leur vote de choisir, de contrôler leurs gouvernants ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun³⁰. Pour que ces élections ne soient pas un simple exercice de routine, l'Église s'est proposée d'éclairer les consciences afin que le peuple puisse mesurer l'ampleur des enjeux qui découlent souvent de l'exercice de ce droit et devoir civique. En fait, c'est par la voie des urnes que le peuple peut avoir les dirigeants qu'il mérite et qu'il peut participer ou non au démarrage du chantier de ce Congo nouveau.

Paradoxalement, les hommes au pouvoir ne voyaient pas les choses sous cet angle. L'essentiel pour eux, c'était de s'éterniser au pouvoir. Par conséquent, l'accord dit de Saint Sylvestre était jour après jour violé dans beaucoup de ses articles et interprété suivant les intérêts que l'on défendait. On passait de blocage en blocage, allant jusqu'à repousser de nouveau la tenue des élections à une date improbable.

À la suite de ces faits, l'Église catholique, par le biais du Comité Laïc de Coordination (CLC), organisa plusieurs fois des marches pacifiques à la sortie des églises. Bibles et chapelets en main, les chrétiens réclamaient le respect des accords de Saint Sylvestre et la tenue des élections. Quoique ces marches aient été violemment réprimées dans le sang, elles furent un des facteurs déterminants qui plièrent les hommes politiques à faire marche en arrière et à tenter d'organiser un fiasco d'élection.

²⁸ COMITÉ PERMANENT DE LA CENCO, *Année électorale : que devons-nous faire ?* (Ac. 2, 37), 2011, n° 16.

²⁹ Cf. Ibidem, n° 3.

³⁰ Cf. JEAN PAUL II, *Lettre encyclique « Centesimus Annus »*, 1^{er} mai 1991, n° 4.

Au final, après la publication des résultats de ces élections qui, comme en 2011, n'étaient conformes ni à la vérité ni à la justice, les évêques ne se turent pas. Ils contestèrent pacifiquement et publiquement les résultats de ces élections en ces termes :

Nous prenons acte de la publication des résultats provisoires de l'élection présidentielle qui, pour la première fois dans l'histoire récente de notre pays, ouvre la voie à l'alternance au sommet de l'État. Cependant, de l'analyse des éléments observés, nous constatons que les résultats de l'élection présidentielle tels que publiés par la CENI ne correspondent pas aux données collectées par notre mission d'observation à partir des bureaux de vote et de dépouillement.

Puis, s'adressant à tout le peuple et surtout aux parties lésées, la CENCO renchérit :

Au lendemain de cette publication, nous exhortons tout le monde à faire preuve de maturité civique et surtout à éviter tout recours à la violence. En cas d'une éventuelle contestation de ces résultats provisoires par une partie, nous l'exhortons à user des moyens de droit conformément à la Constitution et à la loi électorale. Que le Christ, Prince de la paix, illumine nos esprits et nous accompagne en cette période électorale³¹.

3. Les obstacles à l'engagement socio-politique de l'Église catholique de la RD Congo

- La loi du plus fort. L'entêtement des hommes politiques

« La raison du plus fort est toujours la meilleure », lisons-nous dans la fable de la Fontaine. Cette raison du plus fort laisse souvent logiquement la place à « la loi du plus fort ». Personne n'ignore que les hommes au pouvoir sont dotés de tous les moyens financiers du pays et équipés d'une grande force policière et militaire de dissuasion.

L'histoire de la RD Congo est témoin de cette vérité de faits. En guise de rappel, je peux citer l'étatisation en 1971 des œuvres éducationnelles de

³¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Déclaration de la CENCO à l'issue de sa mission d'observation électorale*, Kinshasa-Gombe, 10 janvier 2019. www.cenco.org/declaration-de-la-cenco-a-l-issue-de-sa-mission-d-observation-electorale (15/3/2019).

l'Église catholique (l'Université Lovanium ainsi que les écoles tant primaires que secondaires), la relégation du cardinal Malula à Rome etc.

Et plus proche de nous, en dépit de tous les accords politiques, de toutes les sonnettes d'alarme de la part de l'épiscopat congolais et de toutes les autres formes de pression tant au niveau national qu'international, le président en fin de mandat de la République et ses ouailles demeuraient de marbre pendant une longue période et s'obstinaient sur la voie dont ils s'étaient assignés le but. Rien ne semblait les émouvoir ou les effrayer tant que la puissance militaire et financière était de leur côté.

- La persécution de l'Église catholique par les autorités politiques

L'attitude de l'Église, suivant les paroles de Mgr Fridolin Ambongo,

... est motivée par la conviction que la foi est d'abord un engagement aux côtés de ceux qui souffrent, aux côtés de ceux qui sont déconsidérés et qui crient leur détresse vers le Seigneur. Et le Seigneur écoute plus le cri plaintif des malheureux que la belle musique des puissants de ce monde³².

Ce choix de l'Église, en se faisant le porte-parole du peuple et l'éveilleur des consciences des politiciens, lui attire énormément d'ennuis car ceux qui font souffrir le peuple n'acceptent pas ce rôle de l'Église. Les évêques en sont conscients. Voilà pourquoi ils demandent même incessamment que le peuple de Dieu prie pour eux, étant donné que leur prise de position les met directement en confrontation avec les puissants de ce monde, et particulièrement en République Démocratique du Congo³³.

Pour rappel, je peux citer les massacres de chrétiens, le 16 février 1992, qui réclamaient la réouverture des travaux de la Conférence Nationale Souveraine. Et plus proche de nous, sous le régime du président sortant, on a enregistré les années passées plusieurs morts lors des manifestations pour la démocratie, des hommes, des femmes, des enfants, qui réclamaient tout

³² Mgr Fridolin AMBONGO, Archevêque métropolitain de Kinshasa en R.D.Congo, venu témoigner en France à l'invitation de l'Aide à l'Église en Détresse, le 29 mars 2019. www.lefigaro.fr/vox/religion/...mgr-ambongo-sans-l'eglise-le-peuple-congolais-sombrerait-dans-le-desespoir (19/04/2019).

³³ Cf. Mgr Fridolin AMBONGO, Archevêque Métropolitain de Kinshasa, lors d'une de ses prises de position publique.

simplement leur droit d'aller voter. Beaucoup de sang a coulé au Congo. Vous avez entendu certainement parler des jeunes gens, filles et garçons, tués devant nos églises parce qu'au nom de leur foi, ils réclamaient le droit de vivre comme un être humain, de vivre comme Dieu le veut.

Dans leur déclaration intitulée « Le pays va très mal. Debout congolais », les évêques tentent de broser un tableau de la persécution dont l'Église catholique est victime de la part des hommes au pouvoir :

« Nous y déplorons des destructions méchantes : 60 paroisses profanées et fermées, 31 centres de santé catholiques saccagés, 141 écoles catholiques endommagées et fermées, 3.698 habitations privées détruites, 20 villages complètement détruits »³⁴. Un peu plus loin, ils renchérissent : « Dans certains milieux, bien d'autres faits troublants nous tourmentent par leur gravité et leur répétition : le kidnapping et l'assassinat des enfants, des enlèvements de personnes et des vols à mains armées devenus récurrents, des attaques de paroisses et autres structures de l'Église catholique »³⁵.

Au final, on enregistrait aussi bien souvent des attaques directes et des critiques acerbes contre la hiérarchie catholique, dans les médias nationaux ou proches du pouvoir, non seulement par les journalistes mais aussi et surtout par les membres du gouvernement.

- La vision biblique de beaucoup d'Églises chrétiennes, dites de "réveil" sur le rôle de l'Église dans la politique.

« Un royaume divisé contre lui-même ne peut tenir », nous dit le Seigneur Jésus-Christ dans les évangiles. Il semble que les hommes politiques congolais au pouvoir aient bien compris cet enseignement de Jésus qu'ils tentent d'appliquer à leur profit. Ils savent que les congolais sont dans leur grande majorité des croyants chrétiens et qu'ils se sont repartis dans différentes dénominations chrétiennes, en l'occurrence des Églises dites historiques et des Églises nouvellement instituées, dites « Églises de réveil », de mouvance charismatique et néo-pentecôtiste, qui sont l'œuvre des

³⁴ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Le Pays va très mal. Debout Congolais ! Décembre 2017 approche*, p. 7.

³⁵ Ibidem, p. 8.

congolais eux-mêmes et auxquelles l'État congolais s'empressa de donner un statut juridique à un grand nombre. Elles seraient actuellement au nombre de trois milles³⁶.

Étant mis à mal par les Églises dites historiques, particulièrement l'Église catholique, les hommes politiques congolais semblaient pactiser avec certains responsables de ces nouvelles Églises congolaises et trouver le soutien auprès d'eux. Certains de ces pasteurs, ostensiblement de l'obédience des hommes au pouvoir, avaient droit de cité à la chaîne de télévision nationale congolaise, où ils en profitaient pour critiquer l'engagement de la CENCO et pour montrer, Bible à l'appui, que l'Église ne peut pas se mêler de la politique, quel que soit la direction que peut prendre le pays. L'Église doit être « au milieu du village » et elle a pour seul rôle de prier pour les autorités du pays, bons ou mauvais, déclarent-ils.

De là, on voit bien que les politiciens congolais au pouvoir ont réussi leur coup, du fait qu'ils sont parvenus à diviser beaucoup de congolais dans leur opinion sur ce sujet. Poussés par leur foi et le sens d'appartenance à telle dénomination chrétienne ou telle autre, les fidèles sont souvent naturellement portés à suivre leurs pères spirituels, les évêques catholiques ou les pasteurs de grandes Églises historiques, d'un côté ; ou, de l'autre côté, les pasteurs des Églises de réveil.

C'est au regard entre autres de cette situation que la CENCO attire l'attention quand elle déclare : « Nous ne pourrions non plus, en tant que Pasteurs, accepter que l'Église et la foi soient instrumentalisées par la politique »³⁷.

- L'analphabétisme de la majeure partie de la population congolaise

La République démocratique du Congo compte actuellement 80 millions d'habitants. La majeure partie de la population congolaise vit à l'intérieur du pays, c'est-à-dire dans les villages, campagnes et petites cités, loin de

³⁶ Pasteur Albert KANKIENZA, *Nous ne sommes pas une Église à la remorque du Cardinal Monsengwo. Interview accordée aux journalistes de l'équipe nationale à Kinshasa le 16 janvier 2018.* www.youtube.com/congo-avenir.tv

³⁷ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, « *Ambassadeurs du Christ* » (2 Co 5, 20) dans *les milieux politiques*, 2010, p. 16, n° 24.

Kinshasa la capitale et de grandes villes. Si les grandes villes sont dotées de plusieurs institutions scolaires et académiques, cela n'est pas le cas pour ce qui concerne l'intérieur du pays. Par ailleurs, vu la pauvreté assez généralisée de la population, même dans les grandes villes, beaucoup d'enfants ne parviennent pas à aller assez loin dans leurs études. À cela s'ajoute le niveau des élèves qui ne fait que décroître d'année en année. Cet état de choses fait que le taux d'analphabétisme est relativement élevé en RD Congo prise dans son ensemble.

Les analphabètes ont en commun une maîtrise insuffisante de l'écriture et de la lecture. Les causes sont multiples, notamment l'absence de scolarité ou une scolarité écourtée parce qu'il n'y avait pas d'école, qu'elle était trop loin, trop chère, réservée aux garçons, ou parce que le travail des enfants était une nécessité pour la survie familiale. Quel que soit le cas, l'analphabétisme entraîne de nombreuses et dommageables conséquences à plusieurs égards. En plus d'affecter les personnes analphabètes dans leur quotidien, il hypothèque leur maîtrise des rouages de la société ainsi que leur avenir. Un alphabète n'a pas généralement un horizon de vue plus vaste, ni de son avenir ni de son histoire passée. Il vit au gré des vagues et fait preuve d'une grande versatilité. Tel est le cas, à mon humble avis, d'un grand nombre de congolais.

Beaucoup de citations de certains grands personnages peuvent illustrer à point la situation désastreuse d'un pays pour son développement et son émancipation quand il regorge un aussi grand nombre d'analphabètes. Aimé Césaire n'écrit-il pas : « Un peuple sans mémoire est un peuple sans avenir ». Il soulignait par-là l'importance de la mémoire, ou plutôt des mémoires dans la construction identitaire, culturelle d'une société. Pour Jean Marie Adiaffi, « un peuple analphabète, sans écriture, sans mémoire, est un peuple qui n'a pas d'histoire ». De son côté, Elie Wiesel renchérit : « Un homme sans passé est plus pauvre qu'un homme sans avenir ». Finalement, tranche le maréchal Foch : « un homme sans mémoire est un homme sans vie ». Au final, un peuple analphabète, sans écriture, est donc sans mémoire et par conséquent sans vie. On peut alors comprendre pourquoi dans certains pays, telle que l'Indonésie à titre d'illustration, la lutte contre l'analphabétisme était dans ses origines indissociable de la lutte pour l'indépendance car, pour les Indonésiens, ce n'était qu'un même combat, celui de se libérer de la

domination étrangère et celui d'associer le peuple aux efforts de construction nationale grâce à l'alphabétisation.

Ainsi, pour ce point qui nous occupe, s'il est vrai que les évêques congolais ont accompagné le peuple congolais tout au long de son histoire et qu'ils ont toujours pris position, contre vents et marées, pour la justice et le bien-être du peuple congolais, il est d'autant vrai, on le voit, que, formés à l'occidentale, ils communiquent généralement par « l'écrit », à l'issue de leurs Assemblées plénières, dans un pays où la majeure partie de la population est soit analphabète, soit récalcitrante à la lecture. Pour caricaturer le peuple de l'Afrique noire en général, certains ne disent-ils pas : « Si tu veux cacher une vérité à un homme noir, il suffit de la mettre par écrit ! ».

Conclusion et perspectives

En République Démocratique du Congo, si l'engagement de l'Église catholique est hautement apprécié, souhaité et même réclamé dans les domaines sociaux, éducationnels, sanitaires, cela n'est toujours pas le cas lorsque l'Église, comme hiérarchie, s'engage dans le domaine politique ou se mêle de la politique. Les hommes politiques, qui appauvrissent et oppriment le peuple, n'apprécient pas du tout le rôle de l'Église sur la scène politique. Bien au contraire, avec le soutien de certains pasteurs des Églises dites de « réveil », ils ne cessent de rappeler à l'Église catholique la parole évangélique du Christ : « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ».

Usant de leur pouvoir et de la puissance financière, policière et militaire du pays, ils multiplient des actes de dissuasion (attaques verbales, faux témoignages, arrestations, inaccessibilité aux médias nationaux etc.), allant quelquefois jusqu'à des assassinats, des tueries, des actes de vandalisme. Au vu de tout cela, la tentation est grande de se décourager et de juger infructueux tout engagement de l'Église dans la société pour le bien-être du peuple africain en général et congolais en particulier.

Devant une telle situation, quelle doit être l'attitude de l'Église ? Je suis, quant à moi, de l'avis de la CENCO lorsqu'elle déclare :

Face au tableau sombre que présente aujourd'hui notre pays, la pire des choses est le découragement ! Nous vous le demandons instamment : il ne faut céder ni à la peur ni au fatalisme. Une minorité de concitoyens a décidé de prendre en otage la vie des millions des congolais. C'est inacceptable ! Nous devons prendre en main notre destin commun. C'est le moment historique d'être des ambassadeurs du Christ (2 Co 5, 20) dans l'espace public, au cœur du monde et d'avoir une présence active et courageuse dans le monde de la politique³⁸.

Le rôle prophétique de l'Église est de prêcher à temps et à contretemps, d'une façon ou d'une autre, dans tel secteur ou tel autre de la vie nationale, que les gens écoutent ou n'écoutent pas. Ce serait une démission et une trahison, si l'Église venait à se rétracter par peur des représailles et de l'endurcissement du cœur des gens, particulièrement des politiciens.

Toutefois, au stade actuel, malgré son implication et ses exhortations incessantes, beaucoup de défis restent à relever. En effet, beaucoup n'ont pas encore accès aux services sociaux de base (eau potable, électricité, nourriture, transport, soins de santé primaires, logement, emploi...), les salaires sont insignifiants, le taux de chômage demeure élevé, à telle enseigne que

... la souffrance de la grande majorité de la population est évidente et indiscutable. La misère est devenue le mode d'existence quotidien pour la majorité des congolaises et des congolais, dans un contexte d'inégalité criante et de prédation chronique au profit d'un petit groupe d'intérêts et d'une certaine élite socio-économique³⁹.

Les infrastructures sont en général dans un état de délabrement très avancé, l'exploitation illégale des ressources naturelles du pays se poursuit...

Ayant foi en Dieu qui, seul, peut toucher les cœurs des hommes et les inciter à travailler pour le bien-être de tous les compatriotes, l'Église, espérant contre toute espérance, doit persévérer dans sa mission prophétique en :

- Poursuivant son programme d'éducation civique et électorale ;

³⁸ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, « *Ambassadeurs du Christ* » (2 Co 5, 20) dans les milieux politiques, 2010, p. 11.

³⁹ COMITÉ PERMANENT DE LA CENCO, *Année électorale : que devons-nous faire ?* (Ac. 2, 37), 2011, n° 12.

- Travaillant à la promotion des valeurs, de la paix et de la non-violence ;
- Travaillant à la vulgarisation de textes de la CENCO et du magistère sur la gestion de la chose publique, mû par la foi chrétienne ;
- Et, particulièrement, en accompagnant des acteurs politiques.

Notons, pour finir, que le II^e synode des Évêques pour l’Afrique l’a compris et a fortement recommandé que les Églises locales intensifient leur apostolat pour l’accompagnement spirituel de ceux qui travaillent au service de l’État. Il s’agit en fait de s’engager à assurer aux acteurs politiques et économiques actuels et futurs une formation spirituelle, doctrinale, pastorale et technique solide⁴⁰. Pour y parvenir, le Synode recommande la création pour eux des aumôneries. La nomination dans ce cas des aumôniers constitue un point de départ. Les aumôniers ainsi nommés prendront des initiatives allant dans le sens des contacts de proximité avec les acteurs politiques, évidemment dans un esprit d’ouverture, sous les directives des Ordinaires du lieu⁴¹.

⁴⁰ Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES, *L’Église au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. Message final de la II^e Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l’Afrique*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2010, n° 23.

⁴¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO. COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, 2011, p. 63.

L'apport du document conciliaire *Gaudium et spes* aux réflexions sur le développement et le bien-être de l'homme en Afrique

Dieudonné Mushipu Mbombo¹

Introduction : pourquoi *Gaudium et Spes* ?

Nous avons choisi *Gaudium et spes* parce que, d'abord, c'est le document pastoral de référence qui est sorti du Concile Vatican II, dernier Concile œcuménique tenu par l'Église catholique. Il élabore des principes et des orientations nécessaires à la nouvelle manière non seulement de faire la théologie, mais aussi d'approcher l'homme de notre temps par nos efforts de lui apporter l'Évangile du Christ, levain pour notre planète et notre humanité.

Gaudium et spes opère un grand tournant dans la pastorale en initiant une nouvelle anthropologie, une nouvelle méthode pastorale, une nouvelle épistémologie théologique et un nouveau positionnement de l'Église et de sa pastorale².

¹ Dieudonné MUSHIPU MBOMBO est docteur en théologie, docteur en philosophie, avec un DEA en éthique, épistémologie et philosophie de la personne et une licence en sciences de l'éducation. Université de Fribourg. Prêtre catholique. Il vit en Suisse et a enseigné à l'Université de Fribourg. Adresse : Rubliweg 4/ CH-3280 Murten / SUISSE. E-mail : dieudo91@hotmail.com

² Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, « 50 ans après : comment *Gaudium et Spes* a-t-il été reçu d'Europe en Afrique et qu'a-t-il apporté aux Églises d'Afrique ? », dans Martin KLOCKENER, Salvatore LOIERO et François-Xavier AMHERDT, (éds), *Noch ist es wie Morgenröte...comme à l'aube...Liturgie und Pastoral unter dem Anspruch des Zweiten Vatikanischen Konzils. Liturgie et pastorale au défi du concile Vatican II*, Fribourg, Academic Press, Coll. « Théologie pratique en dialogue 44 », Fribourg 2017, p. 287-311.

- **Une nouvelle anthropologie**

GS³ inaugure une nouvelle manière de considérer l'homme. Celui-ci est vu dans ses trois dimensions essentielles : individuelle, spirituelle et sociale, toutes trois étant intrinsèquement liées. L'homme est une unité indissociable. Il porte en lui l'ensemble de ces dimensions dont on devrait tenir compte dans toute démarche visant son développement.

En plus de ses dimensions individuelle et spirituelle, l'homme contemporain doit savoir que son destin dépend aussi du développement social (GS 25). GS envoie un message aux hommes de notre temps : « L'activité humaine (...) par laquelle les hommes (...) s'acharnent à améliorer les conditions de vie, correspond au dessein de Dieu » (GS 34).

