Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Série « Actes » n° 2

L'Eglise et les défis de la société africaine Perspective pour la deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique

Actes des journées d'études 2008 à Louvain-la-Neuve

Arnaud JOIN-LAMBERT et Ignace NDONGALA (dir.)

Publié sur le site : *www.pastoralis.org* en novembre 2011

UCL Université catholique de Louvain
Université Laval Faculté de théologie et de sciences religieuses
Institut Catholique de Paris

L'Église et les défis de la société africaine.

Perspectives pour la Deuxième assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique

Actes des journées d'études 2008 de Louvain-la-Neuve (Belgique)

Sous la direction de

Arnaud JOIN-LAMBERT & Ignace NDONGALA MADUKU

D'abord publié comme numéro thématique de la revue
Annales de l'École Théologique Saint-Cyprien [Yaoundé] vol. 12, n° 23 (2009) 200 p.

réédité avec l'autorisation de l'éditeur

Table des matières

L'Église et les défis de la société africaine. D'un synode à l'autre *4*

Arnaud JOIN-LAMBERT **4**
Prendre conscience des enjeux 4
Approfondir de manière rigoureuse 5
Et après ? 5

Première partie : RELECTURE CRITIQUE DU PREMIER SYNODE ET PERSPECTIVES POUR LE DEUXIEME SYNODE *6*

Relecture du synode africain d'avril-mai 1994 ..... *7*

René LUNEAU **7**
1. Se rappeler 7
2. S'interroger 10
3. Espérer 12

Préparer le 2e synode sur l'Afrique de 2009 ..... *13*

Pierre LEFEBVRE **13**
Introduction : Réussir le synode à venir ? 13
1. La situation de l'Afrique à l'aube du 21e siècle. 13
2. Jésus-Christ est le salut pour tous et toutes. 14
3. La mission de l'Église. 15
Pour conclure 17

Un synode continental à l'épreuve de l'ecclésiologie *18*

Ignace NDONGALA MADUKU **18**
1. Un synode pour promouvoir la solidarité pastorale organique 18
2. Substrat ecclésiologique des synodes continentaux 21
3. La synodalité régionale, un ferment de la solidarité pastorale organique 24
Conclusion 27

Promouvoir une socialité de convivialité en Afrique. Une tâche pour l'Église en route vers le synode des évêques pour l'Afrique *28*

Léonard SANTEDI **28**
1. Le contexte socio-politique africain : une zone de turbulence 28
2. Fraternité authentique : le dialogue de Jésus avec la samaritaine (Jn 4, 1-42) 30
3. Les lignes de force d'une socialité de convivialité 33
Faut-il conclure ? 38

Deuxième partie : APPROFONDISSEMENT DE CERTAINS ASPECTS OU THEMES DES LINEAMENTA EN VUE DU DEUXIEME SYNODE AFRICAIN *40*

L'herméneutique biblique mise en œuvre dans les Lineamenta *41*

Jonas Clément MOROUBA **41**
1. Descriptif du support 41
2. Approches critiques 43
3. La nécessité d'un usage herméneutique 47
Conclusion 49

La formation chrétienne des adultes en Afrique selon les Lineamenta. Avancées et limites *50*

Théophile KISALU KUNGU **50**
1. Mise en contexte : l'importance d'une formation chrétienne des adultes en Afrique 50
2. La formation au synode de 1994 53

3. Deux événements importants 53
4. Regards sur les *Lineamenta* 56
Conclusions et perspectives 57

Réconciliation, Justice et Paix dans les communautés ecclésiales vivantes 59

Jean-Pierre BADIDIKE 59
1. Souveraineté de l'État 60
2. Complémentarité entre politique et religion 60
3. CEV et implication pour la justice 62
4. Engagement pour la paix et la justice : lieu d'effectivité du politico-religieux 63
Conclusion 64

Regards d'un théologien réformé sur les Lineamenta 65

MMUNGA MWENEBULONGO MULONGOY dit Pierre MULENGWA 65
1. L'Afrique, un contient à évangéliser et à développer 66
2. L'Afrique à l'aube du XXI^{e} siècle. 67
3. La Bonne Nouvelle chrétienne questionnée 69
4. La réconciliation 70
5. Et la Vierge Marie ? 71
Conclusion 71