- **Une méthodologie nouvelle**

Notre activité pastorale et apostolique doit prendre en compte l'historicité dans une perspective résolument inductive et doit considérer chaque réalité particulière comme lieu d'une lecture possible de l'Évangile (Cf. GS 4). On le voit donc : l'Église a besoin du monde, et le monde a besoin de l'Église. La construction du Royaume dépend de cette interdépendance car dit le Concile : « [...] l'Église a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde [...] pour que la vérité révélée soit sans cesse mieux perçue, mieux comprise et présentée sous forme plus adaptée » (GS 44). Lorsqu'on dit que l'Église doit s'ouvrir au monde, cela veut dire que son Évangile doit aller à la rencontre de différentes cultures du monde. L'annonce de l'Évangile doit se faire dans le respect de la diversité des cultures et de leur juste autonomie. Une telle lecture de l'Évangile « les fortifie, les parfait, les restaure dans le Christ » (GS 58).

Gaudium et spes, c'est donc aussi une méthode. Il s'agit de favoriser un discernement à travers une démarche d'analyse d'une situation d'un moment donné. Ici, on le voit, les Pères conciliaires analysent la situation économique

³ Nous noterons dans le texte *Gaudium et spes* par ce sigle GS lorsque nous citerons le document. Le numéro qui suivra correspond au numéro du paragraphe dans le document.

des années 60 marquée par la croissance et le changement, mais aussi par les grandes inégalités et des disparités criantes. Après cette analyse, le concile demande que les réformes se fassent dans le sens d'un changement de mentalités. Le concile dit : « L'Église, au cours des siècles, a explicité à la lumière de l'Évangile des principes de justice et d'équité, demandés par la droite raison, tant pour la vie individuelle et sociale que pour la vie internationale ; et elle les a proclamés surtout ces derniers temps. Compte tenu de la situation présente, le Concile entend les confirmer et indiquer quelques orientations en prenant particulièrement en considération les exigences du développement économique » (GS 63,5).

- **Une nouvelle épistémologie**

Avec *Gaudium et spes*, il y a une nouvelle manière de faire la théologie. *Gaudium et Spes* ouvre la porte à une pluralité de modalités dont l'unique Évangile du Christ devrait être accueilli et lu, à partir de chaque lieu et de chaque époque. *Gaudium et spes* ne donne pas de solutions toutes faites aux problèmes de différents peuples, mais il autorise chaque peuple à utiliser les moyens de connaissances et de culture qu'il possède pour fonder sa théologie sur la rencontre entre l'Évangile et les réalités concrètes qui font partie de son histoire ancienne, présente et future, et construisent fondamentalement son identité. De la rencontre de l'Évangile avec ces réalités porteuses des valeurs culturelles, naît, loin du syncrétisme, le processus de l'inculturation. Afin d'atteindre cet objectif, *Gaudium et spes* encourage une grande ouverture aux sciences humaines pouvant aider à une analyse plus juste des situations différentes auxquelles sont confrontés nos contemporains. « Que, dans la pastorale, on ait une connaissance suffisante non seulement des principes de la théologie, mais aussi des découvertes scientifiques profanes, notamment de la psychologie et de la sociologie, et qu'on en fasse usage : de la sorte, les fidèles à leur tour seront amenés à une plus grande pureté et maturité dans leur vie de foi » (GS 62).

- **Une nouvelle vision de l'Église et de la pastorale**

L'Église n'est plus quelque chose qui existe hors du monde. Elle est dans le monde. Elle est au milieu du village et doit, dans sa mission évangélisatrice, tenir compte de tous les aspects de l'existence de l'homme : sa vie sociale,

l'économie, la politique, le mariage et la famille. Notre théologie, notre évangélisation et notre pastorale ne doivent pas se limiter à nos rapports spirituels et abstraits avec Dieu, mais doivent aller jusqu'à l'homme concret, celui que Dieu aime, avec tout ce qui fait son existence parce que c'est là que Dieu le rencontre.

1. L'objectif et la structure de *Gaudium et Spes*

Par l'Esprit du Seigneur que le chrétien porte en lui, s'articulent les activités terrestres et l'avènement du Royaume. « Il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir mais par là même il anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière » (GS 38,1).

En appelant aux réformes, GS utilise des expressions comme changements profonds, développement, mutations, crise de croissance. Ce qui indique qu'avec GS l'Église passe d'une notion plus statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive (GS 5,3). Il y a ici toute une conception de l'histoire qui invite à s'inscrire dans une lignée de ceux qui annoncent le Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. C'est la dimension eschatologique de la mission du disciple du Christ.

Gaudium et spes, plus spécifiquement, propose à notre monde une signification de l'activité humaine dans l'univers au sein du plan de Dieu et dans l'œuvre du Christ. Il offre une lecture christologique des événements qui entourent la vie de l'homme d'aujourd'hui. Raison pour laquelle le texte de ce document pastoral de l'Église se structure en deux grandes parties : une première partie plus théologique; et la seconde partie plus morale et pastorale.

La première partie qui s'intitule : « L'Église et la vocation humaine » a quatre chapitres : les deux premiers, « La dignité de la personne humaine » et « La communauté humaine » introduisent les chapitres spéciaux sur les diverses questions de la vie sociale. Le chapitre troisième est une théologie du sens de l'activité humaine dans l'univers. Il reprend à nouveaux frais les humanismes modernes et les relit avec un accent théologique engagé. Le dernier chapitre de cette partie qui est le chapitre quatrième redéfinit l'Église comme une réalité du ciel, mais dans le monde. Il étudie, dans une perspective

anthropologique, christologique et eschatologique, l'Église comme porteuse du message du salut, donc comme sacrement, mais aussi comme constructrice de l'unité d'une humanité réconciliée.

La deuxième partie traite « De quelques problèmes plus urgents. ». elle aborde justement quelques problèmes que l'homme rencontre dans sa recherche du bien-être, tout en projetant sur eux la lumière des principes qui nous viennent du Christ.

Deux grandes parties : une partie doctrinale qui expose les fondements de la pensée sociale de l'Église. Celle-ci s'articule autour de la personne humaine comme créée à l'image de Dieu et conçue comme un être fondamentalement social. L'homme doit être mis au centre de la vie sociale (GS 12). L'activité sociale de l'homme trouve son sens dans la construction du royaume fruit de la rédemption du Christ. Ce qui explique le rôle de l'Église dans ce monde qui est celui d'offrir son aide pour chercher avec d'autres institutions des solutions aux questions qui angoissent les hommes.

En effet, on le sait, les politiques, ni non plus les économistes, n'élaborent pas un système des valeurs, c'est le rôle d'autres institutions parmi lesquelles, la religion. Elle a un rôle moral et éthique important à jouer dans la société. Il lui appartient de proposer un discernement éthique dans l'ordre sociétal de chaque époque. On voit pourquoi le discernement demandé par *Gaudium et spes* ne concerne pas seulement un moment ou un temps précis, il doit être appliqué à tous les signes des temps qui viennent meubler notre histoire et nos existences. Nous devrions, pour cela, nous ouvrir aux événements significatifs de notre histoire humaine.

Car, c'est dans cette histoire, et à travers nos activités socio-économiques, que Dieu est présent. Tous ceux qui y sont attentifs et qui tentent d'y répondre par leurs inventions actives, contribuent et poursuivent l'œuvre et le dessein de Dieu pour le progrès de l'homme, comme le dit GS 64,1. C'est par rapport à cette vision des choses que les Église proposent des repères pour l'action en vue du bien-être de l'homme. Elles proposent à notre société, et à l'homme, des principes d'analyse, des critères de jugement et des directives d'action. L'objectif poursuivi par l'Église est la transformation des mentalités ou le changement des regards pour inventer de nouvelles manières de faire. Les valeurs prônées par l'Évangile sont sûrement d'un grand apport ici.

Tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps, s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions, traduit, communique et conserve dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain (GS 53).

2. L'homme au cœur de notre action

On le voit, et on le sait, la sécularisation qui a sévi en Occident, et qui est en train de se frayer des terrains aujourd'hui, même sur le continent africain, veut un monde sans Dieu. Cette sécularisation moderne issue des guerres de religion, mais aussi des philosophies modernes dites de Lumière, voudrait ôter toute marque sociale du christianisme parce que l'homme peut exister sans Dieu. Pourtant, le Dieu que nous propose et nous révèle Jésus est un Dieu constructeur de l'humanité. Il est un Dieu amoureux de l'homme. Il veut son bonheur, donc son bien-être. L'homme n'est pas un rival de Dieu.

Saint Irénée de Lyon n'avait-il pas raison d'écrire que : « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant. La vie de l'homme, c'est la vision de Dieu »⁴. Cette belle pensée de Saint Irénée de Lyon a montré que le christianisme n'est pas une idéologie qui diminue l'homme, ni non plus un courant de pensée construit pour l'aliéner. Au contraire, il le magnifie et en révèle la grandeur. Le christianisme n'est pas un obstacle sur le chemin de l'humanisation de l'homme⁵.

Paul VI affirmait avec force que : « Notre humanisme se fait christianisme, et notre christianisme se fait théocentrique, si bien que nous pouvons également affirmer : pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme. » Selon lui donc : « Aimer l'homme...non pas comme un simple moyen, mais comme un

⁴ IRENEE DE LYON, *Combat contre la fausse connaissance. Livre 4: La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant*, Paris, Saint-Léger éditions, "Coll. La manne des Pères", 2019, 20 :7.

⁵ Cf. François-Xavier NGUYEN TIEN DUNG, *La foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme. Henri de Lubac face à l'humanisme athée*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 1-20.

premier terme dans la montée vers le terme suprême et transcendant, vers le principe et la cause de tout amour »⁶.

Ce Pape, qui a achevé les travaux du Concile commencés par Jean XXIII, pense que c'est pour cette raison que

... le Concile ne s'est pas prononcé sous forme de sentences dogmatiques extraordinaires, il a plutôt étendu son enseignement à une quantité de questions qui engagent aujourd'hui la conscience et l'activité de l'homme ; il en est venu, pour ainsi dire, à dialoguer avec lui...Il ne s'est pas adressé seulement à l'intelligence spéculative, mais il a cherché à s'exprimer aussi dans le style de la conversation ordinaire⁷.

Alors, devant la sécularisation galopante, comment faire comprendre à ceux qui ont la foi que ce christianisme a des valeurs à proposer à notre monde pour le bien-être de l'homme et son développement ? Une des manières est celle que propose le document *Gaudium et spes* en assurant une conjugaison entre l'autonomie des réalités terrestres (GS 59,3) et l'annonce du salut universel en Jésus-Christ. L'Église s'efforce, en adoptant cette façon de faire, de répondre à la mission qu'elle a reçue de son chef, le Christ, celle d'apporter au monde des hommes la lumière de la vérité. Afin de réussir cette mission, il lui appartient de se mettre à l'écoute du monde et de l'histoire pour qu'elle soit une Église pour et dans le monde, dans ce monde tel qu'il est avec ses espoirs et ses antinomies. Les chrétiens sont en même temps qu'ils sont croyants, des citoyens à part entière de la société. GS ne fait pas de différence entre ce qui est humain et ce qui est chrétien. Notre humanisme devient chrétien, et notre christianisme devient humain. Ce sont les mêmes valeurs que les deux styles de vie, vécus comme un seul, devraient défendre. Raison pour laquelle ce document conciliaire ne veut pas des êtres à deux étages, le surnaturel surajouté au naturel. Il s'intéresse à la vocation intégrale de l'homme, en toutes ses dimensions d'intelligence, de volonté, de conscience et de fraternité (GS 61,1), d'admiration, d'introspection, de contemplation, de jugement personnel, de sens religieux, moral et social (GS 59,1).

⁶ PAUL VI, *Discours lors de la session publique* le 7 décembre 1965. Cf. *La Documentation Catholique*, 2 janvier 1966, col.63-66.

⁷ *Ibidem*.

L'Église doit se faire plus proche, plus accessible et plus humaine. Pour Paul VI, par exemple, est véritablement chrétien ce qui est pleinement humain, l'humanisation de l'homme devient la voie de sa divinisation, à l'image de Jésus-Christ, vrai homme, vrai Dieu, en qui Dieu se fait homme pour que nous, hommes, devenions avec lui Dieu. « Par son Incarnation, le Fils de Dieu lui-même s'est en quelque sorte uni à tout homme » (GS 22,2).

Ainsi la grandeur de l'homme est le reflet de la gloire divine. Cela doit être la mission de l'homme. En cherchant le bien de son frère, il réalise la gloire de Dieu.

« Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur » (GS 1).

Ceci dit tout de la mission de l'Église dans le monde. Elle doit chercher pour ses disciples comme pour ceux qui ne croient pas le respect de la dignité humaine, la communion fraternelle et le combat pour la justice (GS 39,2).

Cette vie de l'homme n'est pas un allant de soi. C'est quelque chose qui doit se construire au milieu des faiblesses et des fragilités de l'homme, mais aussi des ambiguïtés du monde. Le péché est une réalité qui rôde autour de l'homme et qui apporte des ombres évidentes à la condition humaine. Et c'est justement au sein de ces tortillements que le Christ apporte sa lumière et montre à l'homme le chemin de son développement intégral et harmonieux en l'appelant à construire un monde plus juste et plus fraternel.

Le message de *Gaudium et spes* est porté par l'Église qui vient dans le monde pour dire aux hommes ce que l'Évangile peut leur apporter dans la recherche du sens de leur existence et de son achèvement. *Gaudium et spes* trace des lignes majeures de ce que devrait être la relation de la foi à la vie, de la relation de l'Église au monde et aux diverses régions de la vie sociale jusqu'à atteindre les frères non chrétiens et non-croyants.

Gaudium et spes se préoccupe du bien de l'homme, de quelque culture qu'il soit. Il montre que le but de notre action est le bonheur de cet homme, non seulement dans l'au-delà, mais déjà maintenant. Que veut dire ce bien-être de l'homme aujourd'hui ?

3. Le bien-être de l'homme

En effet, le bien-être de l'homme aujourd'hui est la mission même du Christ, celle qu'il nous confie comme théologiens et responsables des églises. Le Christ s'est défini, en venant dans ce monde des hommes, comme un sauveur, donc un libérateur. Il s'attribue cette mission aussi bien au début qu'à la fin de sa vie publique. Dès le début, il se présente comme celui qui vient accomplir le jubilé. Et à la fin, il réalise la Pâque éternelle pour toujours.

Luc nous fait découvrir Jésus comme celui qui est venu réaliser le jubilé parce que sa venue accomplit l'année de grâce du Seigneur annoncée par Isaïe 61,12. Il vient « *annoncer la bonne nouvelle aux pauvres...proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en libération, proclamer une année de grâce du Seigneur* » (Lc 4,18-19).

Il n'y a pas une autre meilleure définition du bien-être que celle-ci. Jésus veut des gens heureux. Son discours inaugural sur les béatitudes en dit également long.

Le bien-être de l'homme, qu'est-ce à dire ? Les philosophes et les sociologues souffrent et se tirent les méninges depuis l'Antiquité jusqu'à ces jours qui sont les nôtres, pour définir ce que c'est que le bonheur et le bien-être, et les avis divergent⁸. Généralement, le bien-être est un état lié à différents facteurs considérés de façon séparée ou conjointe : la santé, la réussite sociale ou économique, le plaisir, la réalisation de soi, l'harmonie avec soi-même et avec les autres.

Le bien-être est différent du plaisir et du bonheur. Le bien-être est une disposition existentielle plus englobante que le plaisir et le bonheur qui relèvent d'un sentiment de satisfaction d'un moment donné.

Il existe deux grandes formes de bien-être : d'abord physique : ici il s'agit d'une bonne santé physiologique générale avec la satisfaction des besoins primordiaux du corps ; ensuite le bien-être psychologique qui n'est rien

⁸ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *De la liberté ou des questions éthiques en éducation aujourd'hui. Ébauche de réponses par le truchement des modernes*, Berne, Peter Lang, 2011, p.304ss.

d'autre qu'une évaluation personnelle et subjective par rapport aux perceptions ou satisfactions diverses, financières, professionnelles, sentimentales. Ce qui implique, par rapport à ces deux perceptions du bien-être, que le bien-être est le sentiment durable de bonheur, d'aisance matérielle ou spirituelle. Il est le produit d'un sentiment de sécurité généré entre autres par un niveau plus ou moins moyen d'éducation.

Les variables qui décrivent les traits de caractère d'un être heureux sont : au niveau psychologique : 1. Le fait de se sentir libre de vivre sa vie ; 2. Le fait de se dire optimiste quant à son avenir ; 3. Avoir une opinion positive de soi-même ; 4. Se remettre rapidement des coups durs de la vie.

Au niveau social, on est dans le bien-être : 1. Si la justice fonctionne bien ; 2. Si on a la bonne gouvernance ; 3. Si on a un accès facile aux soins ; et que 4. Les inégalités se résorbent ; 5. Et encore lorsque l'engagement civique qui permet à tout le monde de s'exprimer politiquement et de contribuer au bon fonctionnement des institutions est garanti ; ou 6. Lorsqu'on jouit des garanties professionnelles et les temps libres, d'un logement décent et d'une qualité de vie qui promeut une bonne santé et une longévité de vie⁹. Cette dernière variable semble être la plus importante de toutes. L'OMS définit la santé et le bien-être comme indissociables. Elle pense que la santé est « un état de complet bien-être physique, mental et social, (qui) ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »¹⁰. On remarque l'importance de la santé avec l'engouement qui anime les Africains dès qu'un nouveau prophète apparaît dans les mouvements de réveil et qu'il fait des promesses sur la santé à apporter à ses adhérents¹¹.

Le contraire de ce qui rend heureux est généré par tout ce qui diminue l'aspiration à la vie : on peut citer la maladie, le deuil, le chômage, le manque

⁹ Cf. Régis BIGOT et al., *L'évolution du bien-être en France depuis 30 ans*, Credoc n°298, Cahier de recherche, décembre 2012 ; ou encore Benoît HEILBRUNN, *L'obsession du bien-être*, Paris, Robert Laffont, 2019.

¹⁰ Cf. Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé (Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé, n°. 2, p. 100).

¹¹ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *La théologie africaine face aux sectes. Défi lancé à la société et aux grandes Églises africaines*, Paris, L'Harmattan, 2017, p.111.

de stabilité dans les relations affectives et familiales. Ce facteur de la vie est tellement important pour l'homme africain qu'il en fait le centre de son bien-être et de son développement. Disons donc que pour l'Africain, la valeur suprême est la vie, la force, vivre fort ou la force vitale¹², comme l'écrivait Placide Tempels.

En effet, en Suisse par exemple, le bien-être est défini comme le fait pour une population de disposer de moyens suffisants pour satisfaire ses besoins, organiser sa vie de manière autonome, utiliser et développer ses capacités, poursuivre ses objectifs. Ce bien-être, comme on peut le comprendre, s'apparente donc à la qualité de vie et recouvre outre les dimensions matérielles (le revenu, la fortune, la consommation et le logement) des facteurs immatériels (la formation, la santé, les relations sociales). Mais cette notion du bien-être s'étend jusqu'aux institutions légales et socio-politiques permettant aux citoyens de participer à la vie politique qui assure la sécurité physique des personnes. Aujourd'hui, le facteur environnemental est pris en compte dans le bien-être : la qualité de l'eau, celle de l'air et celle liée aux nuisances sonores¹³.

Généralement, ce sont ces facteurs qui déterminent le niveau du développement d'un pays, ou d'un peuple. C'est à partir d'eux qu'on a parlé des pays développés et des pays sous-développés ou, comme on les appelle aujourd'hui, des pays en voie de développement, selon l'OCDE. Nous sommes d'accord que ces éléments inspirent les Africains pour leur bien-être sans céder à la tentation d'une vision linéaire du développement, aujourd'hui très critiquée¹⁴. Car le développement doit toujours se concevoir à l'intérieur d'un contexte culturel bien donné, ici notamment celui du continent africain.

Le bien-être se comprend ainsi dans la construction de la personne ou d'un groupe de personnes, et qui se fait par une amélioration de ses conditions de vie, dans ses trois dimensions culturelles, spirituelles et économique-sociales.

¹² Cf. Placide TEMPELS, *La philosophie Bantoue* (traduit du néerlandais par A. Rubbens), Paris, Présence Africaine, 2013, p.30.

¹³ Cf. Georges-Simon ULRICH et Jürg FURRER, « Comment les statisticiens mesurent le bien-être ? », dans *La vie économique, Revue de politique économique* 1-2/2015, p. 16-20.

¹⁴ Cf. Walter KASPER, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1992, p.139.

Voilà pourquoi le bien-être a porté le nom du développement. *Gaudium et spes* y a consacré plus d'un chapitre.

4. L'homme et son bien-être économique

L'implication de l'Église dans la gestion des questions existentielles de l'homme l'oblige à porter un réel souci pastoral par rapport aux problèmes urgents que rencontre l'homme de notre temps : parmi ces problèmes, il y a le mariage, la famille, la culture, la vie économique-sociale, la vie publique, la paix et les relations internationales. Ils sont traités de la manière suivante : la famille (ch.1) ; la culture (ch.2) ; la vie économique-sociale (ch.3) ; la communauté politique (ch.4) ; la communauté des nations à construire et la paix à sauvegarder (ch.5).