Regards croisés sur la lutte contre l'impunité 73

Anne-Sylvie BERCK 73
1. Les regards croisés sur la lutte contre l'impunité 73
2. Le point de départ de la réflexion : l'impunité 74
3. La lutte contre l'impunité dans le cadre de la réconciliation nationale. 74
4. Les réactions issues de la discussion avec les associations en RDC 80

Troisième partie : APPORTS DES ATELIERS THEMATIQUES, CONSTATATIONS ET RECOMMANDATIONS 82

Atelier « Réconciliation » 83
1. Problématique 83
2. Constatations 84
3. Recommandations. 87

Atelier « Justice et Paix » 88
1. Constatations 88
2. Recommandations 89

Atelier « Communautés ecclésiales vivantes » (CEV) 90
1. Constatations 90
2. Recommandations 91

Postface 92

Ignace NDONGALA MADUKU 92
1. Les débats théologiques sous-jacents 92
Perspectives pour le 2^{e} synode africain 94

L'Église et les défis de la société africaine. D'un synode à l'autre

Arnaud JOIN-LAMBERT[1]

Une décennie après la première assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique d'avril 1994[2], le continent africain demeure « un continent saturé de mauvaises nouvelles ». Les projections économiques sont désastreuses, les perspectives politiques sombres, les analyses sociales on ne peut plus alarmantes. Cette situation de crise multiforme est au cœur du deuxième Synode africain (4 au 25 octobre 2009). Ce synode est voulu comme une occasion de réfléchir sur les défis que le continent noir doit relever dans le contexte de la mondialisation.

La responsabilité chrétienne à l'égard de la crise multiforme que connaît aujourd'hui l'Afrique se trouve directement engagée. Et ceci ne concerne pas uniquement l'Église qui est en Afrique. Non seulement les Africains d'Outremer ont leur pierre à apporter à l'édifice synodal, mais tout chrétien devrait se préoccuper de ce que l'être humain vit en Afrique. Comme l'écrivait le pape Jean-Paul II en 1979 dans sa première lettre encyclique : « L'Église ne peut abandonner l'homme, dont le "destin", c'est-à-dire le choix, l'appel, la naissance et la mort, le salut ou la perdition, sont liés d'une manière si étroite et indissoluble au Christ. Et il s'agit bien de chaque homme vivant sur cette planète » (*Redemptor hominis*, n° 14).

Cette conviction avait conduit en 1993 des professeurs (dont Maurice Cheza), des étudiants et d'autres personnes intéressées à lancer une réflexion pouvant enrichir les débats des Pères synodaux. Les générations passent, mais la volonté demeure. Les professeurs et chercheurs du Centre Vincent Lebbe de la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain (UCL) s'interrogent toujours et encore sur les obligations missionnaires spécifiques des communautés chrétiennes d'Afrique. Ils entendent contribuer à une réflexion dont les enjeux sont considérables. Ils ont lancé en 2008 une recherche en trois étapes à l'occasion de ce deuxième synode pour l'Afrique. Environ 150 personnes y prirent part. Les trois moments de leur réflexion marquée par un travail commun d'élaboration sont repris ici dans les parties de cet ouvrage.

Prendre conscience des enjeux

Commençons par l'anamnèse : la mémoire de ce lieu d'où l'on vient et qui anime notre aujourd'hui. Deux axes de questionnement sous-tendent les apports des chercheurs intervenant dans la première partie. Ce premier axe se centre plus spécifiquement sur le 1er Synode africain dont il propose une relecture critique. L'occasion est donnée d'examiner la pertinence et les enjeux ecclésiologiques du synode continental. Le deuxième axe entend se pencher sur la responsabilité de créativité et d'action de l'Église pour l'émergence d'une Afrique autre. La parole est donnée aux « anciens », spécialistes incontournables du catholicisme en Afrique : René Luneau (*Relecture du synode africain d'avril-mai 1994*) et Pierre Lefebvre (*Préparer le 2e synode sur l'Afrique de 2009*) nous livrent leurs convictions et souhaits dans une relecture globale de ces évènements synodaux. Deux parmi les brillants théologiens africains actuels apportent ensuite leur contribution : Ignace Ndongala Maduku

[1] Professeur de théologie pratique et de liturgie à l'Université catholique de Louvain. Directeur du Centre de recherche en théologie pratique, membre du Centre Vincent Lebbe. Courriel : arnaud.join-lambert@uclouvain.be

[2] Cette assemblée des évêques est désignée dans les contributions qui suivent par l'expression synode africain.

(*Un synode continental à l'épreuve de l'ecclésiologie*) et Léonard Santedi (*Promouvoir une socialité de convivialité en Afrique*).

Approfondir de manière rigoureuse

Au cours de l'été, trois ateliers thématiques furent menés, dans le but avoué de faire émerger des convictions et des questions. Sont publiés dans la troisième partie de ce recueil sous une forme révisée les ateliers « Réconciliation », « Justice et paix » et « Communautés ecclésiales vivantes ». Une trentaine de personnes y a participé activement, pour la grande majorité des étudiants ou anciens étudiants de l'UCL originaires d'Afrique subsaharienne.

Les étudiants africains en séjour de recherche en Europe sont souvent perçus dans leur pays d'origine comme vivant une parenthèse de la vie ecclésiale locale, alors qu'ils sont en fait une ressource énorme pour la réflexion. Trois d'entre eux, doctorants à l'UCL, livrent ici une analyse détaillée des *Lineamenta* (texte préparatoire soumis à discussion en vue du synode). Ces interventions ciblées et variées montrent la diversité des questions pouvant se poser au catholicisme en Afrique : Jonas Clément Morouba (*L'herméneutique biblique mise en œuvre dans les Lineamenta*) ; Théophile Kisalu Kungu (*La formation chrétienne des adultes en Afrique selon les Lineamenta*) ; Jean-Pierre Badidike (*Réconciliation, Justice et Paix dans les Communautés ecclésiales vivantes*).

Pour élargir encore la réflexion, Pierre Mmunga Mwenebulongo Mulongoy, pasteur réformé de l'Église protestante unie de Belgique – originaire de la République Démocratique du Congo et doctorant à l'UCL – propose un commentaire des *Lineamenta* selon un point de vue protestant (*Regards d'un théologien réformé sur les Lineamenta*). En final, une contribution plus générale aide à mettre en valeur les particularités et points communs entre l'Afrique et d'autres situations, par Anne-Sylvie Berck, Chargée de projet à *Justice et Paix Belgique* (*Regards croisés sur la lutte contre l'impunité*).

Et après ?

La densité et la qualité des interventions montrent combien la question africaine est d'actualité, non seulement pour l'Afrique mais aussi pour le catholicisme dans son ensemble. Il en va d'une crédibilité aux yeux du monde et d'une fidélité essentielle à l'Évangile. Les théologiens ont leur rôle à jouer dans ce processus.

Les contributions à cet ouvrage montrent combien des jeunes théologiens africains en sont sans aucun doute capables, comme leurs grands anciens l'avaient démontré en leur temps. Ils ne sont d'ailleurs pas toujours d'accord entre eux, preuve supplémentaire qu'un débat théologique s'élabore dans des confrontations fructueuses. Les problèmes et enjeux futurs de l'Église catholique sur le continent africain ne se résoudront qu'en leur donnant véritablement la parole.

Première partie : RELECTURE CRITIQUE DU PREMIER SYNODE ET PERSPECTIVES POUR LE DEUXIEME SYNODE

Relecture du synode africain d'avril-mai 1994

René LUNEAU[1]

Dans les derniers mois de son pontificat, le 18 novembre 2004, le pape Jean-Paul II a fait connaître officiellement son intention de convoquer une deuxième Assemblée synodale pour l'Afrique :

> « S'appuyant sur l'exhortation post-synode *Ecclesia in Africa* et tenant compte des nouvelles données ecclésiales et sociales du continent, cette assemblée aura pour tâche de soutenir les Églises locales et leurs pasteurs et de les aider dans leurs projets pastoraux, préparant ainsi l'avenir de l'Église sur le continent africain qui vit des situations difficiles, tant sur les plans politique, économique et social qu'en ce qui concerne la paix. »[2]

On aurait pu croire qu'après le décès de Jean-Paul II, le 2 avril 2005, ce second Synode africain serait momentanément oublié mais il n'en a rien été puisque son successeur, le pape Benoît XVI, dès le 22 juin de la même année – deux mois après le début de son pontificat – en confirma la convocation et en précisa le thème : « L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de paix ». Un an plus tard (le 27 juin 2006), était publié le texte des *Lineamenta*, texte suivi de 32 questions auxquelles les Églises étaient invitées à répondre avant novembre 2008, l'Assemblée synodale devant se tenir à Rome – et non en Afrique comme plusieurs l'auraient souhaité – en octobre 2009.