Nous allons nous intéresser aux dix numéros qui parlent de l'homme et de son développement au troisième chapitre du document. (GS 63-72). Nous nous arrêtons donc au développement économique-social parce que « dans l'option de l'Église pour un développement intégral de tout l'homme et de tout homme, l'économie, mieux qu'un champ de forces, est une véritable société »¹⁵, comme dit Santedi. Le Concile annonce l'essentiel de son propos dès le premier paragraphe : « Dans la vie économique-sociale aussi, il faut honorer et promouvoir la dignité de la personne humaine, sa vocation intégrale et le bien de toute la vie économique-sociale » (GS 63,1). Le concile promeut ici le bien économique de l'homme et le respect de sa dignité.

L'objectif de ce texte est tout à fait moral. Il soutient que « l'activité économique, conduite selon ses méthodes et ses lois propres, doit s'exercer dans les limites de l'ordre moral, afin de répondre au dessein de Dieu sur l'homme » (GS 64). Le texte veut cadrer les mécanismes aveugles du marché et l'égoïsme qu'ils génèrent afin de promouvoir « les droits fondamentaux des personnes et des groupes à l'organisation collective de la production » (GS 65,2). Il est du devoir de l'Église ou des Églises de dénoncer les erreurs

¹⁵ Léonard SANTEDI KINKUPU, L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005, p.62.

publiques dans la gestion de ces droits. Car, le développement ne peut être laissé ni au seul jeu quasi automatique de l'activité économique des individus, ni à la seule puissance publique¹⁶.

Avant les intérêts financiers, il y a d'abord, et avant tout, l'homme ou la personne dans son intégrité. C'est lui qui est « le premier capital à sauvegarder et à valoriser » (GS 63). Il a droit à la dignité et au bien-être intégral. Raison pour laquelle le document porte deux parties sur la vie économique et sociale :
- Le développement économique ; et - Les principes directeurs de l'activité économique-sociale (travail, participation, destination universelle des biens, propriété).

Il en ressort quatre principes sur le développement :

1. Le développement économique doit contribuer au développement de tout homme. Il est pour l'homme dans son intégrité (GS 64). Il s'agit de l'homme pris dans toutes ses dimensions, donc de « l'homme tout entier, selon la hiérarchie de ses besoins matériels comme des exigences de sa vie intellectuelle, morale, spirituelle et religieuse (GS 64). On le voit, l'homme ne doit pas être réduit ici seulement à ses besoins matériels. Les dimensions intellectuelles, culturelles et spirituelles font partie de son existence.

2. Le développement doit demeurer sous le contrôle de l'homme (GS 65). Contrôler signifie ici avoir la maîtrise du développement qui doit servir à l'épanouissement de tout homme et non se laisser prendre à des enchaînements irréfléchis dont personne ne peut imaginer les néfastes conséquences. Le Concile dit explicitement ceci : « Il ne doit pas être abandonné à la discrétion d'un petit nombre d'hommes ou de groupes jouissant d'une trop grande puissance économique, ni à celle de la communauté politique ou à celle de quelques nations plus puissantes. Il convient au contraire que le plus grand nombre possible d'hommes, à tous les niveaux, et au plan international l'ensemble des nations, puissent prendre une part active à son orientation » (GS 65,1).

3. Le concile évoque la nécessité d'un développement pour tout homme, pour tout groupe, et toute nation « sans distinction de race ou de continent » (GS

¹⁶ *Ibidem.*

64). *Gaudium et spes* réagit aux graves inégalités économiques et sociales qui accompagnent les discriminations individuelles et collectives dans notre monde des humains. Il demande que « pour répondre aux exigences de la justice et de l'équité, il faut s'efforcer vigoureusement dans le respect des droits personnels et du génie propre de chaque peuple, de faire disparaître le plus rapidement possible les énormes inégalités économiques qui s'accompagnent de discrimination individuelle et sociale ; de nos jours elles existent et souvent elles s'aggravent » (GS 66). Malheureusement, ces discriminations existent encore dans nos sociétés en ce début du vingt-unième siècle.

4. Le développement est un devoir qui revient à tout homme. Il y a ici un appel à la solidarité humaine. Les ressources matérielles et intellectuelles doivent être mises au service des autres et de la communauté des hommes. « Les citoyens doivent se rappeler que c'est leur droit et leur devoir (et le pouvoir civil doit lui aussi le reconnaître) de contribuer selon leurs moyens au progrès véritable de la communauté à laquelle ils appartiennent » (GS 65,3).

Quelques principes directeurs de la vie socio-économique

Le concile traite dans une deuxième partie de quelques problèmes de structure, d'organisation et de fonctionnement de l'économie. Parmi ces problèmes, il y a le travail, la participation, la destination universelle des biens et la propriété.

- Le travail

Le travail vient en premier parce qu'il procède de la personne humaine et lui assure sa subsistance. C'est par lui que la société se construit. « Le travail des hommes, celui qui s'exerce dans la production et l'échange de biens ou dans la prestation de services économiques, passe avant les autres éléments de la vie économique, qui n'ont valeur que d'instruments » (GS 67,1).

Le travail permet à l'homme de participer à la charité et aussi à l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu. Il vise par le fait même à construire la dignité de la personne. L'homme peut, par son travail, « pratiquer une vraie charité

et coopérer à l'achèvement de la création divine. Bien plus, par l'hommage de son travail à Dieu, nous tenons que l'homme est associé à l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ qui a donné au travail une dignité éminente en œuvrant de ses propres mains à Nazareth » (GS 67,2). Il nous appartient comme pasteurs de le rappeler à ceux qui acceptent de se mettre à l'écoute de l'évangile.

- La participation

Le concile invite les hommes de notre temps à travailler ensemble comme des associés dans les entreprises, tout en préservant l'unité de direction. « Dans les entreprises économiques, ce sont des personnes qui sont associées entre elles, c'est-à-dire des êtres libres et autonomes, créés à l'image de Dieu. Aussi, en prenant en considération les fonctions des uns et des autres, propriétaires, employeurs, cadres, ouvriers, et en sauvegardant la nécessaire unité de direction, il faut promouvoir, selon des modalités à déterminer au mieux, la participation active de tous à la gestion des entreprises » (GS 68,1). La justice sociale exige la participation de tout le monde à la construction de l'appareil économique qui dirige la vie sociale.

- La destination universelle des biens de la terre

En effet, le concile soutient que les biens de la terre sont confiés aux hommes par Dieu, notre Créateur. Tous les peuples de la terre doivent en bénéficier. Ils ne doivent pas profiter qu'à quelques-uns, si puissants soient-ils. « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité » (GS 69,1).

Le Concile n'ignore cependant pas l'existence de la propriété privée comme un droit individuel et fondamental. Il invite à un bon usage de cette notion en demandant que sa forme soit adaptée aux circonstances et aux peuples pour qu'elle porte toujours un caractère social. Car « de par sa nature même, la propriété privée a aussi un caractère social, fondé dans la loi de commune destination des biens. Là où ce caractère social n'est pas respecté, la propriété peut devenir une occasion fréquente de convoitises et de graves désordres » (GS 71,5).

- La propriété

Lorsque la propriété est vue sous cet angle, cela exige que l'on aide les pauvres d'une manière digne et respectueuse. « C'est pourquoi l'homme, dans l'usage qu'il en fait, ne doit jamais tenir les choses qu'il possède légitimement comme n'appartenant qu'à lui, mais les regarder aussi comme communes : en ce sens qu'elles puissent profiter non seulement à lui, mais aussi aux autres » (GS 69,1). On reconnaît ici l'influence des évêques des pays en voie de développement qui avaient souhaité, au Concile, que soient mises au centre de la gestion de la propriété, les formes de partage et de sécurité communautaires venant de leur culture. Notons que cela n'encourage nullement l'individu ni à la passivité, ni à l'irresponsabilité sociale, comme le stipule si clairement GS 69,2.

Le Concile, en entrant dans les détails, et pour montrer qu'il ne s'occupe pas que des pays dits développés sur lesquels il fait une analyse de la situation monétaire au numéro 70, donne satisfaction aux pays en voie de développement en traitant un cas qui les concerne qui est celui de la nécessité de réformes agraires. Il dit ceci explicitement : « Dans plusieurs régions économiquement moins développées, il existe des domaines ruraux étendus et même immenses, médiocrement cultivés ou mis en réserve à des fins de spéculation, alors que la majorité de la population est dépourvue de terres ou n'en détient qu'une quantité dérisoire et que, d'autre part, l'accroissement de la production agricole présente un caractère d'urgence évident » (GS 71,6). À ce propos, le concile dénonce le fait que souvent, on rencontre dans ce domaine des gens qui travaillent dans des conditions déplorables et dans une dépendance qui ne leur permet pas de se développer. Raison pour laquelle, le Concile demande et exige que « des réformes s'imposent donc, visant, selon les cas, à accroître les revenus, à améliorer les conditions de travail et la sécurité de l'emploi, à favoriser l'initiative, et même à répartir les propriétés insuffisamment cultivées au bénéfice d'hommes capables de les faire valoir » (GS 71,6).

Le dernier numéro du troisième chapitre de *Gaudium et spes*, donc le n°72, indique le lien fort qui existe entre la vie économique et la construction du Royaume du Christ. Notre foi en Jésus nous ouvre à un engagement économique pour l'amélioration de la vie de chacun, mais aussi de la

communauté des hommes. « Les chrétiens actifs dans le développement économique-social et dans la lutte pour le progrès de la justice et de la charité doivent être persuadés qu'ils peuvent ainsi beaucoup pour la prospérité de l'humanité et la paix du monde » (GS 72,1). Cela fait partie de la mission de tout disciple du Christ, en Afrique ou ailleurs dans notre monde.

Lorsque les chrétiens coopèrent à l'établissement de la justice et de la paix, ils sont participants du dessein de Dieu dans le monde. Ils ne sont pas loin du Royaume de Dieu. Au contraire, ils s'en approchent en se souciant de leurs frères et en affrontant les questions communes au genre humain. « Quiconque, suivant le Christ, cherche d'abord le Royaume de Dieu, y trouve un amour plus fort et plus pur pour aider tous ses frères et pour accomplir une œuvre de justice, sous l'impulsion de l'amour » (GS 72,2). Lorsque le chrétien agit pour la justice et la charité, il est dans l'accomplissement de sa vocation, parce qu'il agit selon « l'esprit des Béatitudes, en particulier l'esprit de pauvreté » (GS 72,1). L'amour du Christ est visible dans les rapports que l'on tisse au sein de la vie socio-économique, car les liens et les échanges entre les humains qui s'y jouent sont en même temps ceux du Royaume « mystérieusement déjà présent sur cette terre » (GS 39).

5. L'Afrique a-t-elle besoin de l'abondance et de la consommation ?

En effet, nous l'avons déjà dit : l'homme n'est pas réductible à la croissance économique. C'est d'ailleurs pour cela que *Gaudium et spes* parle de l'homme intégral et du développement intégral. Dans un véritable développement pour les Africains, il ne s'agira pas d'imiter l'homme occidental dans son modèle consumériste¹⁷. Il s'agit pour lui, selon GS, de regarder sa réalité vitale en face et de tenter d'y répondre à partir de sa situation contextuelle particulière.

¹⁷ Cf. Dieudonné MUSHIPU MBOMBO, *La théologie africaine. Le feu vert de Rome : une herméneutique des déclarations des souverains pontifes d'après le Concile Vatican II*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 209.

On peut vivre avec peu et être heureux. L'abondance ne procure pas automatiquement le bien-être. Elle peut être source de soucis et du désarroi. Attention, nous dit Jean Paul II dans son discours en Côte d'Ivoire :

Vous n'avez pas à imiter certains modèles étrangers, basés sur le mépris de l'homme ou sur l'intérêt. Vous n'avez pas à courir après des besoins artificiels qui vous donneront une liberté illusoire ou qui vous mèneront à l'individualisme, alors que l'aspiration communautaire est si fortement chevillée en vous. Vous n'avez pas non plus à vous leurrer sur les vertus d'idéologies qui vous font miroiter un bonheur complet toujours remis à demain. Soyez vous-mêmes. Je vous assure : vous pouvez, vous qui êtes si fiers de vos possibilités, donner la preuve que vous êtes capables de résoudre vos problèmes propres, avec l'assistance humanitaire, économique et culturelle qui est encore utile et qui n'est que justice, mais en veillant à orienter tout cela dans la bonne direction¹⁸.

Raymond Barre disait la même chose en 1985. Selon lui, « en faisant un effort de solidarité et de coopération, non seulement l'Afrique surmontera les contraintes de ses divisions territoriales, évitera les gaspillages et les doubles emplois et assurera la compétitivité de ses équipements et de ses industries, mais aussi les peuples africains maintiendront cette tradition du sens de la solidarité et de la communauté si chères à leur esprit »¹⁹. Il faut pour les Africains, comme le dit si bien Jean Marc Ela, « une autre approche de l'argent, du temps et du travail, de la production et de l'échange, et, en définitive, une autre 'culture du politique' »²⁰. Sans que les problèmes matériels soient passés sous silence, on ne peut pas mettre entre parenthèses le contexte social, culturel et politique de l'économie de l'Afrique pour son développement. Le bien-être est d'abord et avant tout une question existentielle.

¹⁸ JEAN PAUL II, *Discours d'Abidjan (Côte d'Ivoire)*, Lundi 12 mai 1980, Rome, Liberia Editrice Vaticana, 1980.

¹⁹ Cf. *Journal de l'économie africaine* n°74 du 28 novembre 19, p.46.

²⁰ Jean-Marc ELA, *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent*, Paris, L'Harmattan, 1994, p.140-150.

6. L'homme africain ne peut pas être heureux tout seul : l'environnement

Bien sûr, le Concile dans ce document *Gaudium et spes* porte toute son attention sur la personne humaine dans la plénitude de son destin à la lumière de la foi et demande que « tout sur la terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet » (GS 12). L'homme est évidemment un être social, sans sa relation à autrui, il lui est impossible de se développer. Aujourd'hui, nous nous rendons compte que cet homme n'est pas créé seul. Il vit avec toute la création. Lorsqu'il néglige cette création et la détruit, il diminue, en même temps, sa propre aspiration à la vie et au bien-être.

Conclusion

Gaudium et spes invite les responsables de la pastorale d'être attentifs à l'importance du développement intégral de la personne humaine et du droit des peuples à la vie. Le document pastoral conciliaire invite l'Église de sortir de ses sacristies pour s'engager dans un dialogue nécessaire avec le monde. La crédibilité de nos Églises dépend de notre implication dans les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses de notre peuple. Nous n'avons pas le droit de nous y soustraire. Notre méthode de travail doit s'inspirer désormais de la recommandation à scruter les signes des temps et à les interpréter à la lumière de l'Évangile (GS 4) afin d'apporter notre contribution au bien-être de l'homme, de l'homme africain que Dieu veut heureux.

Le bien-être de la personne : au service du développement

Fifamè Fidèle Houssou Gandonou¹

Heureux ceux qui savent goûter les bonheurs les plus simples

Robert Mallet (écrivain français)

Introduction

Dieu nous a créés homme ou femme, et c'est dans cette condition d'être sexué que chacun est appelé à s'épanouir humainement, à vivre le plus joyeusement possible non seulement, mais aussi à vivre chrétiennement, en répondant devant Dieu, à son acte créateur. La morale nous enseigne que la vie nous est donnée, et il nous revient de la donner avec et pour autrui, au sein d'une institution juste. Et pourtant, les hommes et les femmes connaissent différentes afflictions, situations et questions qui remettent en cause notre condition humaine. Nous vivons dans un monde déchiré par la violence sur toutes ses formes, la pauvreté, le VIH/SIDA, la guerre, les effets de la mondialisation. Ces maux menacent gravement la valeur et la dignité des hommes et des femmes dans leur être de telle manière que la parole prononcée par Dieu lors de la création « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait : c'était très bon...* ». (Genèse 1,31) ne semble plus être une réalité. Or, cette parole de Dieu résume toutes les autres prononcées à chaque étape de la création « *Dieu vit que cela était bon* ». « *C'était très bon* » constitue une amplification de la qualité et de l'approbation positive que Dieu lui-même fait à chaque étape de

¹ Théologienne, Pasteure de l'Église Protestante Méthodiste du Bénin (EPMB), professeure d'Éthique à l'Université Protestante d'Afrique de l'Ouest (UPAO - Porto-Novo), elle est auteure de plusieurs articles scientifiques et d'ouvrages, notamment : *Les fondements éthiques du féminisme : une réflexion à partir du contexte africain*, Globethics.net, 2016 ; *La violence sexuelle parmi les adolescents : une réflexion théologique et éthique*, PBA, 2018.

la création. Il est donc une évidence que le bien-être est une valeur intrinsèque à l'humain dès sa création.

Notre développement se fera en trois temps :

- Orientation générale ;
- La culture du bien-être insensé ;
- La culture du bien-être holistique.

1. Orientation générale

L'objet du bien-être est l'être humain dans sa relation avec le monde autour de lui. Ainsi le *bien-être* est-il compris comme le sentiment général d'agrément, d'épanouissement que procure la pleine satisfaction des besoins du corps et/ou de l'esprit voire de l'âme. C'est simplement, selon le dictionnaire Petit Robert, « une sensation procurée par la satisfaction de besoins physiques, l'absence de tensions psychologiques. C'est encore, cette situation matérielle qui permet de satisfaire les besoins de l'existence »². Il s'agit de l'aisance matérielle permettant une existence agréable sans soucis.

La *personne* désigne un individu de l'espèce humaine, un être humain³. Se référant à André Lalande, au sens le plus large, la personne est l'individu humain, quelqu'un⁴.

Le mot développement quant à lui, désigne l'amélioration des conditions et de la qualité de vie et renvoie à des mutations positives et qualitatives et équitables pour le bien-être de la société. Le développement a plusieurs implications, et aujourd'hui, on parle des Objectifs du Développement

² Alain REY et Josette REY-DEBOVE, *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, p. 182.

³ Ibid., p. 1400-1401.

⁴ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, Paris, PUF, 2006, p. 259-260.

Durables (ODD) qui se résument en dix-sept (17) points⁵. Selon le dictionnaire critique du féminisme, il n'y a pas une définition claire et communément admise parlant du développement. Le mot fait appel à des notions connexes telles que croissance (économie), modernisation (rapports sociaux et modes de vie), etc. En fait, « le développement désigne un changement social global, entraîné par l'économie et conduit par l'État, recouvrant une multiplicité de processus – économiques, culturels sociaux, démographiques – dont l'articulation est chaque fois singulière »⁶.

En nous basant sur les récits de la création et beaucoup d'autres textes encore, le bien-être de la personne se présente comme une réalité qui pose la problématique de la vie avec soi-même, avec Dieu, avec les autres et avec la création. C'est donc une valeur essentielle pour le développement de soi, de la communauté et du monde. En revanche, il y a une culture négative de bien-être qui a été développée et que les récits bibliques n'ont pas ignorée. C'est ce que nous nommons le bien-être insensé qui se retrouve en contraste avec le bien-être holistique.

2. Le bien-être insensé

Il y a une mauvaise perception du bien-être qui se développe non seulement dans la société mais aussi au sein de l'Église, c'est celle qui consiste en l'accumulation des biens et des richesses pour soi. C'est la recherche de son bien-être à soi seul avec l'unique idée que le bien-être réside dans l'entassement des biens et l'assurance de l'avenir et celui de sa progéniture. C'est un phénomène qui conduit à la cupidité, à l'avarice, à l'égoïsme et au refus du partage. Comme axe fondamental dénonçant ce danger, j'ai relevé les textes de Luc 12,13-21 et 16,19-31.

⁵ Le nom d'objectifs de développement durable (ODD) est couramment utilisé pour désigner les dix-sept objectifs établis par les États membres des Nations Unies et qui sont rassemblés dans l'Agenda 2030 pour assurer la paix et la prospérité pour les peuples et la planète. Cf. <https://www.un.org-objectif-de-developpement...> (14/08/2019)

⁶ Helena HIRATA, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARE et Danièle SENOTIER, *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris PUF, 2000, p. 21-22.

Si la parabole du riche insensé (Luc 12,16-20) mettait en garde contre la tentation de se suffire à soi-même et de se croire paré pour l'avenir grâce aux biens amassés et donc d'en oublier Dieu comme source, celle du riche et de Lazare (Luc 16, 19-31) dénonce un autre danger que connaît le riche : ne pas voir le pauvre à sa porte...

Ces deux paraboles, propres à l'évangile selon Luc, constituent comme un commentaire de l'exclamation que Jésus prononce, en contraste avec la béatitude des pauvres : « *hélas pour vous les riches! Vous avez votre consolation* » (6,24).

Il faut remarquer que la mise en garde n'est pas le fait d'être riche en possédant des biens mais elle est faite contre l'un des maux les plus insidieux du cœur humain : **l'avarice**. L'avarice se définit comme étant un attachement excessif à l'argent, une passion d'accumuler et de retenir des richesses⁷. C'est le désir immodéré d'accumuler des possessions matérielles, de posséder toujours plus que ce que l'on a déjà. La requête de l'homme de la parabole laissait deviner ce défaut. Il est cupide. Et c'est dans cet état d'esprit qu'il réclamait l'intervention de Jésus. « *Gardez-vous avec soin de toute avarice* », dit le Seigneur au verset Luc 12,15. L'avarice exprime une philosophie de la vie fondamentalement faussée en vertu de laquelle seule comptent les possessions matérielles. C'est une attitude qui met l'être humain dans la difficulté à partager. Et cela creuse des fossés, des exclusions, des inégalités sociales et économiques entre personnes/entre nations, ou des déséquilibres entre pays du Nord et du Sud. À ce niveau où l'avarice conduit au refus du partage et du souci de l'autre, la culture du bien-être insensé se développe et prend place. Ce bien-être insensé se comprend comme la culture de l'accumulation des biens matériels et intellectuels, de la recherche de l'épanouissement en ignorant le cri des autres autour de soi en particulier des vulnérables, de s'habituer à son seul confort.

Considéré sous l'angle de l'enseignement biblique, la cupidité (l'avarice), le déterminant de la culture du bien-être insensé, est une inversion de l'ordre divin, une déviation qui fait passer l'être humain à côté du but de son

⁷ A. REY et J. REY-DEBOVE, *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, p. 182-183.

existence. Dieu a créé l'être humain afin que celui-ci l'honore et le serve. Or, l'avarice conduit à une situation contraire où la création est honorée et servie plus que le Créateur. Paul fait état d'un problème similaire en Romains 1, 25 quand il parle de ceux et celles qui adorent et servent ce que Dieu a créé au lieu du Créateur lui-même.

Qui suis-je? Que je vais-je devenir demain? Ces questions que suscitent la culture du bien-être ne doivent pas éloigner de la mission sur terre et jeter la personne dans le réflexe d'amasser et de se procurer des assurances de tout genre pour soi uniquement.

Le bien-être n'est pas interdit. Mais, il s'agit d'une mise en garde contre une compréhension ou encore une appropriation détournée du mot, où l'on est seulement à la recherche exclusive du bien-être individuel qui nie l'existence aux autres et de la création autour de soi.

Cette culture du bien-être qui rend peu courageux, rend paresseux, distant des autres fait aussi devenir égoïste. C'est un bien-être qui empêche d'aller à la rencontre de Dieu et du prochain.

Regrettant la richesse qui empêche d'aller vers Jésus, le Pape François dénonce le désir égoïste de la culture du bien-être « insensé » et dit :

La culture du bien-être, qui nous amène à penser à nous-mêmes, nous rend insensibles aux cris des autres, nous fait vivre dans des bulles de savon, qui sont belles, mais ne sont rien ; elles sont l'illusion du futile, du provisoire, illusion qui porte à l'indifférence envers les autres, et même à la mondialisation de l'indifférence⁸.

Au contraire, au lieu de penser un avenir à soi et de se replier sur un avenir à soi et pour soi, mieux vaut s'ouvrir aux autres et à la créature. C'est une dynamique qui veut que dans la conscience, le souci de soi, l'attention au monde et l'écoute de Dieu s'entrecroisent⁹.

⁸ Homélie du Pape François du lundi 27 mai 2019, La culture du bien-être et du provisoire empêche d'aller vers Jésus..... in <https://www.la-croix.com> (12/08/2019).

⁹ Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008, p. 96-98.

Et donc pour se mobiliser contre l'indifférence et pour le partage, il faut intégrer et éduquer à la dynamique du bien-être *holistique*¹⁰.

3. Le bien-être holistique

La question du bien-être pose un problème éthique selon Dietrich Bonhoeffer. Ainsi dit-il,

...toute recherche éthique a alors pour but de me rendre bon et de rendre bon le monde à travers mon action... Ce qui importe avant tout, ce n'est pas que je sois bon et que l'état du monde soit amélioré par mon action, mais que la réalité de Dieu se révèle partout en tant que réalité dernière¹¹.

Ce faisant, le bien-être est tout processus ayant pour centre de gravité Dieu lui-même et se déployant vers soi, le prochain et l'environnement. Le bien-être holistique se définit donc comme une valeur qui non seulement épanouit l'individu mais aussi toute la communauté humaine, ainsi que toute la création dans la relation à Dieu.

Dans ce sens, c'est à travers une ouverture définitive que le bien-être est pensé et se concrétise. Dans ce sens, il s'agit du bien-être, ce processus qui prend en compte le rétablissement des quatre liens et qui contribuent au développement global. Il s'agit du :

- bien-être avec Dieu ;
- bien-être avec soi-même ;
- bien-être avec l'Autre ;
- bien-être avec la création.

Considéré comme un triangle, le bien-être holistique part du centre qu'est Dieu, la source de tout bien et se développe avec les sommets que sont soi-même, le prochain et l'environnement (création).

¹⁰ Un Concept cher au Secaar, Service Chrétien d'Appui l'animation Rurale ayant son siège à Lomé au Togo.

¹¹ Dietrich BONHOEFFER, *Éthique*, Genève, Labor et Fides, 1965, p.151-152.

Le bien-être avec soi-même, c'est l'impératif de ce que Mill nomme le « *self-development* », le développement de soi vers lequel chacun doit faire tendre ses efforts. Pour l'individu, il s'agit de faire fructifier ses talents et de s'efforcer sans cesse de s'améliorer pour être utile à la société dans son ensemble¹². Et selon, la fondamentale de la théologie de la créativité féministe africaine, il ne s'agissait plus de revendiquer, mais de créer ; il ne s'agissait plus de s'opposer, mais de proposer ; il ne s'agissait plus de s'insurger, mais de bâtir une nouvelle réalité¹³.

Ce faisant, la théologie créatrice n'est pas seulement une théologie du lien créatif entre l'homme et la femme. C'est aussi une visée de transformation de la femme en être créatif, à l'instar de grandes figures des femmes bibliques qui sont tout sauf des êtres inactifs, soumis, incapables d'action. Dans cette dynamique, les femmes ont compris que la théologie est un lieu d'accomplissement et d'épanouissement.

Si rechercher le bien-être consiste à amener chacun selon ses qualités au niveau le plus élevé de développement et d'autonomie, Mill souligne que le principe sur le « *self-development* » part du présupposé que la valeur de chacun est toujours en formation et en mouvement.

Ce qui renvoie à ce qu'Éric Fuchs a développé dans *l'Éthique comme responsabilité personnelle*¹⁴. Dans son développement, on distingue les relations du sujet avec lui-même, autrui et son environnement naturel, ce qui impliquent différents types de devoirs.

- *Devoirs envers soi-même* ; il y a ici deux types de devoirs :

- *Devoirs envers soi comme réalité corporelle* : - Se maintenir en vie (vs suicide) - Protéger sa santé (soins, hygiène, alimentation, sport, etc.) - Respecter sa propre sexualité.

¹² Pierre ZELENGO, « John Stuart MILL entre utilitarisme et libéralisme » dans Ludivine THIAW-PO-UNE (dir), *Questions d'éthique contemporaine*, Paris, Stock, 2005, p. 139-140.

¹³ Hélène YINDA, N. NJOROGÉ, Kä Mana, *Femmes et théologie en Afrique. Enfants une nouvelle société*, Yaoundé, CLE / CIPCRE, 2007, p.126 -127.

¹⁴ Éric FUCHS, *Comment faire pour bien faire ?*, Genève, Labor et Fidès, 1996.

Le devoir ici, implique la reconnaissance que le corps n'est pas un instrument au service de l'esprit, voire même un obstacle au plein épanouissement de celui-ci, mais le mode même de notre présence au monde, à nous-mêmes et à autrui. Respecter son corps, c'est donc se respecter soi-même comme personne.

- *Devoirs envers soi comme conscience réflexive* : - Se connaître soi-même, dans la plus grande vérité possible - Ne pas laisser en friche ses capacités - Être juste envers soi, sans se disqualifier ni se surestimer - Savoir user d'esprit critique et d'humour vis-à-vis de ses propres opinions - Écouter sa conscience morale.

Ici, les devoirs se résument dans la responsabilité d'approfondir la conscience de soi-même, en vue d'une meilleure conscience des autres et du rapport avec eux.

- *Devoirs de l'être humain envers autrui* : ils se situent à deux niveaux :

- *Devoirs envers autrui comme une personne* : - Le respecter dans son corps (vs violence, y compris sexuelle) - Le respecter dans ses droits et ses biens - Le respecter dans son identité, culturelle et personnelle.

Ici, tout tourne autour du respect et de la reconnaissance du caractère précieux de l'existence d'autrui. Le respecter, c'est le connaître et c'est être reconnaissant à son égard. C'est tout le contraire du mépris ou de l'autosuffisance vaniteuse. C'est surtout le refus d'instrumentaliser autrui : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autres, toujours en même temps comme une fin, et jamais comme simple un moyen ». (Kant).

- *Devoirs envers autrui comme collectivité sociale* : - Assumer ses responsabilités civiques - Respecter les décisions collectives et les lois - Prendre sa juste part aux charges financières de l'État - Mettre ses capacités et dons au service de la communauté.

Face à une opinion trop largement répandue qui veut que l'État (Église) nous doive tout sans que nous ne lui devions rien en retour, sinon d'essayer de tirer le maximum de lui, en lui consentant que le minimum, il faut se rappeler l'importance de cette responsabilité personnelle face à la collectivité. Elle se

traduit concrètement, au travers d'institutions politiques et sociales, dans l'exigence éthique de la solidarité. Assumer ses responsabilités civiques suppose et appelle le devoir de lucidité critique face en particulier à la dérive bureaucratique ou autoritaire des institutions.

- *Devoirs envers son environnement naturel*

Ils résument dans le vaste domaine de l'écologie et ses devoirs qui s'imposent à l'être humain dans son lien vital avec son environnement naturel. C'est essentiellement le devoir de respecter l'air, l'eau, la terre, les espèces végétales et animales, bref il s'agit du devoir à l'égard de nos descendants en leur transmettant une terre habitable.

Cette dynamique de l'éthique comme responsabilité personnelle chez Éric Fuchs se comprend comme le bien-être holistique dans ces quatre dimensions et surtout que la dimension avec Dieu est transversale à toutes les autres.

Sans ignorer l'Éthique comme responsabilité sociale dont a fait allusion Éric Fuchs dans son développement et qui met l'accent sur les différents lieux de l'activité sociale et de leurs exigences éthiques spécifiques, il est question de montrer et de décrire comment sans la responsabilité individuelle et personnelle holistique, le bien-être perd son sens.

Conclusion

La question du bien-être n'est pas une question parmi d'autres mais elle est au cœur de toute politique de développement qui vise à en finir avec les inégalités. L'expression « bien-être » se traduit dans la Bible à travers plusieurs versets. Les versets de Genèse 1, 31 « *cela était très bon* » et de Jean 10, 10 « *la vie en abondance* » sont indicateurs de cet appel et de cette vocation au bien-être.

De manière pratique, le philosophe français Paul Ricoeur parle de la visée éthique et l'expose en ces termes «vivre une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes »¹⁵.

Il s'agit d'être un humain authentique avec « la vision d'une équité, d'une paix et d'une justice nouvelles dans la communauté. Selon l'exemple de Jésus, être vraiment humain, c'est vivre dans l'amour et dans le service des autres et de Dieu »¹⁶.

À l'opposé du bien-être insensé, le bien-être holistique, dans une perspective chrétienne, est la recherche du bien pour soi mais aussi pour les autres en considérant le bien de la nature autour de soi en vue d'un développement global du monde et du bien pour les personnes ; cela exige le vivre bien avec soi et pour les autres, c'est-à-dire la sollicitude à l'égard des autres de l'environnement selon l'esprit dans lequel Dieu les a conçus en trouvant que *cela était très bon*.

¹⁵ Paul RICŒUR, « Le socius et le prochain », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p.113-127.

¹⁶ Letty M. RUSSEL, *Théologie féministe de la libération*, Paris, Cerf, 1976, p.177.

Valeurs partagées et capital social-chrétien

Michel LEBOMO OKALA¹

Introduction

C'est dans un contexte de crise et de changement de paradigme sur le plan international, dans la manière de concevoir les politiques de développement économiques, sociales et environnementales que s'est développé académiquement la notion de capital social.

En effet, depuis les années 1970, la problématique sur l'amélioration des conditions sociales des moins nantis a été intégrée dans les politiques de développement par les institutions internationales. C'est aussi pendant cette période que sur le plan de l'Église, des théologies qui prennent en compte l'aspect existentiel de l'homme africain sont développées par des théologiens (africains) tels que Jean Marc ELA², Benjamin Sombel Sarr³ etc. Ces différentes théologies conçues par les africains ont toujours cherché à rendre concrète la Bible qui promeut le bien-être de l'Homme dans toutes ses dimensions.

Entre autres théologies développées par les africains, nous pouvons citer le courant de la théologie africaine de la libération, la théologie de la reconstruction, le courant de la théologie holistique, le courant de la théologie du développement intégral etc. Pour ces dernières, l'Église devrait être actrice

¹ Michel LEBOMO OKALA est Doctorant en Théologie Pratique à l'Université Protestante d'Afrique Centrale (UPAC), pasteur de l'Église Presbytérienne Cameroun (EPC), titulaire d'un Master en Sciences Sociales et Relations Internationales et d'un Master en Economie. Adresse E-mail : mlebomo@gmail.com

²Cf. Jean Marc ELA, *le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

³ Cf. Benjamin SOMBEL SARR, *théologie du développement intégral tome 3, herméneutique des champs imaginaires du sous-développement dans la culture et la religion populaire*, Paris, l'Harmattan, 2017.

du développement là où elle est implantée tant sur le plan local que global. Celle-ci doit dans cet élan de développement promouvoir ses valeurs.

Ces valeurs fondamentales et partagées dont regorge l'Église en générale et qui puisent ses racines dans les Saintes Écritures, peuvent être une courroie de transmission pour la consolidation des ressources au sein de l'Église et construire un capital social fort dans le but de l'épanouissement de l'homme et de tout l'Homme.

Ces valeurs non imposées mais librement acceptées sont pratiquées par les fidèles qui constituent le cœur du fonctionnement d'une communauté. Dans leurs pratiques, les activités menées par ces derniers appuyés(e)s sur ces valeurs, peuvent générer une mutualisation des charges de la vie et permettre aux membres de ne pas supporter tout seul les événements heureux ou malheureux qui surviennent dans leur vie. Cette prise en charge collective, effective et espérée des besoins peut générer tacitement le bien-être. Il y a alors au sein des différentes communautés, comme une sorte de capital que nous appelons ici le *capital social-chrétien* consolidé par tous les membres.

Ainsi l'objectif de cet article est de montrer par quels mécanismes le capital social-chrétien est susceptible de générer le bien-être dans l'Église. Ainsi, il cherche premièrement à définir la notion de capital social-chrétien, ensuite à identifier ses déterminants dans l'Église et enfin à proposer quelques pistes pratiques d'orientations pour l'épanouissement d'une communauté.

1. Le capital social-chrétien : un concept en construction

1.1 Compréhension du concept de capital-social

À la suite de l'essor des travaux empiriques sur le capital social, il est apparu une diversité des conceptions de cette notion. Il n'existe pas aujourd'hui une définition universelle et unanime du capital social.

Il faut noter que, depuis plus de deux décennies, le capital social est l'un des concepts les plus populaires auprès des spécialistes en sciences sociales. Selon Bélanger et Sullivan, l'intérêt pour ce concept vient de l'espoir qu'il

suscite en matière de revitalisation des communautés et de son potentiel d'apporter des solutions aux problèmes sociaux actuels⁴.

Il est possible de distinguer deux grandes approches de ce concept : les approches du capital social comme bien privé (Pierre Bourdieu), et les approches du capital social comme bien public (James Coleman et Robert Putnam).

Pour Bourdieu, le volume de capital social détenu par un individu varie en fonction du nombre de personnes appartenant à son réseau personnel. Il le définit comme étant :

« L'ensemble des ressources réelles et potentielles liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées de connaissance et de reconnaissance mutuelle soit en d'autres termes, l'appartenance à un groupe »⁵.

Pour Coleman, le capital social est inhérent aux structures sociales et apporte deux types de bénéfices aux acteurs : l'amélioration de la circulation de l'information et la bienveillance des autres à notre égard (solidarité, coopération)⁶.

Il s'inscrit dans une approche du capital social comme bien public, c'est-à-dire détenu de façon collective. Même si pour lui, ce concept a aussi des implications privées dans le sens où l'individu peut utiliser le capital social comme ressource individuelle. Il définit le capital social par sa fonction :

« Ce n'est pas une entité unique, mais une variété d'entités différentes qui ont deux caractéristiques en commun : elles constituent toutes un aspect de la structure sociale, et elles facilitent certaines actions d'individus qui sont au sein de la structure. Comme d'autres formes de capital, le capital social est

⁴ Cf. Jean-Pierre BELANGER, Robert SULLIVAN & Benoît SVIGNY, *Le capital social au Québec: Revue de littérature et essai d'application à la réalité québécoise*, GRASP, Université de Montréal, 1998.

⁵ Pierre BOURDIEU, « Le capital social », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°31 (1980), p.2-3.

⁶ James COLEMAN, « Social Capital in the Creation of Human Capital », dans *American Journal of Sociology*, 94, Supplement (1988), p.95-120.

productif, rendant possible la réalisation de certains buts qui ne pourraient être réalisés en son absence »⁷.

Ainsi, le capital social apparaît chez Coleman comme une alternative à la loi et au contrat pour contraindre les comportements. Il stimule la capacité des individus à travailler ensemble pour un objectif commun dans des groupes ou des organisations. Il réside surtout dans les principes de comportements (confiances, normes, valeurs) partagés par les individus.

Pour Putnam, le capital social est compris comme une notion relative aux caractéristiques de l'organisation sociale telles que les réseaux, les normes et la confiance, qui facilitent la coordination et la coopération pour un bénéfice mutuel⁸.

Ainsi, là où Bourdieu pose le capital social comme une ressource permettant aux individus d'atteindre leurs objectifs personnels, Putnam et Coleman conçoivent le capital social comme une grandeur caractéristique de l'état d'une société, d'une organisation, ou d'un groupe.

Les deux approches du concept relevés à travers ces auteurs montrent que le capital social peut exister tant au niveau global qu'au niveau local. C'est pourquoi, on peut distinguer des types de capital social :

Le capital social de type « *liens forts* », qui constitue une forme de « ciment » (bonding social capital) entre des individus d'un même groupe (ethnique, religieux, familial...).

Le capital social de type « *liens faibles* », qui souvent constitue des « passerelles » (bridging social capital) entre différents groupes.

La différence entre ces deux types de capital social est perceptible à deux niveaux. Si les liens forts procurent souvent plus de satisfaction émotionnelle, les liens faibles ont l'avantage d'être ouverts et de permettre à l'individu de contacter des agents hors de la communauté. Par leur nature diversifiée, les

⁷ Ibidem ; James COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, London, Howard University Press, 16 (1990), p. 993.

⁸ Cf. Robert David PUTNAM, « Bowling Alone: Americans Declining Social Capital », dans *The journal of democracy*, vol. 6, 1995, p. 65-78.

liens faibles permettent d'entrer en contact avec beaucoup de gens, ce qui peut s'avérer important par exemple dans le processus de recherche de l'emploi. En outre, les liens forts peuvent déboucher sur le népotisme et donc engendrer une allocation inefficace des ressources⁹.

Ainsi, la conception du capital social comme grandeur caractéristique de l'état d'une communauté est retenu pour cet article. Quel peut alors être son implication dans l'Église ?

1.2 Les implications du capital social dans l'Église : l'émergence du capital social-chrétien

La notion de capital social-chrétien dérive de celle du capital social religieux.

En effet, contrairement au capital humain religieux¹⁰, le capital social religieux peut être défini comme étant : tous les attributs sociaux d'une communauté qui aident à produire la satisfaction religieuse (participation religieuse, confiance entre les membres d'une communauté, solidarité religieuse ou don, connaissance des rites et doctrines etc.).

Plusieurs travaux empiriques ont été menés sur ce concept. Par exemple, après la libéralisation du marché de la religion au Cameroun, l'enquête menée par certains chercheurs renseigne sur le capital social religieux dans la ville de Yaoundé. Les résultats de ces recherches révèlent que, plus de la moitié

⁹Cf. Thierry MONTALIEU et Thierry BAUDASSE, *Le capital social : Un concept utile pour la finance et le développement*, 2006, p. 2-23 www.halshs.ccsd.cnrs.fr/halshs-00007798/en/ (01/07/2019).

¹⁰ Le capital humain est compris comme tous les attributs productifs de l'homme (intelligence, santé, mobilité, savoir et savoir-faire, force physique, créativité etc.). Le capital humain est souvent le produit d'investissement antérieur. Ainsi, le capital humain religieux est compris comme étant tous les attributs productifs de l'homme qui aident à produire la satisfaction religieuse (savoir religieux, connaissance des rites et doctrines, amitié avec d'autres membres etc.).

des participants au culte compte sur le soutien des membres de leur communauté en cas de perte d'emploi¹¹.

Le capital social religieux est fondé pour ces auteurs sur l'ensemble des relations de confiance, de participation et de réciprocité.

Il est à noter que, pour ces derniers, le capital social en général se construit à travers les activités sociales telles que les associations religieuses, culturelles, politiques et sportives.

Ainsi dans le cadre de la religion, et du christianisme en particulier, le capital social-chrétien se construit à travers les activités sociales au sein des associations chrétiennes, culturelles, et sportives. Il est compris comme étant : tous les attributs sociaux d'une communauté qui aident à produire la satisfaction chrétienne (participation chrétienne, confiance entre les membres d'une communauté, solidarité chrétienne ou don, connaissance des rites et doctrines etc.).