1. Se rappeler

En fait, le thème proposé à ce deuxième Synode africain figurait déjà à l'ordre du jour du premier Synode africain (avril – mai 1994) mais, si j'ose dire, en *quatrième position*. Soucieux de réfléchir aux questions posées à « l'Église en Afrique et (à) sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Vous serez mes témoins », ce premier Synode se proposait d'approfondir cinq questions que j'énonce ici dans l'ordre : 1) la première évangélisation, 2) l'inculturation, par les communautés, du message évangélique qu'elles ont reçu, 3) le dialogue interconfessionnel et interreligieux, 4) la justice et la paix et, indissociables d'elles, les droits de l'homme, la démocratie, 5) les moyens de communication sociale au service de l'évangélisation. Cela faisait beaucoup pour une assemblée synodale de quatre semaines (10 avril – 8 mai 1994) et il n'est pas étonnant qu'on ait accordé une priorité de fait aux questions touchant à l'évangélisation et à l'inculturation.

Est-ce à dire que *la justice et la paix* ont été traitées en « parents pauvres », ce qui expliquerait qu'elles soient au cœur de l'assemblée synodale qui se prépare ? Je ne le pense pas et pour peu qu'on interroge l'histoire des Églises d'Afrique *au cours des quarante dernières années*, on découvre que ces impératifs de justice et de paix n'ont été à aucun moment oubliés.

Ainsi, dès juillet 1969, la première Assemblée du Symposium des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) qui se tenait à Kampala (Ouganda) avait publié une déclaration consacrée à la Paix et à la Justice[3]. Cette même Assemblée récidivait

---

[1] Ancien enseignant à l'Institut catholique de Paris et chercheur au Centre national de recherche scientifique, il dirige aux éditions Karthala la collection « Chrétiens en liberté. Questions disputées ». Courriel : rene.luneau@free.fr

[2] *Documentation catholique* 2325 (2004) p. 1013. Lire aussi *Documentation catholique* 2335 (2005) p. 307.

[3] *Documentation catholique* 1548 (1969) p. 862-863.

en 1978 dans un long texte intitulé *Justice et paix en Afrique*[4] et, au cours des années suivantes, elle poursuivait sa réflexion en publiant en 1981 *Justice et évangélisation en Afrique*[5] et en 1984 *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*[6]. Mais déjà, en 1977, le Conseil permanent du SCEAM à Accra (Ghana) avait pris position avec vigueur sur les devoirs de la conscience chrétienne en face de la violation des droits de l'homme en Afrique.

Est-ce la peine d'ajouter que, dans le même temps, les Églises locales en Afrique ne sont pas demeurées muettes et que, de 1970 à 1991, l'on recense au bas mot quarante-cinq interventions – venant du Congo-Kinshasa, du Mali, de Madagascar, d'Afrique du Sud, du Cameroun, d'Ouganda, d'Algérie, du Sénégal, du Tchad, du Rwanda, du Burundi etc. – traitant de la justice et de la paix, de la discrimination raciale, de l'appartenance ethnique, de l'engagement politique, de la réconciliation, des droits des réfugiés, de la démocratie, du multipartisme… le tout formant un dossier de près de cent cinquante pages qu'il ne serait sans doute pas inutile de lire ou de relire[7]. C'est dire qu'avant même que se tienne à Rome le premier Synode africain, on avait déjà beaucoup réfléchi aux questions concernant de près ou de loin la justice et la paix.

L'Assemblée synodale de 1994 a pris le relais avec vigueur et ce n'est pas par hasard qu'au cours des deux premières semaines du Synode consacrées, on le sait, aux interventions des Pères Synodaux, pas moins de *quarante* évêques prirent la parole pour rappeler l'importance des questions touchant à la justice et à la paix. Il n'est donc pas surprenant que le Message solennel du Synode aux Églises d'Afrique, publié le 6 mai 1994, au terme des travaux de l'Assemblée synodale y revienne longuement, qu'il s'agisse de la situation désastreuse que connaissent certains pays, de la démocratie et de l'État de droit, des contraintes internationales qui s'exercent au détriment des vrais besoins de la population, de la justice au sein de l'Église elle-même[8]. Et on ne s'étonnera pas non plus que sur les 64 propositions que le premier Synode africain soumet alors au jugement du pape, onze touchent de très près au thème retenu pour le prochain Synode[9]. Je crois utile d'en énoncer quelques-unes car elles sont toujours d'actualité :