En amont de ces activités qui construisent le capital social-chrétien il y a les valeurs partagées sans qui ces activités ne pourraient pas prospérer harmonieusement. Ces valeurs sont au cœur du fondement de l'Église. D'où la nécessité d'interroger les valeurs fondamentales qui facilitent la construction d'un capital social-chrétien dans l'Église. Mais avant cela, quelles peuvent être les difficultés qui empêchent l'épanouissement du capital social-chrétien dans l'Église ?

1.3 Difficultés de l'épanouissement du capital social-chrétien dans l'Église

Quelques éléments d'explications démontrent ce qui peut empêcher le capital social-chrétien de se développer dans une communauté.

¹¹ Mathieu MPABE BODJONGO, Fondo SIKOD, Ibrahim ABBA, « Capital social religieux, santé et satisfaction de vie au Cameroun », dans *Les cahiers de l'association Tiers-Monde* n°30, 2015, p. 165-176 ; Yves ODIA NDONGO et Alice Justine EBENE, « Religion, capital social et réduction de la pauvreté au Cameroun. Le cas de la ville de Yaoundé », dans *7^{ème} journée scientifiques du réseau « Analyse économique et développement de l'AUF »*, Paris, 2006.

Le christianisme comme source d'aliénation

Le christianisme peut procurer le bonheur à travers les enseignements théologiques sur la foi en un seul Dieu, le respect de la doctrine chrétienne et la fraternité chrétienne. Les pratiques chrétiennes se revendiquent alors d'être des recours thérapeutiques privilégiés.

Mais pour de nombreux auteurs, ce bonheur est illusoire et le christianisme (et la religion en général) n'est pas une panacée. Il peut parfois comme toutes les autres religions aliéner ses adeptes. Certaines pratiques peuvent être dangereuses pour la santé des individus. Ces auteurs défendent alors la thèse de l'aliénation de la religion en générale.

Moses Hess adopte une position plus critique mais non dépourvue d'ambiguïté : « la religion peut rendre supportable (...) la conscience malheureuse de la servitude (...) de la même façon que l'opium est d'une grande aide dans les maladies douloureuses »¹².

L'analyse de Karl Marx à ce sujet, inspire pour faire comprendre cette aliénation.

En effet, pour lui, le christianisme primitif est perçu comme une religion des pauvres, des exclus, des damnés, des persécutés, et des opprimés¹³. La religion par le truchement de l'espérance ou de la foi en Dieu est « l'opium du peuple » et un « brouillard mystique »¹⁴.

L'analyse de ces auteurs peut se résumer par cette idée que le christianisme en particulier et la religion en général contribue à maintenir le peuple de Dieu dans un état de pauvreté et de mal-être.

¹² Moses HESS, « Socialisme et Communisme », dans *La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, Paris, PUF, 1985, p. 153-154.

¹³ Cf. Karl MARX et Friedrich ENGELS « Critique de la philosophie de droit de Hegel », dans *Annales franco-allemandes*, n°1, 1844.

¹⁴ Cf. LENINE V.I., « Socialism and Religion » dans *Collected Works*, Moscou, Progress (1972) vol.10, 1905.

Le capital social-chrétien comme source d'exclusion sociale

Le capital social peut favoriser l'exclusion sociale, en érigeant des barrières vis-à-vis des individus qui n'appartiennent pas à un réseau¹⁵. Comme dans le cas de l'Église, des barrières peuvent être érigées pour des fidèles qui n'appartiennent pas à une même communauté.

Une situation d'exclusion sociale s'applique à des chrétiens qui ne peuvent avoir accès de manière satisfaisante aux biens de première nécessité. L'exclusion sociale se manifeste donc par un problème de nonaccès direct ou indirect aux ressources économiques et sociales.

Le capital social-chrétien en tant que forme de capital social, peut favoriser l'exclusion sociale. Surtout que dans l'Église les fidèles sont généralement regroupés en associations et ce sont ces associations qui constituent les maillons essentiels qui forment l'Église. De plus dans les Églises protestantes l'on retrouve des communautés qui sont adossées sous le repli identitaire. D'une manière ou d'une autre, celles-ci constituent une forme d'exclusion sociale.

2. Les déterminants du capital social-chrétien dans l'Église : l'effet des valeurs chrétiennes partagées

Les recherches de nombreux chercheurs¹⁶ ont montrés qu'il existe non pas un seul déterminant du capital social mais bien une multitude, qui n'ont parfois pas la même importance et la même influence.

Dans la sphère du christianisme, les déterminants du capital social sont multiples. Ça peut être les normes, les valeurs, la culture, les pratiques etc.

Ces déterminants peuvent être compris comme les sources internes et externes du capital social-chrétien.

¹⁵ Cf. Arnaldo BAGNASCO, «Trust and Social Capital » dans K. NASH, A. SCOTT (eds), *Blackwell Companion to Political Sociology*, Londres, 2000.

¹⁶ Cf. P. BOURDIEU., « Le capital social », p.2-3; J. COLEMAN, « Social Capital in the Creation of Human Capital » (1988), p.95-120.

Dans le cas de cet article, il est davantage question de s'attarder sur les valeurs qui sont à la base de la formation ou de la construction du capital social-chrétien. Entre autres, on peut avoir les valeurs premières chrétiennes, auxquels peuvent découler les valeurs secondaires considérées aussi comme fondamentales.

2.1 Les valeurs premières chrétiennes

Les valeurs chrétiennes sont des repères fondamentaux, normes, convictions, attitudes, traditions véhiculées par des communautés. L'ensemble de ces éléments forment un système qui sert de fondement commun aux groupes chrétiens.

Ainsi, toutes les réflexions sur les valeurs premières chrétiennes forment une sorte de « terreau anthropologique » sur ce à quoi aspire fondamentalement l'homme. Car les valeurs se prennent de divers côtés, se déclinent à plusieurs niveaux¹⁷.

Particulièrement dans la foi chrétienne, toute activité humaine repose essentiellement sur l'intervention libératrice de Dieu.

Selon les Saintes Écritures, trois valeurs premières caractérisent la vision chrétienne de l'homme : la vie, la dignité, l'amour.

La vie est un don de Dieu et du point de vue chrétien elle doit être protégée. «Source de la vie» (Ps 36.10), «vie en abondance» (Jn 10,10) : la Bible parle de tout ce qu'engendre l'intimité avec Dieu. Bien loin de se limiter au simple fonctionnement biologique, la vie chrétienne contribue à l'émergence de l'identité profonde de chaque être et ouvre sur la guérison intérieure et la joie. Elle forme un tout, englobant aussi bien la dimension matérielle que spirituelle, l'existence physique que psychique. Transmettre la vie, la protéger et l'aider à se déployer, c'est en répondre devant Dieu, source de toute vie.

Pour la foi chrétienne, la vie est considérée comme étant sacrée. Par conséquent, elle doit être protégée, mais aussi et surtout cultivée et menée

¹⁷ Raymond MENGUS, « Pour une pratique chrétienne des valeurs », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 63, fascicule 3-4, 1989, p. 259-281.

jusqu'à l'accomplissement afin que tous passent de l'existence de la vie ordinaire à la vie de plénitude.

La dignité : plusieurs éléments peuvent être à la source de toute dignité dans la sphère chrétienne. En théologie catholique, le fondement de ce concept relève surtout du droit naturel¹⁸. Le protestantisme met son intangibilité en lien direct avec la théologie de la grâce, qui affirme que la valeur de la personne humaine n'est pas déterminée par ses actions, mais par sa relation à Dieu et sa reconnaissance fondamentale par lui¹⁹.

Le respect de la dignité humaine souligne le fait que Dieu est source de toute vie, qu'il a fait de l'Homme son presque égal et qu'il l'a « couronné de gloire et d'honneur » (Ps 8.6). La dignité humaine est l'expression de la similarité entre l'Homme et Dieu, qui l'a créé à son image. Même la Chute et la complicité de l'humanité avec le mal depuis lors n'y ont rien changé.

Christ considère tout être humain comme digne et capable de bénéficier de son action rédemptrice. Son offre de pardon n'exclut personne, pas même ceux qui ont commis les pires exactions. De même, toute personne peut s'ouvrir à l'Esprit de Dieu. Tout cela procède de la souveraineté de Dieu, dont l'amour peut toujours guérir et sauver, mais qui respecte la liberté de l'homme de l'accepter ou non.

L'amour : c'est un don de Dieu qui lui-même est amour. L'amour n'est pas un principe ; il brise les principes, car il est sans frontières.

L'amour se trouve en amont comme en aval des valeurs fondamentales, car celles-ci se fondent sur lui tout en le visant à leur tour.

De même, les valeurs premières chrétiennes relevées ci-dessus se trouvent en amont et en aval des valeurs fondamentales car celles-ci se fondent sur ces valeurs tout en ayant pour objectif principal de les atteindre. C'est d'ailleurs cette caractéristique qui permet de qualifier ces valeurs de « premières ».

¹⁸ Philippe DELHAYE, « Droit naturel et théologie morale, perspectives actuelles », dans *Revue théologique de Louvain*, 6^e année, fasc.2, 1975, p. 137-164.

¹⁹ Damien DE CALLATAÏ, *Le pouvoir de la gratuité, l'échange, le don, la grâce*, Paris, Harmattan, 2011.

En clair, les valeurs fondamentales puisent leur fondement dans les valeurs premières, et ces dernières constituent le but à atteindre pour les valeurs fondamentales. La désignation « valeurs fondamentales » veut signifier l'importance que ces dernières peuvent avoir dans l'existence de l'homme. Elles peuvent aussi être considérées comme étant des valeurs secondaires.

2.2 Les valeurs secondaires

Plusieurs valeurs peuvent être évoquées ici comme déterminant du capital social-chrétien, mais en voici quelques-unes qui sont essentielles : la communauté, la participation, la solidarité, la confiance.

La communauté : On use du terme de communauté chaque fois qu'il est question d'une relation particulièrement proche et impliquant des individus, des groupes ethniques ou des nations.

La communauté représente une dimension fondamentale de l'existence humaine. L'Homme est, par excellence, un être social et ne peut pas vivre ou survivre en dehors de tout lien avec ses semblables.

Dans le Nouveau Testament, la notion de communauté est étroitement associée à l'idée que tous les êtres humains forment ensemble une seule et même société. Par conséquent, la communauté chrétienne est *universelle* ; elle se reconnaît à la *communion* entre ses membres et à leur qualité de *dépositaires conjoints* du Royaume de Dieu. La communauté et la communion sont des notions essentielles dans les deux Testaments²⁰.

²⁰ Toutefois, leur acception se différencie fondamentalement de celle qu'on leur donne aujourd'hui. En effet, la notion d'individu est totalement absente dans la tradition biblique. La valeur d'une personne se mesure uniquement à l'importance du rôle qui lui est conféré par la communauté. Pour entrer dans la réalité d'aujourd'hui, l'idée de communauté doit donc forcément être réinterprétée à partir des diverses facettes que nous en livre la Bible.

Alors que dans l'Ancien Testament, la notion de communauté est étroitement liée à celle de droit et de justice²¹, dans le Nouveau Testament, on entend par « communauté » « la famille de Dieu » (Ep 2.19)²².

En effet, la famille, en tant que groupement de plusieurs personnes interdépendantes, est la forme première de la communauté. Des caractéristiques comparables à celle d'une famille se retrouvent aussi dans des communautés humaines beaucoup plus grandes, comme les communautés chrétiennes²³.

Comme déterminant du capital social-chrétien, on sait que l'idée même de l'Église évoque celle de communauté structurée par l'amour-charité, communauté impliquant la participation de tous à la même vie divine. Il est alors considéré comme étant :

... un lieu de sociabilité où l'on se rencontre et l'on se parle, un réseau de solidarité où l'on s'entraide, un groupe d'appartenance où chacun a une place et une identité, sachant qu'un individu n'est rien s'il n'est pas quelqu'un pour autrui²⁴.

La participation : Dans la Bible, la notion de « participation » apparaît surtout en lien avec le partage de ce qui est commun, c'est-à-dire de ce que Dieu met à la portée de tous. Dans ce contexte-là, il s'agit donc moins d'une possibilité d'intervention dans des mécanismes collectifs que d'une forme d'appartenance. On ne partage pas une tâche ou un défi ; on a part à quelque chose qui préexiste pour tous (l'engagement de Dieu envers son peuple, Dt

²¹ Toutes deux renvoient à la solidarité et à la loyauté fondamentale dont il faut faire preuve vis-à-vis de la famille (Gn 38.26), des ancêtres et du roi (1 S 24.18).

²² Contrairement à l'idéal prôné par les philosophes de l'Antiquité, la communauté telle qu'elle est définie aux débuts du christianisme ne repose pas sur l'amitié (*philia*), mais sur l'esprit (*pneuma*). Toutefois, cette définition n'écarte pas la dimension de solidarité présente dans l'une comme dans l'autre de ces conceptions, qui s'exprime par la mise en commun des biens (voir Ac 2.42 s.; 4.32 s.; Jc 2.15 s.; 1 Jn 3.17; 1 P 4.8 s.; He 10.33 s.).

²³ Jean-Marie AUBERT, « La signification de la famille dans la société moderne », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1982, 56^{ème} année-2 éd., p. 105-125

²⁴ Jean Bernard RACINE, « Pluralisation Religieuse et Lien Social, entre repli et reconstitution d'un capital social », dans *Cahier d'Éthique Sociale et Politique*. N° 79-80, p. 17-38.

7.6-9; les souffrances du Christ, 1 P 4.13; l'Évangile, la Parole de Dieu, He 4.2; le Saint-Esprit, He 6.4 ou la sainteté de Dieu, He 12.10).

Dans le Nouveau Testament, la personne participante est insérée dans une relation communautaire précise, qui la caractérise de façon spécifique et qui se traduit jusqu'à son attitude et ses actes : « Le Christ nous a libérés pour que nous soyons vraiment libres. Tenez bon, donc, et ne vous laissez pas de nouveau réduire en esclavage ». (Ga 5.1). *Avoir part* à ce que Christ a accompli conduit tout naturellement à *faire partie* de la communauté des croyants.

La participation est le préalable nécessaire à toute forme de communication et d'interaction. Refuser à quelqu'un la possibilité de s'associer activement, c'est le réduire au silence et à l'inutilité, ce qui revient en définitive à le faire (socialement) disparaître.

La participation est au cœur de la construction du capital social-chrétien car c'est la prise en compte de la contribution de chacun qui rend le capital social-chrétien existant et fort.

La solidarité : La solidarité est une notion qui possède de nombreuses facettes. Elle peut être vue comme une *vertu individuelle* ou caractériser un *ordre social, des relations* interpersonnelles, une action résultant de *structures institutionnelles* complexes, des obligations de *nature juridique* ou encore constituer un aspect particulier de la *morale* et de l'*éthique*. En général, on entend par solidarité tout ce qui relève de la capacité et de la volonté de faire cause commune avec d'autres et de défendre leurs besoins, soit en les appuyant, soit en les représentant. La solidarité peut donc prendre la forme d'un *engagement en faveur des personnes défavorisées et marginalisées*, d'un *engagement à se soutenir mutuellement* dans un groupe de pairs ou, plus largement, d'un effort de *cohésion sociale*.

Comme déterminant du capital social-chrétien, la solidarité a un effet important qui permet de consolider et de rendre fort ou faible ce dernier.

Au demeurant, les valeurs chrétiennes partagées en tant que déterminants du capital social-chrétien ont un point commun ; celui de rassembler de mettre ensemble.

Quelles orientations pratiques pouvons-nous tirer de ces déterminants pour l'épanouissement des communautés chrétiennes ?

3. Quelles pistes d'orientations pratiques pour l'épanouissement de nos communautés aujourd'hui ?

La pratique des déterminants du capital social-chrétien dans les communautés peut se faire de différentes manières selon différentes approches. Il est question dans cette partie de montrer comment ce capital peut être consolidé et renforcé dans l'Église.

Ainsi, partant de ces différentes valeurs énoncées ci-dessus, on peut comprendre que le dénominateur commun qui ressort de ces dernières c'est la pratique du « vivre ensemble ».

Les pistes d'orientations peuvent avoir deux axes ici : l'axe spirituel et l'axe socio-économique. Ces deux axes doivent mettre en évidence les valeurs sociales partagées à travers le vivre ensemble.

3.1 Axe spirituel : Pratique pastorale pour une promotion du vivre ensemble

L'Église recommande depuis toujours aux chrétiens qui désirent avancer dans leur cheminement d'avoir recours à un directeur spirituel²⁵. La prise en compte du spirituel dans les pratiques de l'Église est alors très importante.

Pour la promotion du vivre ensemble dans les communautés, la pratique pastorale, à travers la prédication, l'enseignement de la catéchèse peut être considéré comme des mécanismes qui permettent à l'Église de vivre concrètement les valeurs partagées à travers le vivre ensemble.

²⁵ Un directeur spirituel peut être considéré comme étant un mentor. Le mentorat constitue une relation d'apprentissage et vise la transmission du savoir d'un aîné plus expérimenté vers un jeune disciple (il est comparable à la notion de parrain utilisée dans l'Église).

Tout d'abord, la notion du « vivre ensemble » exprime les liens pacifiques, de bonne entente qu'entretiennent des personnes, des peuples ou des ethnies avec d'autres, dans leur environnement de vie ou de leur territoire.

Dans l'Église, cette notion peut être comprise comme étant la capacité et l'assentiment des chrétiens, dans un environnement de diversité sociale et culturelle, à partager harmonieusement leur lieu de vie.

Le vivre ensemble demande à la base deux exigences : l'altérité et l'empathie²⁶.

Donc, le vivre ensemble, c'est d'abord une volonté commune de « Vouloir-Vivre-Absolu », une volonté de pratiquer la règle d'or qui doit régir l'existence humaine, à savoir : ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'on nous fasse. Le vivre ensemble c'est aussi la volonté de partager, de trouver chacun sa place dans l'espace sociétal, de croiser des regards, d'échanger sur tous les plans.

C'est pourquoi, valoriser la vie, participer, pratiquer l'amour, affiner la cohésion sociale, c'est déjà commencer à installer du « vivre-ensemble », notamment par le biais de l'enseignement, qui mène au « Bien-Être ».

Le vivre ensemble c'est la création collective d'un espace de dialogue de cultures différentielles, qui doit aboutir à une civilisation de l'universel partagé, et à un harmonieux et enrichissant métissage de l'Esprit.

C'est ce que Martin Luther King soutient lorsqu'il dit : « nous devons apprendre à **vivre ensemble** comme des frères sinon nous allons tous mourir **ensemble** comme des idiots »²⁷.

Il est question de promouvoir une catéchèse sur le vivre ensemble dans l'Église. Cette notion rejoint alors le cœur des valeurs premières et fondamentales énoncés ci haut.

²⁶ Christine AULENBACHER, « Le "croire" aujourd'hui : une démarche de théologie pratique », dans Elisabeth PARMENTIER (dir.), *La théologie pratique, analyses et perspectives*, Strasbourg, Presse Universitaire de Strasbourg, 2008, p. 125-145.

²⁷ www.citation-celebre.com (1/07/2019)

3.2 Axe socio-économique : pratiques diaconales pour la promotion du vivre ensemble

Il est question ici de consolider le principe de « l'UBUNTU » dans les pratiques diaconales.

Ubuntu est une philosophie humaniste africaine fondée sur une éthique de solidarité reposant sur la relation à l'autre. Le mot Ubuntu exprime la prise de conscience d'un individu qui se définit par le contexte humain dans lequel il vit et par ses interrelations avec autrui²⁸.

La pensée de l'Ubuntu se résume en ces mots : « je suis ce que je suis grâce à ce que vous êtes tous ».

Ainsi le principe de l'Ubuntu est un outil pour la pratique du vivre ensemble et la promotion du bien-être partagées dans l'Église et dans la société. Bien que l'éthique véhiculée par ce concept ait été dénigrée par des chercheurs de l'époque coloniale, ceux-ci ne voyaient que l'expression d'un comportement infantile et primitif, ainsi que la manifestation d'un complexe de dépendance suite aux vexations subies. Ce dénigrement continue encore aujourd'hui dans les analyses des chercheurs pour qui l'existence communautaire que véhicule cette éthique est dépassée pour faire place à l'éthique individualiste qui caractérise la civilisation occidentale.

À ce sujet, Stephen Theron a expliqué qu'il rejetait l'Ubuntu parce qu'il voyait une recette pour le sous-développement et pour une société d'individus sans le moindre sens de responsabilités. Il a fustigé comme suit les défenseurs de l'Ubuntu :

« Pour ce qui est de ses implications éthiques, le proverbe Ubuntu esquivait tout simplement le lent développement occidental de l'idée de responsabilité personnelle, consigné dans la Bible et ailleurs, et actuellement connu par des africains. Sans cette prise de conscience, on ne peut pas jouir des fruits de la technologie (...) le proverbe enseigne aux africains à éluder la responsabilité, ou plutôt, à se cacher derrière la décision collective de la tribu »²⁹.

²⁸ Cf. Félix MUROVE MUNYARADZI, *L'UBUNTU*, Paris, PUF, 2011/3 n°235-236, p. 5-6 (www.cairn.info/revue - 08/07/2019).

²⁹ Stephen THERON, *L'Afrique, la philosophie et la tradition occidentale: un essai de compréhension de soi*, Berne, Peter Lang, 1995, p. 10.

Or l'Homme est un être relationnel et il réagit toujours par rapport à ce qu'il trouve dans les relations : si ses relations n'existent pas il ne peut y avoir de responsabilité individuelle. Ainsi, les gens sont responsables que dans une relation de l'un à l'autre. Ou encore, l'on ne peut être responsable seul.

Dans l'éthique de l'Ubuntu, c'est précisément l'existence des autres dans la communauté qui fournit à l'individu le terreau fertile dans lequel il peut exercer sa responsabilité. Le sens de la responsabilité repose alors sur la relation de l'individu avec son prochain dans la communauté, plutôt que sur l'autonomie individuelle.

Conclusion

Il ressort de cette analyse que, dérivé du capital social religieux, le capital social-chrétien se construit d'une part, à travers, les valeurs partagées (premières et fondamentales) qui prennent leurs sources dans les Saintes Écritures et d'autre part, à travers, les activités sociales telles que les associations chrétiennes, culturelles, et sportives au sein d'une communauté.

Les valeurs chrétiennes que sont le respect de la vie, la dignité, l'amour, la participation, la confiance et la solidarité constituent alors les mécanismes qui permettent au capital social-chrétien de déboucher sur la pratique effective du vivre ensemble. Ce dernier à son tour a un effet sur l'épanouissement et le bien-être des communautés.

Dès lors, deux axes pratiques pour l'épanouissement harmonieux d'une communauté sont mis en évidence. L'axe spirituel qui explique la pratique pastorale (prédication, catéchèse) pour la promotion du vivre ensemble. Et l'axe socio-économique qui explique la pratique diaconale pour l'effectivité du vivre ensemble.

La pensée de l'Ubuntu qui se résume en « je suis ce que je suis grâce à ce que vous êtes tous », illustre un caractère fondamental de la culture africaine. Car pour l'africain, l'union fait la force. Pour cela, l'une des pratiques concrètes, formelle et interne, qui contribue significativement au bien-être intégral de l'Homme africain à travers le vivre ensemble, la rationalité relationnelle ou encore l'Ubuntu, est celle du don qui circule entre les membres au sein des

communautés. Car ce phénomène de don est considéré comme un tiers paradigme autre que les paradigmes dominants. Il est nécessaire aujourd'hui d'en prendre compte dans les analyses socio-économiques.

L'Église africaine et les défis du bien-être partagé : Une pédagogie des enjeux par le croire

Joseph Biyaga III¹

Introduction

La recherche d'autres manières de faire Église, d'autres manières d'être et de devenir chrétien et chrétienne, suggère le questionnement autour du lien entre l'Église et le bien-être partagé. Il est à la fois difficile et stimulant de prendre la parole au sujet de l'Église, plus encore lorsque cela concerne l'Église en Afrique en particulier. C'est un défi de parler de l'Église parce que l'ecclésiologie a cette particularité, parmi les disciplines théologiques, d'être celle où nous parlons de nous-mêmes, puisque nous sommes l'Église à propos de laquelle nous réfléchissons. Si donc les problèmes théologiques appellent une réponse théologique, les questions pastorales appellent aussi des réponses pastorales. Pourtant, les questions de sens de la vie touchent à la fois l'expérience humaine et la proposition religieuse, parce que toutes les questions théologiques sont susceptibles de nous atteindre au plus intime de nous-mêmes. Dans ce contexte, il s'agit toujours de dire quelque chose de notre relation à Dieu.

De son côté, le concept de bien-être est souvent mis en relation avec celui de bonheur, de la joie et de la paix, que l'on retrouve généralement dans des satisfactions personnelles et dans des besoins professionnels sentimentaux ou dans des sensations éprouvées par l'esprit. Par ailleurs, le bien-être se retrouve aussi dans la pratique religieuse et dans la vie chrétienne. Associer l'Église au bien-être, c'est affirmer que les satisfactions et les sensations vécues sont une manière de réconcilier le bien-être et la spiritualité, le corps et l'esprit. C'est ainsi que la spiritualité, la sociologie et la psychologie se prêtent donc à la réflexion sur le bien-être et le bien-être partagé dans l'Église.

¹ Prêtre catholique, Joseph Biyaga III est en mission pastorale en Belgique. Il est titulaire d'un diplôme spécialisé en catéchèse et pastorale et d'un doctorat en théologie pratique (Dthp).

Enfin, poser ces bases de cette manière nous amène à nous demander : quelles sont les conditions nécessaires pour que les chrétiens se sentent bien dans l'Église ? Comment l'Église en Afrique peut-elle être au service du bien-être partagé en son sein et dans ses rapports aux personnes et aux autres Églises ?

De ce fait, ce que je vous propose, c'est que la théologie du bien-être est celle qui reconnaît les attentes et les besoins de spiritualité qui se révèlent partout où les hommes sont confrontés au besoin de sens. Penser le bien-être dans ce contexte, c'est aussi s'ouvrir à la diversité religieuse et aux questions existentielles d'aujourd'hui, à savoir quelle est la place de Dieu dans la vie ? En quoi l'Église peut-elle être un lieu de ressourcement et de salut ? Pour cela, rendons-nous attentifs à ce que la sociologie, la spiritualité et la psychologie pensent de la responsabilité et de la mission de l'Église ou des Églises dans la promotion du bien-être et du bien-être partagé. Répondre à ces questions nous permettra de nous recentrer sur la pédagogie des enjeux du croire.

1. La mission de l'Église en harmonie avec les aspirations humaines

La population africaine, notamment dans l'Afrique subsaharienne, est considérée, traditionnellement, comme religieuse. C'est ce qui explique la présence de nombreux nouveaux mouvements religieux qui naissent et se développent en marge des Églises traditionnelles. Les caractéristiques de la pratique religieuse et les manières d'entrer en relation avec Dieu sont aussi diverses que cette diversité religieuse. En effet, aujourd'hui, les africains ont cessé de croire en cette manière dont l'Église s'est structurée dans le temps. C'était un modèle d'Église que nous pouvons qualifier « d'encadrement », parce que c'était l'époque encore au XVI^e siècle, où la majorité de la population était chrétienne et donc, venaient à cette Église des « déjà chrétiens ». Toute la pastorale de cette époque consistait à les aider à vivre leur foi.

De nos jours, les évolutions qui sont les nôtres font que bien de ceux qui se réclament encore chrétiens n'héritent plus de la foi et des pratiques religieuses des générations antérieures. Ils sont en marche vers une Église qui correspond

à leurs aspirations et qui peut être considérée comme porteuse d'avenir pour eux.

1.1 Penser la mission de l'Église dans ce contexte

En Afrique, il y a une croissance du nombre de baptisés, une croissance du nombre d'églises et de paroisses. Cependant, cette croissance ne doit pas seulement être admirée, il faut la questionner quand il s'agit d'exprimer avec clarté le bien-fondé des différentes traditions religieuses. Il s'agit d'une forme de lecture des spiritualités et des formes de croyances actuelles. Et c'est bien souvent ce qui pousse au repli identitaire des différents groupes religieux. On peut comprendre que dans certaines situations, notamment dans la quête du bien-être, que chaque religion développe des stratégies pour maintenir ses fidèles et leur offrir un message qui la différencie des autres. Dans l'Église, considérée comme famille de Dieu, le bien-être permet de penser, au-delà des rapports ecclésiaux, d'autres possibles. Elle signale une situation de fin de modèle, de système et d'un besoin d'une autre forme d'évangélisation. Pris comme satisfaction de la vie ou comme bonheur, le bien-être espéré et le bien-être construit risque de s'absolutiser et devenir quelque chose d'inatteignable, d'inaccessible. Pourtant, il devient pour certains un lieu de confort en constante recherche ou constamment recherché parce qu'inscrit dans la nature de l'Église. Il est entendu que ces expressions individuelles du bien-être ne signifient pas un traitement identique pour tous. Bien au contraire, dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, le pape Jean-Paul II invitait déjà à améliorer la qualité de la vie, à fournir des conditions nécessaires pour que l'accent reste mis sur la solidarité, la chaleur dans les relations humaines, le dialogue, la confiance et l'ouverture aux autres fidèles des différents rites (EA, 65). Il mobilisait ainsi la manière d'être chrétien aujourd'hui au sein de sa propre communauté d'abord, puis, dans la relation avec les autres groupes religieux, en vue de construire un dialogue œcuménique. C'est là qu'un paradoxe s'installe et que le bien-être, tout en cherchant à éviter les divisions qui fragilisent le vivre ensemble, devient un défi aux valeurs humaines et chrétiennes qui construisent la paix, la justice et le respect de la dignité humaine. Appartenir à un corps et promouvoir le dialogue entre Églises sont donc devenues un chemin à partager pour rester crédible dans une société pluraliste et multiculturelle.

Aujourd'hui, avec l'évolution des mentalités, la diversité religieuse, la multiplication des réseaux de communication, la mobilisation des populations, etc., la quête du bien-être ne se trouve plus dans cette recherche du vivre ensemble, mais dans une vision qui suppose une individualisation religieuse et une expression spirituelle personnelle comme fondement de l'être bien. Nous pouvons ainsi dire que le bien-être n'est plus une affaire sociale, communautaire, même si *Ecclesia in Africa* allait dans ce sens, mais est devenu une affaire personnelle qui donne sens à la vie et procure un bien-être spirituel et une paix intérieure. Devenu une attente subjective, le bien-être se limiterait aux effets sur les croyances spirituelles de l'individu, sur sa satisfaction et son bien-être espéré. Autrement dit, ce n'est plus l'Église seule qui peut procurer ce bien-être, mais c'est l'homme lui-même qui, au sein de cette Église, trouve ou cherche son bien-être.

C'est ainsi que se développe et naît un nouveau rapport à Dieu, propice à l'autoconstruction qui pousse les personnes à s'accrocher à tout ce qui est susceptible de leur apporter une certaine sérénité, une stabilité ou simplement un confort personnel. Dans cette logique, nous comprenons pourquoi les nouveaux mouvements religieux, les sectes ou certains groupes qui s'auto-proclament églises attirent des personnes en quête d'un bien-être spirituel au détriment des Églises traditionnelles. Si l'individualisme religieux encourage l'exaltation des charismes personnels, car il présente l'individu comme auteur de son bien-être, l'Église doit se positionner autrement dans une société dominée par une religion différente. S'il est bon que l'Église ait le courage d'être avec le peuple, elle doit sans cesse se frayer de nouveaux chemins et proposer des raisons fiables d'espérer, de donner sens à la vie et de croître pour que la foi soit remise au centre de l'espérance humaine. C'est dans cette perspective que se situe la mission de l'Église. En effet, la pauvreté, la solitude et de plus en plus l'accroissement des inégalités conditionnent l'épanouissement personnel des individus, le déséquilibre intérieur et la marginalisation. Du côté des Églises, leur mission évangélisatrice ne peut plus être comme celle des premiers siècles. Les défis actuels de la société moderne amènent une nouvelle compréhension de l'homme. Si Dieu ouvre à l'humanité un espace de réception de la semence évangélique, l'Église ne doit par conséquent pas répondre aux demandes religieuses des fidèles en privilégiant son bien ou en le mettant en concurrence avec d'autres biens

possibles. Le bien-être que l'Église propose est celui de la Bonne Nouvelle à une société aux attentes diverses et aux défis nouveaux. Il s'agit d'engager une réflexion sur la nouveauté salvifique du Christ ressuscité, en qui l'humanité trouvera des raisons de vivre et de croire. Mais ce croire et cette vie, parce qu'ils sont incarnés dans une société nouvelle, ne peuvent pas trouver réponse dans l'individualisme religieux des pratiques personnelles ou d'une communauté repliée sur elle-même. Si Dieu continue de se révéler aux humains, l'Église ne peut se soustraire aux efforts d'évangéliser (*Evangelii Nuntinandi*, 1975, n° 14), c'est-à-dire pour annoncer, comme Jésus, que Dieu est amour et rencontre. L'autre effort de l'évangélisation est de vivre et de pratiquer les béatitudes qui sont en prise directe avec le concret, c'est-à-dire le rapport de l'homme au monde et à celui des hommes en Église. Le rapport de l'homme au monde, c'est ce que disait Paul VI dans son discours de clôture du Concile Vatican II le 7 décembre 1965 : « Toute cette richesse doctrinale ne vise qu'à une chose : servir l'homme. Il s'agit, bien entendu, de tout l'homme, quels que soient sa condition, sa misère et ses besoins. L'Église s'est, pour ainsi dire, proclamée la servante de l'humanité ». L'Église se situe donc là où sont les hommes, les pratiques et les activités humaines. C'est là aussi où l'on retrouve le bien-être qui se traduit en actes concrets de rencontre et d'amour. Plus spécifiquement, la mission de l'Église qui engage celle de chacun est de connaître non seulement les injustices, les pauvretés, les difficultés, mais aussi comment l'on s'engage au quotidien pour faire face à ses difficultés. Il s'agit d'amour selon ce qu'en dit l'Évangile, non pas tant de proposer des choses, mais avant tout une présence aux hommes, qui se définit comme une attention à tous égards pour que la vie soit bonne. Une présence réconfortante, un accompagnement à toutes les étapes de la vie, le soutien et l'encadrement à tous les niveaux de la croissance de l'homme. Il ne peut en être autrement. Dans ces conditions, il est question de développer une spiritualité de la rencontre qui révèle dans le service de l'homme la soif spirituelle et le désir de la mission de l'Église.

La vie fraternelle en Église est une autre manière de vivre et de pratiquer les béatitudes. Elle trouve justement son impact relationnel sur la vie des hommes, de la communauté ou même de la société tout entière, par la conviction que « Dieu vient à la rencontre de l'humain. Il leur faut une certitude que l'Esprit est à l'œuvre dans l'histoire humaine et dans la vie de

chaque personne »². L'œuvre d'évangélisation passe aussi par le biais des relations humaines. Elle révèle que l'annonce de l'Évangile trouve son écho dans l'expérience du vécu humain, qu'elle fait découvrir l'essentiel de la quête de sens et qu'elle conduit vers une rencontre vivifiante, la principale caractéristique de la vie fraternelle étant devenue sa visibilité. C'est le soin et l'animation de la vie chrétienne que l'on retrouve, au terme des béatitudes, telle que l'écrit André Fossion : « L'évangélisation aujourd'hui passe par l'existence de communautés fraternelles qui sont des figures d'évangile. L'exigence ici est de bâtir l'Église sur la réciprocité, sur l'égalité de ses membres, sur un exercice du pouvoir ordonné et ajusté au service, à l'épanouissement de tous et de toutes, de telle sorte que tous puissent reconnaître qu'être chrétien est un chemin authentique d'humanisation³ ».

En conséquence, la responsabilité de la mission et la sollicitude de l'Église ne se limitent pas aux seules communautés chrétiennes, elles sont une responsabilité de tous et de chacun dans la construction des réseaux de partage et de vie. On a beaucoup développé des pastorales et des catéchèses, mais il semble que la réflexion sur la première annonce qui fait le succès d'un certain nombre d'Églises n'a pas été suffisamment exploitée. Comment l'Église peut-elle encore aujourd'hui se réapproprier cette dimension kérygmatique pour une présence ecclésiale crédible et humanisante ? La réponse et l'espérance sont peut-être à situer du côté du dialogue interreligieux, de l'œcuménisme, du témoignage, des valeurs évangéliques impliquées dans l'activité d'évangélisation.

1.2 L'Église au défi du bien-être en Afrique moderne

Être bien ne peut dépendre uniquement d'une proposition ecclésiale. Il s'agit aussi et parfois essentiellement d'une affirmation de l'épanouissement personnel, de la chaleur communautaire. La relation à Dieu est un cheminement à travers le destin des hommes, des femmes et des jeunes

² Paul-André GIGUÈRE, *Catéchèse et maturité de la foi*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2002, p.144.

³ André FOSSION, « L'Évangélisation aujourd'hui dans le contexte occidental », Intervention au colloque international *Catéchèse au Moyen-Orient : Enjeux et défis à la lumière de la nouvelle évangélisation* tenu à Beyrouth, 18-20 septembre 2014.

capables d'intégrer ces diverses dimensions relationnelles pour connaître une santé, un bien-être et la prospérité dans la vie. Ainsi, le bien-être recouvre à la fois les questions existentielles que l'on attribue à l'épanouissement personnel et au sens que l'on donne et reçoit de la vie. Les questions religieuses quant à elles, décrivent le bien-être dans le rapport de l'homme à son Dieu, marqué par des spiritualités et des croyances diverses. L'Afrique ne fait pas exception à ce recours aux spiritualités et aux croyances pour mesurer leur effet dans le bien-être des personnes. L'utilisation abusive par l'homme de la religion et de Dieu comme images commodes et automatiques, la crédulité d'un certain nombre de personnes, la propagande agressive de la part de certains mouvements religieux, la montée de la manipulation marchande des religions, etc., sont autant de défis que le monde actuel et ses systèmes de croyances placent devant la pratique chrétienne. Devant tous ces défis, il est impératif d'offrir aux croyants, non pas une image d'un Dieu utilitaire, entraînant une commercialisation de toute la vie, mais d'un Dieu qui nous veut assemblés, unis, et donc faisant effort pour bien vivre ensemble dans un cheminement communautaire au niveau de la foi et de la spiritualité.

Or, dans la société africaine actuelle, les trajectoires spirituelles et religieuses sont plus que jamais exogènes à l'individu. Même si c'est la personne humaine qui vit un amalgame plus ou moins conscient d'expériences religieuses et spirituelles, c'est toujours par la séduction de pratiques et d'expériences religieuses communautaires que se recherche ce bien-être. Cette vie commune est voulue par tous aujourd'hui, parce l'homme a besoin de reconnaissance. Il a besoin de sécurité, mais la solitude lui fait peur. Alors, nous ne pouvons pas ignorer le soupçon porté sur la difficulté d'intégrer les autres dans notre vie, à réaliser que nous appartenons au même destin, et que nous sommes tous en quête des réalités communes.

L'image du peuple de Dieu nous permet d'appréhender et de vivre l'Église autrement. Elle n'a pas de connotation hiérarchique et n'est pas habitée par une structure à travers un jeu de rôles. Elle insère l'Église dans l'histoire du salut en référence au peuple d'Israël et la débarrasse d'une vision trop individualiste du salut. Parler d'Église comme peuple exprime ainsi l'idée d'une continuité de l'œuvre de Dieu dans le temps et selon les lieux : « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (Ez 36, 28), que nous retrouvons

dans les écrits bibliques, nous dit ce que signifie le peuple de Dieu. D'une part, c'est une appartenance commune et une filiation à Dieu. D'autre part, le fait de cette appartenance traduit l'amour que Dieu voue à chacun de nous, mais de façon communautaire. C'est en effet quand nous sommes ensemble qu'il est notre vis-à-vis : voilà la révélation essentielle sur le bien-être partagé. Toute relation au bien-être personnel est liée au groupe auquel nous appartenons comme corps. C'est dans ce vivre ensemble que l'on trouve le bien-être et son plein épanouissement.

1.3 La relation entre l'Église africaine et le bien-être se vit en contexte

Le contexte d'émergence du bien-être se trouve au sein des communautés où la religiosité et la spiritualité participent d'un nouveau schème de pensée, à savoir que bon nombre de chrétiens confondent l'action de l'Esprit et l'épanouissement personnel, le bien-être et le bonheur. Certes théologiquement les accents et les contenus diffèrent, car il n'y va plus de la grâce et du salut, mais d'une quête de satisfaction personnelle dans la perspective d'un Dieu utile. Ils se représentent l'Église, non pas comme un peuple, mais en utilisant une imagination qui concentre le discours religieux dans une sphère privée. C'est ce qui se vit aujourd'hui au sein de certains mouvements religieux qui se cloisonnent dans un discours fermé et privé. Mais ici nous cherchons avant tout la signification du bien-être chez des croyants et sur la relation de ceux-ci avec la façon dont ils perçoivent leur religiosité et vivent leur spiritualité.

Tout au long de l'histoire chrétienne, on a assisté à de nombreuses tentatives de représenter l'Église. Le discours ecclésial lui-même utilise un certain nombre d'expressions et d'images pour désigner l'Église. Si elles nous disent quelque chose de l'Église, elles situent également le rôle de cette image ou de cette représentation dans l'histoire et au sein d'expériences particulières qui valorisent son caractère visible.

Un exemple peut être trouvé dans les pratiques religieuses et spirituelles des hommes et aux effets de celles-ci sur l'organisation de la religiosité. C'est en cela que nous pourrions dire que les représentations de l'Église répondent au besoin de l'homme puisqu'elles cherchent à comprendre ce qui contribue à son bien-être.