> *Proposition 45 : La situation d'injustice en Afrique et le rôle prophétique de l'Église*
>
> « Un développement intégral implique le respect pour la dignité humaine et cela ne peut se réaliser que dans la justice et la paix.
>
> a) Depuis quelques années, l'Afrique est le théâtre de guerres fratricides qui sont en train de décimer les populations et de détruire leurs richesses naturelles. Entre autres causes, ces guerres s'originent dans le tribalisme, le népotisme, le racisme, l'intolérance religieuse et dans la soif de pouvoir alimentée par des régimes totalitaires qui offensent impunément les droits et la dignité de la personne. Les populations, traquées et réduites au silence, subissent, en victimes innocentes et résignées, toutes ces situations d'injustice.
>
> b) Maintenant encore, il y a, dans bien des pays, des chambres de torture qui sont minutieusement outillées pour infliger de terribles souffrances aux prisonniers. Le Synode demande à tous les chefs d'État et de gouvernement de détruire ces institutions partout où elles existent et d'exiger de leurs subalternes qu'ils traitent tout citoyen comme

[4] *Documentation catholique* 1751 (1978) p. 924-929.

[5] *Documentation catholique* 1818 (1981) p. 1009-1018.

[6] *Documentation catholique* 1883 (1984) p. 1041-1043.

[7] Cf. M. CHEZA – H. DERROITTE – R. LUNEAU, *Les évêques d'Afrique parlent (1969–1992). Documents pour le synode africain,* Paris, Éd. du Centurion, 1992, p. 253-397.

[8] On trouvera l'essentiel des textes du Synode de 1994 dans M. CHEZA (dir.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996. Voir également R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997 (Chrétiens en liberté. Questions disputées) p. 167-211.

[9] Propositions 45 à 56.

un être humain, avec le respect qui lui est dû, selon la *Charte des Droits de l'Homme et des Peuples*.

c) L'Église devra continuer à jouer son rôle prophétique et à être la voix des sans-voix.

Le Synode condamne toutes ces situations et fait appel à la conscience des chefs d'État et de ceux qui occupent des charges dans le domaine public, pour qu'ils assurent toujours mieux la libération de leurs peuples et leur épanouissement.

d) L'Église défend les droits de tous, spécialement des marginaux, et condamne ouvertement toutes les manipulations et les intérêts étrangers qui, en connivence avec les leaders locaux corrompus, saccagent nos ressources nationales.

Le Synode réclame l'attention des gouvernants et de tous ceux qui coopèrent aux projets de développement, sur les travailleurs et les populations rurales, contraints à quitter leurs villages pour se réfugier en foule dans les villes. »

Proposition 46 : Les structures

Le Synode est conscient du fait que sont perpétrées, dans bien des pays d'Afrique, des violations ouvertes de la dignité et des droits de l'homme, en particulier du droit à la vie dès le moment de la conception et du droit aux libertés fondamentales. Il demande aux conférences épiscopales d'instituer des commissions *Justice et Paix* à divers niveaux, y compris au niveau paroissial. Ces commissions rappelleront aux communautés chrétiennes leurs responsabilités évangéliques pour la défense des droits de l'homme. »

Proposition 49 : Armes et dettes

« b) La vente d'armes est un scandale puisqu'elle sème la mort. Ce Synode en appelle à tous les pays qui vendent des armes à l'Afrique pour qu'ils cessent de le faire. Il supplie aussi les gouvernements africains de mettre un terme à ces énormes dépenses militaires et de donner priorité à l'éducation, à la santé et au bien-être de leur peuple.

c) Le Synode recommande aux conférences épiscopales d'intensifier leurs efforts de dialogue avec leurs gouvernements. Elles devront faire encore et encore des déclarations publiques sur des questions qui concernent la vie de leur peuple et entreprendre des actions communes (…) Les Pères synodaux exhortent les parties en conflit à renoncer à recourir aux armes et à résoudre leurs problèmes par le dialogue. »

Proposition 53 : Les Réfugiés et les personnes déplacées

« En Afrique, le phénomène des réfugiés et des personnes déplacées a atteint des dimensions tragiques : des dizaines de millions d'hommes, de femmes et d'enfants sont contraints de quitter leur maison et leur pays.