L'Évangile est traversé par cette révélation de communion dans et entre Églises, mais il semble qu'un repli identitaire risque de bouleverser cet idéal. L'une des raisons de ce revirement entre ce qui est espéré et ce qui est vécu vient de l'image que nous nous faisons de l'Église. En effet, la nature profonde de l'Église et de ses activités évangélisatrices est de conduire au salut. Ce salut est un bien dont bénéficie toute créature de Dieu. Il passe par le don de la vie, le partage des valeurs de la vie, la santé du corps et de l'âme, la paix intérieure. Ainsi, lorsque l'esprit est apaisé, serein, et que notre corps est tranquille, une sensation de bien-être se fait sentir. L'Église, depuis *Ecclesia in Africa*, parle de promotion et de dignité humaine, mais aussi de développement et de libération (EA, 69). Ce sont là des valeurs qui peuvent se traduire en actes concrets et être source de motivation de toutes les églises. En effet, quelle Église ne souhaiterait pas une société plus juste, plus solidaire. L'histoire du salut passe par ces différents domaines où le bien-être peut se retrouver. Des affirmations de ce document parlent de sainteté et de mission, c'est-à-dire d'unité du genre humain au-delà des clivages ethniques, culturels et probablement religieux. Plus encore, d'une coexistence fraternelle entre peuples, entre les religions (EA, 137). Elles parlent aussi de pratique de solidarité comme vertu qui sous-tend la paix, le dialogue, de pardon et de réconciliation (EA, 139) qui influent sur le bien-être personnel et communautaire.

L'Église en Afrique partage avec l'Église universelle les défis qui minent ces différents appels. Parmi celles-ci, nous citons l'influence de la modernité, la révolution informatique et des moyens de communication, le pluralisme des religions, une catéchèse déficiente et une culture actuelle au « groupisme »⁴. Devant ces défis, l'Église en Afrique essaye d'y répondre en développant de nouveaux styles de fonctionnement. Nous pourrions penser à la responsabilisation des laïcs, à la création des structures de formation où sont concernés ministres ordonnés, consacrés et laïcs. Nous pouvons également penser aux dévotions populaires, à la création et au développement des mouvements charismatiques. À partir de ces considérations, nous voyons qu'en Afrique, la relation entre l'Église et le bien-être paraît tellement

⁴ Nous utilisons ce terme pour qualifier les communautés qui tendent à se replier sur elles-mêmes sur base des considérations spirituelles ou religieuses exclusives.

évidente que les frontières entre l'individu et sa religiosité ne se distinguent plus. Cela explique que l'individu ne se spécifie comme tel que par rapport à son appartenance au groupe. Le groupe ou la communauté formant un tout, l'homme ne trouve son plein épanouissement qu'au sein de ce groupe auquel il appartient. C'est le lieu de dire que l'Église en Afrique est une Église sociale, et que « l'évangélisation en profondeur ne se fera que si le christianisme cherche à comprendre les cultures particulières africaines, ainsi que les traditions religieuses qui les sous-tendent »⁵. Ce manque de dialogue ou de considération qui fait comprendre l'Église à l'Africain ne justifie-t-il pas qu'aujourd'hui naissent de partout des attitudes négatives à l'endroit des Églises traditionnelles ? Comment donc expliquer que des éléments empruntés de l'étranger et utilisés par certaines églises soient aujourd'hui ce qui attire vers des pratiques religieuses, des spiritualités et croyances qui estiment être la vraie révélation de Dieu, procurer du bonheur et éloigner le mal-être ?

1.4 Une image alternative du bien-être vécu en Église

Quand nous regardons les pratiques religieuses aujourd'hui, nous voyons qu'il se développe des formes de religiosités étrangères. Elles attirent et promettent de transformer la vie des hommes et des femmes en Afrique. Nous pensons aux nouveaux mouvements religieux, sectes ou églises de réveil. Nous relevons surtout le « groupisme » ou le communautarisme qui entoure leur développement. Favorisés par la loi sur la liberté d'association religieuse, ces groupes de spiritualité particulière se multiplient en vue de donner une image de perfection chrétienne réservée à quelques élus. Le recours à de nombreux appels à protéger la liberté des personnes dans leur foi a donné lieu à des accommodations avec des théologies holistiques centrées sur les guérisons, la médecine traditionnelle et leur rapport à la culture et aux relations sociales. Il est assez fréquent de trouver en Afrique des télé-évangélistes qui utilisent le nom d'Église et de l'évangélisation à la promesse d'une vie meilleure en échange de services et de biens. Parfois même, c'est en enfermant leurs fidèles dans des idéologies et des pratiques

⁵ Joseph NDOUM, *L'inculturation à tout prix. Essai sur le christianisme post-missionnaire en Afrique noire*, Italie, Imprimenda, 2005, p.47.

spirituelles bien rodées qu'ils réussissent à les endoctriner. Ils encouragent des dévotions populaires, de nouvelles piétés, des veillées de prières et autres formes d'endoctrinement. Sur la voie de cette approche, nous faisons l'expérience de cette utilité d'un Dieu dont les possibilités permettent à l'homme d'atteindre des satisfactions personnelles et intimes d'une vie réussie.

Dans un autre sens, ce ne sont pas des victoires ou des réussites humaines qui sont essentielles ni une quête des satisfactions immédiates ou promises, mais l'importance d'une expérience d'une rencontre avec le Christ que ces situations humaines permettent. Tout porte à croire que la rencontre avec le Christ autrement dit, la création des conditions pour favoriser cette rencontre ou cette communion est le point de départ d'une Église dont la mission est de mettre la foi au cœur de l'espérance humaine. Le salut, tout autant que le bien-être espéré deviennent alors une forme d'humanisme chrétien qui advient de cette rencontre avec le Christ et par l'Église. Aux images idylliques et aux projets d'un mieux-être et d'une quiétude qu'ils promettent, il y a la soumission inconditionnelle et une certaine forme d'aliénation au nom de la Parole de Dieu. Toutefois, ce recours à ces pratiques ne doit pas servir de prétexte pour que la vie communautaire serve de moyen de se renfermer dans le communautarisme religieux. C'est donc à travers ce qui fait le propre de l'Africain, « la communauté, la famille », que l'on cherche à saisir d'autres images alternatives de l'Église et du bien-être nullement assuré. À partir des images parfois déformées de l'Église, de la communauté ou de la famille, l'Église est appelée à faire le deuil d'une pastorale d'encadrement et de s'ouvrir dans des perspectives nouvelles qui répondent aux besoins des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

Dans son encyclique « *Caritas veritate*, l'amour dans la vérité », le Pape Benoît XVI (2009) insiste sur le développement et la dignité humaine. Il retient « deux critères d'action morale provenant du concept de charité dans la vérité : la justice et le bien commun. Tout chrétien est appelé à la charité y compris dans son rôle social » (CV, 6). Il précise en outre que la vérité s'accompagne de la charité, c'est-à-dire que, par elle, les hommes apprennent à vivre ensemble et à dépasser leurs opinions. Parlant de la charité, elle n'existe pas sans la justice, une justice qui au-delà du bien individuel exprimé par la justice conduit au bien commun, celui des institutions qui structurent la

société et qui permettent aux personnes d'atteindre leur bien-être (CV, 7). À partir de cette perspective, nous comprenons que ce qui est commun, c'est la vie et l'amour qui passent par la vérité et par l'amour. Sans amour, il n'y a pas de vérité et sans vérité, il n'y a pas la liberté. Ce sont là des valeurs partagées qui structurent les communautés, la vie sociale et les Églises.

Dans une situation de pauvreté, de sorcellerie, de maladie, d'incertitude, l'homme africain, qui fondamentalement est fait pour la vie, y voit des adversaires à la vie. Cet adversaire est donc désigné, c'est la mort. Elle est devenue une menace pour cette vie au point que l'Africain cherche son salut par tous les moyens en s'accrochant à tout ce qui est susceptible de lui procurer la vie, comprise ici comme « être bien ». Ce qui est attendu des Églises traditionnelles aujourd'hui, ce n'est pas seulement de limiter son action dans les œuvres de bienfaisance, dans la lutte pour la justice et la paix, dans la reconstitution des harmonies brisées, mais de recréer les liens sociaux et de permettre aux personnes de donner sens à leur vie. Cette manière de faire ou d'être Église passe par une conversion, c'est-à-dire qu'elle est symbole et servante de la communauté.

Cependant, il ne faut pas tomber dans le piège du communautarisme et de l'enfermement. La communauté dont il s'agit, c'est une communauté ecclésiale où le Christ est au centre des activités humaines. Il est vrai que le succès des nouveaux mouvements religieux réside dans les fraternités qui se nouent entre les adeptes ou les membres, « les frères, les sœurs en Christ », mais ils placent leur prédication surtout dans la confiance qui s'instaure entre frères et sœurs⁶. Du point de vue de l'engagement religieux, la pratique religieuse, selon certaines études, semble procurer du bonheur, favoriser la mobilisation et les engagements. Ce sont là des signes du bien-être que procurent ces services communautaires. Nous voyons que dans les paroisses, les membres d'une chorale par exemple, se sentent mieux lorsqu'ils chantent pour le Seigneur. L'engagement et l'appartenance à une communauté ou à un groupe créent des liens, structurent les rapports entre membres et libèrent la parole et l'esprit. Ce sont des marques du bien-être que procure l'Église. En cela, le lien entre la pratique religieuse et le bien-être est assez évident.

⁶ Pierre-Joseph LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, IRD/Karthala, 2003, p.23.

L'article d'Étienne Griefu fait cette remarque concernant le succès de certaines Églises. C'est la fraternité, mais pas seulement. Ce qui est important « c'est d'une part le fait de pouvoir faire une expérience personnelle de rencontre du Christ [...] et comment l'annonce de l'Évangile met au travail les rapports humains, les sollicite et les fait bouger »⁷. La fraternité qui caractérise la vie chrétienne n'enlève pas les épreuves, les déceptions, les relations difficiles, les échecs personnels, ennuis et trahisons. Cela conduit non seulement au découragement, mais crée aussi une fracture fraternelle et un mal-être. Comment donc remonter la pente et retrouver une qualité de vie confortable ? C'est là où l'Évangile peut nous ouvrir de nouveaux chemins pour sortir de ce mal-être et développer une qualité de relations interpersonnelles nouvelles. Afin de vivre une fraternité et une solidarité non exclusive et unilatérale, nous devons reconnaître notre appartenance commune, non pas seulement à une Église, mais notre filiation à Dieu. C'est en cela que nous pourrions travailler ensemble en vue du bien commun.

Mais pour y arriver, l'Église est sans doute appelée à vivre la communion en elle-même pour pouvoir ensuite la proposer à d'autres. Elle doit aussi reconnaître que la communion chrétienne ne peut se vivre sans la reconnaissance d'une dimension anthropologique fondamentale : le désir de tout être humain d'entrer en relation avec les autres, de communier avec eux sous de multiples aspects. Comment l'Église doit-elle se positionner dans une société actuelle marquée par une pluralité religieuse ou encore par les croyances traditionnelles ? Attentive aux mutations sociales actuelles, le bien-être est devenu pour elle un défi à reconstruire constamment. Dans ces conditions, comment nos Églises chrétiennes peuvent-elles encore être visibles dans une société de positionnement ou de concurrence religieuse ? Nos églises sont-elles encore crédibles dans leur manière de construire la société actuelle ?

Pour répondre à ces questions, il faut donc encore réfléchir plus profondément et discerner plus lucidement la mission d'évangélisation que nous sommes appelés à vivre en tant qu'Église. Il nous faut de plus faire converger nos

⁷ Étienne GRIEU, « Une fraternité qui soit Bonne Nouvelle », dans François MOOG et Joël MOLINARIO (dir.), *La catéchèse au service de la Nouvelle Évangélisation*, Paris, DDB, 2013, p.122-123.

regards pour soutenir cette mission et les défis que nous présentent ces nouvelles églises pour analyser ce qui est sous-jacent : la nouvelle forme de la foi en Afrique.

2. Vers une nouvelle manière d'être Église

Ce qui frappe dans les Églises d'Afrique et surtout en Afrique noire, c'est que les chrétiens ont une foi qui vacille entre l'espérance et le merveilleux. Confrontés à différentes situations qui fragilisent leur vie, créent l'incertitude, la peur et le désarroi, ils espèrent trouver leur consolation dans le chevauchement entre Églises.

Sans vouloir juger qui que ce soit, cette attitude montre que la foi et les pratiques religieuses ont un fond utilitaire et intéressé ou même d'un manque de foi. Pourtant, apprendre à croire, c'est faire confiance. Le mot « foi » ne renvoie pas d'abord à des croyances, mais à ce que nous appelons la confiance. Mais celle-ci n'est pas un état acquis une fois pour toutes : on n'est pas croyant, mais on le devient en faisant confiance, jour après jour, envers et contre tout. On comprend mieux que la fraternité soit une Bonne Nouvelle lorsque des femmes et des hommes qui cherchent, qui font confiance en ce Dieu qui prend soin d'eux. Croyons-nous que ce que Dieu nous donne, c'est pour notre bonheur ? Nous savons que ce qu'il nous donne ce n'est pas la richesse matérielle, mais l'esprit d'humilité, le manque qui va nous ouvrir à l'autre, à celui qui est différent de nous. Dieu ne va pas nous donner plus de pouvoir, de supériorité sur les autres, mais l'esprit de service qui nous rend responsables et solidaires les uns des autres. Ce que la Bible appelle la justice, l'art d'être bien ajusté les uns aux autres, avec soi et avec Dieu, c'est ce qui fait le bien-être de l'homme. Cet ajustement demande la confiance, s'en nourrit et change tout dans le monde. Le désirons-nous vraiment ce monde nouveau où il n'y aurait plus de pauvreté, de situations angoissantes et incertaines qui conduisent à la désespérance et au mal-être ? C'est indiscutablement à travers l'amour fraternel vécu en communauté que la foi se construit, se transmet et se vit. En soulignant ces quelques aspects du mal-être dans nos Églises et dans la société, laissons-nous habiter par la Bonne Nouvelle de Dieu qui illumine nos rapports sociaux, nos liens familiaux, notre vie quotidienne. Le bien-être ne consiste pas à annoncer une parole de

consolation ou à accroître le nombre de ses adeptes, mais elle se déplace et invite à sortir de ses fascinations pour reconnaître en chacun un frère par qui Dieu me parle, et avec qui nous sommes appelés à aller à sa rencontre dans une fraternité nouvelle.

2.1 Être chrétien face à ces changements

La culture actuelle produit un nouveau rapport au religieux, nous dirons même que notre époque est marquée par une transition ecclésiologique. Ce changement de type d'Église et de façon de croire amènent à privilégier le réaménagement de notre vie d'Église pour pouvoir déchiffrer les signes des temps qui marquent notre vie. Ces marqueurs ont été identifiés comme de nouvelles influences des réalités sociales, ecclésiales. Nous pouvons à cet effet, citer le besoin d'ouverture et de dialogue non seulement avec les autres religions, mais aussi, à l'intérieur de ce que nous vivons au sein de notre propre Église. Il est évident que beaucoup de nos chrétiens ne connaissent pas leur Église et se plaisent à aller en chercher d'autres pour trouver leur paix intérieure. Cela peut paraître comme un farfelu prétexte, car quitter une Église pour une autre que l'on ne connaît que très peu ressemble à une déperdition ou à un égarement religieux.

L'Église, en effet, n'a pas pour rôle de placer la morale chrétienne au sein d'un cadre limitatif de la responsabilité individuelle. Il devient naturel d'assumer cette attitude de manière libre et responsable, à l'inverse de l'obéissance à des règles ou à une conduite précise dictée à l'homme⁸. Il serait heureux de croire qu'obéir aux commandements, aux règles procure un aspect du bien-être, mais le fait de les appliquer à des masses laisse peu de liberté au changement de vie et devient plutôt une foi subie et imposée. Ce qui frappe en Afrique, c'est que des chrétiens ont beaucoup de mal à croire à une responsabilité individuelle. De fait, même si nous sommes fils et filles de Dieu, Dieu ne nous prend pas comme des enfants. Il nous traite en personne responsable et son projet est que tous les hommes soient sauvés (1 Tim 2,3-4). Le salut ce n'est pas une récompense de la part de Dieu. Le salut que Dieu

⁸ Nous employons le masculin de manière inclusive pour signifier à la fois l'homme et la femme.

nous propose c'est de partager sa vie, c'est de vivre la foi comme une rencontre plutôt que comme une construction intellectuelle.

La crise de la foi aujourd'hui ou sa dilution dans un environnement religieux éclaté peut se justifier par cette difficulté de vivre sa foi comme rencontre. Nous y voyons également une transition d'une foi comme héritage, vers une foi considérée dans la perspective d'espérance que l'Église propose comme un don. Comme la transition ecclésiale, la transition de la foi invite, en reprenant ce qu'est l'espérance chrétienne, à adapter la vie au contexte dans lequel elle se déploie. Cette adaptation devrait fonctionner en même temps comme autocritique d'une relation trop éloignée de la proposition ecclésiale, qui doit constamment réapprendre à se confronter à la réalité sociale actuelle.

Ce qui s'énonce ici de manière généralisée et un peu théorique : engagement pour la paix et la justice, solidarité entre les personnes, collaboration entre différentes cultures et religions, accès aux moyens de communication moderne et à un habitat décent. Nous réalisons qu'à chaque moment de l'énumération de ces marqueurs du bien-être le risque de les considérer comme des idoles ou d'en faire une nouvelle religion est grand. Ce risque conduit à interroger la foi telle qu'elle est vécue dans l'Église d'Afrique. Ces marqueurs sont-ils ce lieu thérapeutique des questions existentielles qu'il faille nécessairement guérir ou dépasser ? Sont-ils considérés comme de nouvelles institutions magiques de la vie que des hommes sont appelés à vivre pour se sentir bien ?

C'est là où la question de la foi devient interpellante. En l'associant à l'idée du bien-être, de nouveaux rapports se créent. Ils appellent une relation qui cherche non pas à s'imposer de manière unilatérale, mais de s'ouvrir à la réalité de l'autre, à la nouvelle configuration sociale. Ce type de rapport est le seul à traduire l'espérance chrétienne en termes concrets. Ce qui signifie que l'Église construit un modèle de croire ou d'être croyant qui trouve dans ces marqueurs un chemin permettant de mettre la foi au centre de l'espérance et qui se fonde sur Dieu.

Mettre la spécificité de la mission de l'Église au centre de la foi et de l'espérance chrétiennes, c'est reconnaître par le fait même qu'elle est le lieu où l'on trouve la paix. La relation du croire au bien-être nous permet en effet, de ne pas nous refermer dans nos convictions identitaires ou ecclésiales, mais

de discerner les signes de l'Esprit dans la vie des hommes. Elle permet en outre de comprendre comment les manifestations de la foi chrétienne illuminent, éclairent et assument les besoins religieux et spirituels des hommes de ce temps.

2.2 L'Église et la pédagogie des enjeux du croire

Le monde d'aujourd'hui est devenu un village planétaire. Après la télévision, la radio, internet et les réseaux sociaux, les nouvelles technologies de l'information sont aujourd'hui une véritable cité globale. Un défi sans précédent qui soulève des montagnes de questions anthropologiques, philosophiques, politiques, ecclésiales et économiques pour l'humanité entière. N'est-ce pas ce qui explique la prolifération des Églises et des nouveaux mouvements religieux ?

La situation du monde est aujourd'hui plus inquiétante qu'elle n'a été. L'Afrique n'est pas épargnée par cette effervescence et ces défis. Dans ce contexte d'inquiétude, il est normal que des gens essayent de se rattacher à une religion, c'est-à-dire à une Église et dans les dévotions diverses qui s'expriment dans ces diverses Églises. Ce qui émerge et qui constitue à proprement parler c'est la notion d'être ensemble avec quelquefois l'idée d'un espoir, d'une possibilité de s'en sortir et de survivre.

Dans le sillage de l'arrivée massive de nouveaux mouvements religieux et de nouvelles formes de religiosité, nous assistons à un problème d'identité, du repli identitaire où la religion devient un refuge. De cette situation nouvelle surgissent un certain nombre de questions et d'obligations tout aussi nouvelles regardant respectivement la manière de penser et de croire, mais aussi beaucoup de préoccupations qui nous relient aux dieux ou à Dieu.

Parce que l'Afrique vit dans un contexte pluriculturel et plurireligieux, le rôle de l'Église, au-delà des traditions religieuses doit être celui de former et d'accompagner les membres pour vivre une cohésion sociale dans un esprit de solidarité et de fraternité. Cette cohésion est une raison suffisante pour ceux qui cherchent le bien-être, de s'engager dans la recherche de la paix et d'une fraternité nouvelle qui exige d'une part, une responsabilité partagée et d'autre part un dialogue au-delà des indifférences religieuses et de la non-

reconnaissance de l'autre. En effet, l'indifférence et la non-reconnaissance de l'autre en tant que frère créent la peur. La peur crée le rejet et la haine, le rejet et la haine conduisent au repli identitaire qui devient source de danger pour tous. Favoriser la fraternité et la coexistence pacifique est une chance pour l'Église. Elles permettent de s'ouvrir à l'autre, à apprendre à le connaître et enfin à le comprendre. Ces actions liées à la recherche du bien-être sont devenues une occasion pour l'Église d'insister sur les rapports aux autres et plus généralement sur ceux qui pensent et croient autrement. C'est là une clé du vivre ensemble qui nous semble d'une nécessité incontestable dans le monde actuel. Comment donc dépasser nos contradictions et nos compromissions, lorsque nous savons que les problèmes du bien-être ne sont majoritairement pas des problèmes d'ecclésiologie. Ce sont des problèmes de foi et de rapport avec Dieu. La prise en compte de ces deux problèmes : la foi et le rapport à Dieu devaient servir à donner un sens à la fraternité vécue dans l'Église à travers une pédagogie des enjeux par le croire.