Le Synode demande aux Églises locales :

a) d'offrir l'assistance matérielle, en collaboration avec les instances internationales et les organisations de secours catholiques, aux réfugiés et aux personnes déplacées durant leur exode, dans les camps et dans les périodes de rapatriement ;

b) de donner priorité à la pastorale des réfugiés et des personnes déplacées, en confiant ce ministère à des prêtres et des religieux qui parlent leur langue et connaissent leur culture et qui annoncent le message de l'Évangile à tous ceux d'entre eux qui ne sont pas chrétiens ;

c) de travailler efficacement à l'élimination de ces situations de violence et d'injustice qui sont à l'origine des migrations forcées ;

d) d'insérer des programmes spécifiques de formation des prêtres et des coopérateurs en pastorale sur les problèmes de la mobilité des masses en Afrique.

Étant donné le grand nombre de réfugiés et de personnes déplacées dans nos pays et leurs conditions de vie, ce Synode demande avec angoisse à l'*Organisation pour l'Unité Africaine* et à tous les gouvernements qui ont des relations diplomatiques avec les pays africains d'où viennent les réfugiés ou dans lesquels résident les personnes déplacées, de

porter remède sans retard aux causes qui sont certainement un déshonneur pour leur image et pour l'Afrique.

Aux nombreux Africains réfugiés, déplacés et étudiants qui vivent hors du continent africain – surtout en Europe et en Amérique du Nord – il faut apporter un souci pastoral approprié, en collaboration avec leurs pays d'origine. Tous ceux qui, parmi eux, ont acquis une expérience professionnelle ou des titres académiques utiles et nécessaires au développement de leur pays d'origine, devraient être encouragés à retourner dans leur patrie. »

Proposition 54 : La Pauvreté

« Face au sous-développement et à la pauvreté dont souffre l'Afrique, tout en reconnaissant les efforts qui sont déjà entrepris pour le développement, le Synode fait appel aux pays industrialisés pour qu'ils promeuvent une réelle croissance du continent, en payant des prix équitables et stables pour ses matières premières. Il exhorte en outre les gouvernements africains à adopter des stratégies économiques appropriées et à augmenter la croissance, la productivité et la création d'emplois. Il demande avec insistance de développer la coopération régionale.

Le Synode déplore la corruption dans la vie publique et l'exportation dans les pays étrangers des capitaux ainsi accumulés. Nous demandons aux personnes honnêtes dans nos pays et à l'extérieur de trouver les moyens pour faire rentrer cet argent dans les pays qui par ailleurs sont déjà pauvres. »

Proposition 56 : La démocratie et l'État de droit

« Il faut de toute urgence établir l'État de droit dans nos pays pour la sauvegarde des droits et des devoirs des citoyens. C'est pourquoi, l'Église devra intensifier son œuvre d'éducation des consciences pour aider notre peuple à mettre en place des systèmes politiques qui respectent la dignité humaine et les libertés fondamentales des citoyens. »

Je crois qu'il n'était pas inutile de rappeler ces diverses propositions émanant du Synode africain de 1994 et cela d'autant plus qu'elles furent pour l'essentiel reprises dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* publiée à Yaoundé en septembre 1995. Ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, la nécessité d'un État de droit, le pape Jean-Paul II écrivait :

« Les fondements d'un bon gouvernement doivent être établis sur la base saine de lois qui protègent les droits et définissent les devoirs des citoyens. Je dois constater avec une grande tristesse que de nombreuses nations d'Afrique peinent sous des régimes autoritaires et oppressifs qui dénient à leurs membres la liberté personnelle et les droits humains fondamentaux, tout spécialement la liberté d'association et d'expression politique de même que le droit de choisir leurs gouvernants au moyen d'élections libres et impartiales. De telles injustices politiques provoquent des tensions qui dégénèrent souvent en conflits armés et en guerres civiles, avec de graves conséquences, comme des famines, des épidémies, des destructions, sans oublier les massacres et la tragédie scandaleuse des réfugiés. C'est pourquoi le Synode a considéré avec raison que la démocratie authentique, dans le respect du pluralisme est "l'une des routes principales sur lesquelles l'Église chemine avec le peuple (…) Le laïc chrétien engagé dans les luttes démocratiques selon l'esprit de l'Evangile est le signe d'une Église qui se veut présente à la construction d'un État de droit, partout en Afrique". » (EIA 112)

2. S'interroger

A l'évidence, le terrain offert à la réflexion du second Synode africain à savoir « le service de la réconciliation, de la justice et de la paix », a été *déjà profondément labouré* et l'on peut à bon droit se demander quel discours il pourra bien tenir qui n'ait déjà été tenu au cours des décennies passées ?

Dans un premier temps, il faudra tenter de répondre à la première des 32 questions posées à la fin des *Lineamenta* de 2006 : « Qu'avons-nous retenu d'*Ecclesia in Africa*, de sa

préparation et de sa mise en œuvre, pour la vie de nos Églises particulières et de nos peuples ? » Les *Lineamenta,* publiés fin juin 2006, apportent un début de réponse, avec ses lumières et ses ombres (n° 5 à 9) mais il est clair qu'on ne mettrait pas une fois encore à l'ordre du jour ces thèmes de « la réconciliation, de la justice et de la paix en Afrique » si, depuis quinze ans, la situation s'y était sensiblement améliorée. Il y a quelques années, à la question : « Dix ans après cette célébration festive du Synode africain de 1994, qu'est devenue l'Église de Dieu en Afrique ? », un théologien camerounais, Antoine Babé répondait :

> « [Il] n'est pas évident que le message du synode africain, notamment à travers *Ecclesia in Africa* ait déjà atteint les diverses catégories des différentes Églises locales en Afrique, pour susciter de leur part des réactions et attitudes appropriées (…) L'Église en Afrique se trouve devant un immense chantier (…) C'est trop tôt de [sic] procéder actuellement à des analyses précises. Il faut encore laisser le temps au temps. »[10]

Mais apparemment, à Rome, on s'inquiète et on presse le pas… Mais quoi qu'il en soit, avant que ne se tiennent ces nouvelles assises des Églises africaines en octobre 2009, il n'est pas défendu de poser quelques questions en espérant qu'elles seront entendues :

1. Depuis que les Églises d'Afrique s'interrogent sur les questions concernant la justice et la paix, a-t-on cherché à mettre au clair les raisons socio-économiques, socio-politiques, socioculturelles qui sont à la base de nombre de conflits ? Très heureusement, les *Lineamenta* (n° 10 à 24) en soulignent l'importance. Mais ne serait-il pas opportun, voire *nécessaire*, d'associer au travail du prochain Synode sur ces questions difficiles, des chercheurs *africains*, compétents en histoire, en économie, en sociologie urbaine, en politique, en démographie ? Il n'en manque pas ! Quelques laïcs, hommes ou femmes, avaient été invités lors du premier Synode. Ne faudrait-il pas leur ouvrir beaucoup plus largement les portes du deuxième Synode ? Car tout ne sera pas réglé en se contentant de rappeler les vertus de « l'Église, famille de Dieu. », et cela d'autant que, depuis plusieurs décennies, la « famille africaine » traverse une « zone de fortes turbulences ».

2. Ira-t-on cette fois un peu plus loin dans le dialogue interconfessionnel, interreligieux ? L'*Instrumentum laboris* de 1993 avait reconnu l'attirance, pour ne pas dire la séduction, qu'exercent sur les fidèles les Églises africaines indépendantes : la guérison et le soin des malades, la recherche d'un salut palpable, l'attachement à un guide charismatique, un sens fort de la communauté et de la fraternité, une assistance mutuelle matérielle dans un esprit de solidarité, une liturgie adaptée à la population avec des expressions libres de prière et de sentiments (...) Le Synode en avait pris acte par la voix de son rapporteur général, le cardinal Thiandoum. Mais on chercherait en vain dans le Message adressée aux Églises d'Afrique au terme du Synode, dans les propositions présentées au pape Jean-Paul II, dans *Ecclesia in Africa*, la moindre référence à ces Églises afro-chrétiennes[11].

Quoi qu'il en soit des raisons de cet étonnant oubli et même si, à l'évidence, toutes ces Églises ne sont pas « chrétiennes » au même titre, la *créativité* dont elles témoignent devrait inciter les Églises à la réflexion. Car comme le constatait naguère le théologien burkinabé Sidbe Semporé :

> « L'exemple des Églises afro-chrétiennes force à admettre que nous pouvons disposer dès aujourd'hui du personnel suffisant pour le gouvernement des communautés et le travail d'évangélisation ; nous pouvons avoir sur place les moyens de former et d'entretenir nos responsables ; nous avons sur le continent tout ce qu'il faut pour célébrer notre foi dans le culte et les sacrements, pour répondre à tous les besoins pastoraux, pour

[10] A. BABÉ, La situation générale de l'Église Africaine, dix ans après la promulgation de *Ecclesia in Africa*, dans *Annales de l'Ecole Théologique Saint-Cyprien* n° 15 (2004) p. 321-322.