2.3 Qu'est-ce qu'une pédagogie des enjeux par le croire ?

La « pédagogie des enjeux par le croire »⁹ consiste à repérer tout ce qui constitue les grandes questions d'une situation sociale, d'un temps, d'une culture à un moment donné. Il s'agira donc de voir ces problèmes et de les expliquer un à un de manière telle qu'on puisse les comprendre, et que quelqu'un qui n'est pas habitué puisse découvrir le sens des choses. Il s'agit de se servir de ce qui attire le public, les différentes expressions de croyances ou de spiritualités, les défis constitués par les détresses religieuses, sociales et humaines au bénéfice d'une pédagogie explicative. Cette démarche permet de créer des débats à partir de ces questions d'actualité, d'en faire une bonne catéchèse et d'aboutir à donner sens aux questions existentielles. À côté de ces questions, il faut aussi retenir les défis que la situation nouvelle et les évolutions qui la caractérisent posent à nos Églises et aux personnes : vivre

⁹JEAN PAUL II, *Exhortation apostolique Catechesi Tradendae* (16 octobre 1979), 58. La pédagogie de la foi dans le contexte de l'époque concernait la catéchèse et les problématiques de transmission de la foi par la catéchèse. Pour autant, parler de pédagogie de la foi n'est pas une question de transmission de savoir, mais de communiquer dans son intégrité la Révélation de Dieu.

sa foi et avoir un rapport à Dieu dans une transition ecclésiale qui marque l'Église, une catéchèse déficiente, une pastorale débridée, marquée par la peur. Des ministres ordonnés et consacrés à la solde du service de la peur et du gain. Tout cela ne permet pas une présence ecclésiale de trouver sa place et d'agir dans une Afrique aux multiples visages. Quand nous parlons de pédagogie des enjeux par le croire, qu'est-ce que ce dernier symbolise ? Afin de ne pas continuer notre réflexion dans l'abstrait, il vaut mieux prendre quelques enjeux par le croire à titre d'exemple qui correspondent à une certaine réalité qui a du sens pour des personnes. Prenons d'abord l'exemple de l'angoisse.

Quand vous avez des problèmes compliqués dans la vie qui provoquent une angoisse permanente, vous avez l'impression de vous « user ». Cela peut faire apparaître des problèmes de santé à tous les niveaux, au point de déséquilibrer toute une vie. L'angoisse est devenue dans beaucoup d'Églises un instrument de mobilisation des personnes et des chrétiens, parce que quelque part, l'angoisse attire et suscite la curiosité. D'abord, parce que c'est émouvant de voir que des gens souffrent, et dans un autre sens, que nous ne sommes pas dans la situation de ces gens. Il y a là une double satisfaction qui suppose un mieux-être par rapport à ceux-là qui souffrent maintenant. De fait, la notion d'angoisse est un élément important, mais encore une fois, essayons de partir de l'angoisse pour aller à l'explication et à la clarification. La peur de perdre son travail, de l'échec, le manque de santé et les incertitudes, la sorcellerie et les autres formes de détresses sont généralement autant de facteurs source de l'angoisse. Ainsi, parce que l'Africain aime la vie, tous ces événements qui contribuent à créer l'angoisse sont des vecteurs de mort. Au lieu donc de rester là à attendre qu'elle vous arrive, la plupart des fidèles cherchent à s'accrocher à la religion, et surtout à celles qui sont susceptibles de leur procurer un certain espoir de vie. Toutefois, l'angoisse n'est pas une maladie, c'est un état très commun. Pour s'en débarrasser, au lieu de recourir aux spiritualités qui promettent d'éliminer les sources d'angoisse, le mieux serait de s'accepter tel que l'on est. Cela nous permet de ne pas nous angoïsser d'être angoissés. L'Église dont la mission est le salut des âmes est à même d'accompagner ce processus. Il ne s'agit pas de résoudre comme par miracle tous les problèmes des humains, mais de favoriser un bien-être spirituel qui se caractérise par une grande sérénité. Elle contribuerait à résoudre un grand

nombre de problèmes par des personnes elles-mêmes plutôt que de le faire à leur place. Ce qui est complètement différent, et beaucoup plus rassurant, car possible pour chacun, à tout moment. C'est peut-être cela, la clé du bien-être. Peut-être même que c'est cela, notre mission sur terre : faire ce que nous pouvons, là où nous nous trouvons, avec les forces et les limites qui sont les nôtres.

Cette quête personnelle est à la base du questionnement de la foi. Faut-il vivre la foi de manière individuelle ou la construire en étant en interaction avec d'autres ? Tertullien a fait autrefois cette déclaration : « On ne naît pas chrétien, on le devient ». Cette déclaration nous donne la possibilité d'user de notre liberté d'entrer en religion, de choisir de croire ; mais nous ne pouvons faire ce choix ni seul, ni sans autre possibilité concurrente. Suffit-il de faire le choix pour croire et être chrétien ? Non, car l'Africain est foncièrement un être social. C'est dans la vie en communauté ou en groupe social que les identités individuelles se forment et que les libertés se font jour. En dehors donc de ce groupe, l'individu ne peut véritablement pas faire un choix délibéré. Ce que la foi est depuis toujours, c'est un don et non une quête qui ne permet pas seul de devenir par ce biais chrétien (Ep.2, 8). Il serait donc dans ce contexte inconcevable pour l'homme africain de vivre et de faire des expériences du sacré seul.

Toutefois, nous constatons aujourd'hui que la foi vécue comme un choix individuel est vite mise à l'épreuve des nouvelles religiosités et des questions existentielles qu'il ne peut affronter seul. En se laissant aller dans sa quête personnelle, sa foi devient vague et progressivement, disparaît par manque de cette solidarité, de cette vie ecclésiale partagée. Ainsi, en faisant de la foi une décision personnelle qui est accessible par le libre choix de croire de l'individu, celui-ci se déclare inévitablement non seulement maître de son destin, mais aussi maître de son salut, ce qui l'élève au niveau de la divinité (2 Th. 2,3-4). C'est une tendance que nous retrouvons dans certains nouveaux mouvements religieux, qui, lorsque le prophète ou le ministre n'est pas l'envoyé de Dieu, il est celui qui ouvre la porte au salut personnel. La vie communautaire a donc son importance pour les personnes, mais elle est aussi fonctionnelle pour la foi, parce qu'elle nous amène à l'obéissance à Dieu, au Christ à travers une qualité de relation au quotidien. Cela signifie que la relation particulière et personnelle avec Dieu n'enlève en rien le caractère

individuel de la foi. Par contre, le repli sur soi nous donne l'occasion de ne pas croire ou d'avoir une relation déformée avec un Dieu vengeur, magicien et socialement utilitaire. L'avenir de l'Église dépend des personnes qui vivent leur foi comme rencontre du Christ et pour lesquelles l'Évangile est une parole vivante qui parle au cœur des vies humaines.

2.4 Un modèle inspirant de promotion du bien-être dans l'Église

Un modèle de ce qui peut contribuer au bien-être nous est apparu à la lecture de l'ouvrage de Thich Nhat Hanh¹⁰. L'Église peut s'en inspirer pour inviter les fidèles à connaître un bien-être personnel. Celui-ci, parce qu'il a l'avantage de pouvoir se vivre également dans un contexte communautaire attire notre attention sur la confusion entre une compréhension générale de ce qui se passe autour de soi et ce que l'on ressent et vit réellement. Il fait remarquer que l'on doit partir d'une certaine réalité pour en dégager un certain mode de vie, de retrouver le calme et de revenir en soi-même pour trouver la paix intérieure. Cela, il le trouve dans la prière et la méditation qui permettent de se concentrer sur une seule préoccupation plutôt que sur une multitude. Il s'agit de savoir s'arrêter un moment, recréer un calme intérieur dans cette vie trépidante et de fixer des enjeux importants qui vous concernent. En effet, il soutient que le passé est passé et que l'avenir est imprévisible, seul le moment présent compte, et c'est là où il faut trouver son bonheur. À cet égard, Jean Olivier observe trois déplacements de la recherche du bonheur. Ici encore, le bien-être est confondu au bonheur et donne une nouvelle vision à cette disposition intérieure parce qu'elle est un effort mental : l'optimisme, l'altruisme et la sérénité¹¹.

¹⁰ Thich NHAT HANH, *La sérénité de l'instant. Illuminer le quotidien et vivre le moment présent* (J'ai Lu), Paris, 2018. L'auteur est un maître zen vietnamien. Il nous présente dans cet ouvrage que le bien-être se trouve aussi dans le moment présent, et cela fait référence autant à la personne prise individuellement, qu'à l'ensemble du groupe auquel il appartient et qui profite de cet instant présent.

¹¹ Jean OLIVIER, *A la recherche de sens : 200 noms de dieux*, Paris, Edipro, 2017, p. 464.

L'optimisme veut dire que lorsqu'on est en présence de quelqu'un, une relation particulière s'instaure et l'attention qui se donne à ce moment-là procure un mieux-être.

La sérénité s'éprouve au moment où l'on se heurte à des personnes désagréables et insupportables dont les actions ou des attitudes peuvent susciter de la colère. La sérénité est donc cette capacité à rester calme et serein pour reprendre le contrôle de soi-même, en cherchant à aller au-delà.

L'altruisme qui est cette dernière attitude donne l'idée du rapport à l'autre. Ce rapport se fait dans un esprit de partage, de don. C'est l'idée d'échange, de contact, parce que l'autre me révèle mon identité et ma personnalité et me permet d'avancer et de mieux saisir les questions existentielles qui sont des éléments de la vie sociale.

Conclusion

L'Église que nous considérons généralement comme une communauté, peuple ou communion est toute orientée vers l'idéal de vie communautaire. Ce qui veut dire que le bien-être qui participe à sa mission, à ses difficultés et à ses défis consiste à dégager de nouvelles lignes de réflexion pour l'avenir de l'Église avec, en arrière-fond le vivre ensemble. Nous pouvons reprendre pour enrichir notre contribution, les paroles introductives du Pape François dans son exhortation apostolique, *EvangeliiGaudium* sur la joie de l'Évangile : « J'invite chaque chrétien, en quelque lieu et situation où il se trouve, à renouveler aujourd'hui même sa rencontre personnelle avec Jésus-Christ ou, au moins, à prendre la décision de se laisser rencontrer par lui, de le chercher chaque jour sans cesse. Il n'y a pas de motif pour lequel quelqu'un puisse penser que cette invitation n'est pas pour lui, parce que personne n'est exclu de la joie qu'apporte le Seigneur », ajoute-t-il en encourageant à « revenir à lui » lorsque l'on est « perdu », car « Dieu ne se fatigue jamais de pardonner. Cet amour infini et inébranlable » permet de « relever la tête et de recommencer, avec une tendresse qui ne nous déçoit jamais et qui peut toujours rendre la joie » (EG 3).

En amont, ces considérations rappellent l'appel universel à la joie qui est la conséquence du salut que Dieu nous apporte au-delà de nos limites et de nos égarements. C'est une parole d'amour qui s'adresse à ceux qui, confrontés aux situations angoissantes de la vie, ont perdu toute espérance et le goût de vivre. C'est dans cette perspective que nous avons abordé le thème de ce colloque. La réflexion sur l'Église et le bien-être partagé en Afrique nous a amenés, d'une part, à réfléchir sur le sens du bien-être, de la responsabilité ecclésiale et de sa promotion et d'autre part, sur la pédagogie des enjeux par le croire. Dans un environnement social et ecclésial marqué par la pluralité culturelle et religieuse, le rôle de l'Église dans la recherche du bien-être est de partager les angoisses de salut, les questions existentielles des femmes et des hommes et de proposer un chemin d'espérance. Nous ne devons pas ignorer ces questions existentielles et ces angoisses qui touchent toute l'humanité. Nous ne pouvons pas non plus garder pour nous ces paroles d'espérance et de salut qui nous sont adressées lors de notre rencontre avec le Christ ressuscité. Nous ne devons pas oublier que l'Église n'est pas bâtie de composantes étanches, de groupes concurrents et cloisonnés les uns les autres. Les grands axes qui guident et orientent la vie ecclésiale : « Annoncer, célébrer, vivre la foi au quotidien » sont vécues en communautés chrétiennes comme lieu de partage et de rencontre personnelle et communautaire du Christ. Mais, comme perspective, cette prise de conscience conduit à identifier deux enjeux majeurs : celui de voir comment l'Église peut se mobiliser pour le bien-être des personnes et celui de nourrir la foi. Comme l'écrit Étienne Grieu, « le fait d'établir des liens réguliers avec les personnes en précarité stimule et nourrit la foi. D'abord parce que ça donne l'occasion d'entendre quel relief celle-ci prend pour eux, qui souvent côtoient et la vie et la mort et sont donc souvent exposés aux combats de l'existence. »¹² Telle serait donc l'avenir d'une Église qui travaille au bien-être de ses fidèles. Elle serait une Église qui remet la foi au centre de l'espérance humaine et qui redonne une sensation d'être bien et en paix au-delà des réalités qui maintiennent dans la peur, l'incertitude et de toutes formes de détresses.

¹² E. GRIEU, « Une fraternité qui soit Bonne Nouvelle » dans F. MOOG et J. MOLINARIO, *La catéchèse au service de la nouvelle évangélisation*, Paris, DDB, 2013, p.134.

Conclusions générales

Catherine Chevalier

La thématique proposée pour le colloque de Yaoundé – « Église et bien-être partagé » – permettait d'ouvrir largement les voiles de la réflexion et il en est résulté des exposés qui ont pris des orientations fort diverses, comme c'est souvent le cas quand ce sont les participants qui proposent des contributions à une thématique générale. Il est d'autant plus intéressant d'en faire ressortir les lignes de force.

Le titre choisi pour le colloque a eu pour conséquence un accent mis dans les contributions sur le caractère « partagé » du bien-être, à l'opposé d'une approche individualiste qu'on pourrait avoir du bien-être dans d'autres contextes. C'est le fil rouge des différents articles de notre ouvrage.

Premier angle adopté, l'angle historique. Deux contributions ont rendu compte de l'engagement d'évêques africains depuis les indépendances : celui de Mgr Zoa à Yaoundé, en faveur d'une pastorale socio-économique qui permette l'auto-prise en charge des communautés et des familles, et celui de la CENCO en RD Congo, sur la scène politique au profit du bien-être du peuple congolais. Figures et prises de position inspiratrices quand on s'arrête au lien entre Église et bien-être partagé. Relevons ici que Mgr Zoa comme le cardinal Malula, premiers évêques africains de leur diocèses respectifs¹, figures de proue de l'épiscopat de leur continent, ont l'un et l'autre été des acteurs très impliqués au concile Vatican II², déclinant par la suite ses options dans leur action pastorale³.

¹ Mgr Jean Zoa (1922-1998) est archevêque de Yaoundé entre 1961 et 1998 ; Mgr Albert-Joseph Malula (1917-1989) est archevêque de Kinshasa entre 1964 et 1989 ; il a été élevé cardinal en 1969.

² Cf. *Monseigneur Jean Zoa. Son héritage et son enseignement. Actes du Colloque. Yaoundé, 9 et 10 décembre 1998*, Mbalmayo, Centre d'études Redemptor hominis, 1999 ; <https://africa.la-croix.com/en-rd-congo-qui-etait-le-cardinal-malula> (26/5/2020).

³ Un ouvrage récent nous apprend que Mgr Zoa y fut signataire des motions « Simplicité et pauvreté » et « Priorité à l'évangélisation des pauvres », cf. Luis MARTINEZ SAAVEDRA - Pierre SAUVAGE (éd.), *Le pacte des catacombes*, Lessius, Namur, p. 256.

Ce qui nous conduit à deux autres contributions qui se sont intéressées au concept de bien-être. En effet, la première, d'un point de vue théologique, a mis en avant l'apport de la constitution *Gaudium et Spes* du concile Vatican II comme point de départ d'une réflexion théologique à l'écoute des signes des temps et de chaque contexte socio-culturel, au service du bien-être de tout l'homme et de tous les hommes. Dans le même sens, une seconde intervention a plaidé, Bible et réflexion éthique à l'appui, pour une approche holistique du bien-être qui prenne en compte la relation à Dieu, à soi-même, à autrui et à la création : un bien-être envisagé « grand angle » pour permettre à tous de bénéficier de la « vie en abondance » (Jn 10,10). Grâce à ces deux interventions, les fondements d'une approche de la responsabilité des Églises à l'égard du « bien-être partagé » ont pu être fondés.

Les autres contributions ont décliné l'engagement des Églises en la matière sur un mode pratique, sous la forme de relecture de pratiques ou plus souvent d'interpellations critiques. Bien-être qui prend la forme de l'hospitalité mutuelle entre personnes issues de l'immigration africaine au sein de communautés chrétiennes québécoises, prise en charge du bien-être des agents pastoraux pour les disposer à adopter « la tenue de service », contribution du capital social-chrétien à l'épanouissement des communautés et à la promotion du vivre ensemble par son enracinement dans des valeurs chrétiennes partagées, accompagnement des personnes et des communautés dans une pédagogie du croire pour leur donner confiance en leurs capacités de se prendre en charge, à l'opposé d'une approche pastorale qui tire profit des angoisses existentielles de la population.

Ces différentes interventions nous donnent de quoi tirer quelques conclusions sur le rapport entre Église et bien-être partagé. Revenons d'abord au point de départ de ce colloque. S'appuyant sur l'« Agenda 2063 » de l'Union Africaine, Jean-Patrick Nkolo Fanga expliquait que cette notion de bien-être avait été retenue comme thématique parce qu'elle apparaît comme

« une alternative conceptuelle à la notion de développement, dépendante des organisations internationales et du monde de la finance, lesquels lui associent le contenu économique du profit au détriment de la défense des

intérêts de l'être l'humain qui pourtant devrait être la finalité de tout discours »⁴.

Les relectures historiques comme les apports théoriques et pratiques à ce colloque dessinent les contours d'une approche « holistique » du bien-être, qui s'enracine dans le respect des droits et du bien social de tous, et soucieuse aussi de promouvoir la responsabilité de chacun. En d'autres termes, toutes les communications promeuvent une approche qui ne soit pas qu'économique du bien-être, et qui conjuguent la défense des droits avec l'appel de tous à l'engagement responsable. Tout le contraire d'une vision qui attendrait que ce bien-être... ne tombe en direct du ciel, ou encore de multiples bailleurs de fonds ! L'appel à la prise en charge de ce bien-être par les communautés chrétiennes sur la base des ressources disponibles, tant humaines qu'économiques ou autres.

Mais du ciel, il en est aussi question bien sûr, parce que les Églises sont dépositaires d'un message de salut universel qui s'incarne dans des valeurs – vie, dignité, amour, communauté, participation, solidarité – et des pratiques – hospitalité, défense des droits et soin de chacun, promotion de la responsabilité, pédagogie du croire... comme le montrent les différentes interventions. Ainsi, à travers cette approche de théologie pratique, se dessine la tâche des communautés chrétiennes : promouvoir, sous la responsabilité des pasteurs et avec l'implication de tous, le « bien-être partagé », en s'appuyant sur ses ressources propres que sont la Parole de Dieu, la réflexion éthique, la vie en communauté et la pratique de la charité.

Cela peut sembler banal ou évident, ce l'est nettement moins dans un contexte où la population reste soumise à une grande insécurité socio-économique, ce que les interventions sur les théories économiques et politiques du développement au cours du colloque (non reprises dans ce cahier) ont bien montré⁵. Dans ces conditions de précarité et d'inégalités, les tentations du

⁴ Cf. *supra* p. 4.

⁵ Interventions des professeurs Célestin TAGOU (Université Protestante d'Afrique Centrale) sur « L'évaluation des théories économiques de développement et de bien-être pour les nations africaines » et Jean Emmanuel PONDI (Université de Yaoundé II) sur « L'évaluation des théories politiques de développement et de bien-être des pays africains », Cf. *Chronique*

repli sur soi ou plus encore de ne penser qu'à soi sont d'autant plus présentes. Cela rend sûrement plus difficile, mais d'autant plus indispensable l'engagement et le témoignage de solidarité au sein des communautés chrétiennes et l'engagement social et politique des cadres ecclésiaux pour les droits sociaux et politiques de tous.

À un moment historique où l'Afrique est appelée à s'appuyer autant qu'il est possible sur ses ressources propres, ces communautés peuvent constituer un levier non négligeable et un lieu à partir duquel peut rayonner une façon de mettre en œuvre le « bien-être partagé » auquel ce continent aspire. Que ce colloque et la publication de ces Actes soutiennent l'espérance de tous les acteurs engagés en ce sens, et en particulier celui des théologiens qui soutiennent de leurs réflexions et engagements de telles pratiques !

du Colloque régional SITP Yaoundé 2019, p. 5-6, en ligne <https://www.pastoralis.org/chronique-n-49-colloque-regional-sitp-yaounde-2019/> (consulté le 15/02/2020).