[11] Sur cette question, lire R. LUNEAU, Le Synode africain d'avril-mai 1994 et les nouveaux mouvements religieux, dans *Social Compass* 43 (1996) p. 199-207.

> poursuivre le service théologique de notre Église. A condition de pratiquer en tout la politique de nos moyens et de renoncer à être des copies qu'on s'essouffle à revoir et à corriger pour les maintenir dans la conformité. A condition surtout qu'une petite Pentecôte vienne ébranler l'Édifice et instiller dans les cœurs la *parrèsia*, ce précieux don d'audace et d'assurance qui permet aux bâtisseurs de retirer l'échafaudage et de tirer l'échelle sans peur de l'effondrement et de la dérive. »[12]

Oubliera-t-on ces Églises, une fois encore, alors qu'il sera essentiellement question de réconciliation, de justice et de paix ?

3. A-t-on depuis une dizaine d'années progressé sur le chemin des États de droit, de la démocratie ? A en croire les derniers *Lineamenta* :

> « Donner ses chances au droit suppose qu'il faille d'abord l'instituer. En effet, si dans plusieurs États africains, le droit est inscrit dans les législations, les institutions indépendantes capables de le faire respecter conformément à la justice manquent souvent (…) Les minorités ont le droit d'exister, à l'intérieur d'un pays, avec leur langue, leur culture et leurs traitions propres et l'État est moralement obligé de faire une place à ces identités et à ces expressions particulières (…) L'expérience montre que la paix et la sécurité ne peuvent être garanties que par le respect des droits de tous ceux dont l'État a la responsabilité » (*Lineamenta* 78-79).

4. Dans sa proposition 37, le Synode de 1994 avait suggéré que soit institué un « ministère de la consolation et de l'écoute » :

> « Il faut des hommes et des femmes qui soient saints et qui, grâce aux sacrements et aux sacramentaux, et grâce aux prières de libération, puissent venir en aide à tous ceux qui sont opprimés. »

Aucune suite n'avait été donnée à cette proposition. Sera-t-elle renouvelée et, cette fois-ci, entendue, puisqu'à l'évidence, elle est, dans sa visée profonde, un chemin vers la réconciliation et la paix ? A l'évidence, un ministère comme celui-là ne changera pas les relations entre États mais s'il pouvait aider parfois à apaiser les conflits et les tensions au sein même des communautés ecclésiales, ce serait déjà un pas dans la bonne direction.

3. Espérer

Trois semaines pour apporter, ne serait-ce qu'un début de solution à des questions qui, depuis quarante ans, n'ont pas quitté la une de l'actualité africaine ? Sera-ce suffisant ? D'autant qu'au cours de ces quarante années, le nombre des baptisés, pour la seule Église catholique a été multiplié par quatre. Sait-on que, dans l'Afrique subsaharienne, toutes confessions confondues, le tiers de la population se dit chrétienne ou cherche à le devenir… Comment ne pas espérer, dès lors, même s'il faut donner du temps au temps, qu'un jour, pas trop lointain, « réconciliation, justice et paix » n'apparaîtront plus comme un horizon inaccessible, une promesse toujours renouvelée et qui sera un jour tenue[13] ?

[12] S. SEMPORÉ, *Propositions pour un Synode et après*…, Cotonou, 1994 (Pentecôte d'Afrique 1) p. 56.

[13] Voir J. NDI OKALLA – A. NTALOU (dir.), *D'un synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir : Église et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2007.

Préparer le 2e synode sur l'Afrique de 2009

Pierre LEFEBVRE[1]

Introduction : Réussir le synode à venir ?

L'objectif majeur que nous poursuivons est bien de voir le Synode réussir pleinement. Tous et toutes, ce que nous voulons c'est qu'il apporte vraiment un dynamisme nouveau aux communautés chrétiennes du continent africain. Il convient à cet effet d'impliquer toutes les communautés et partir du vécu.

Impliquer toutes les communautés

Pour que le Synode contribue ainsi efficacement à un renouveau profond et durable, nous veillerons à ce que tous les niveaux de l'Église soient concernés. On ne peut se contenter de colloques académiques, même s'ils sont de bonne qualité. En réalité, il s'agit de mettre en route une nouvelle manière d'être et de faire Église. Un tel changement ne se produira pas par décision des autorités. Il ne se fera que si sur le terrain de la vie quotidienne intervient un changement des mentalités de la population et de ses comportements. Le Synode doit donc être vécu par l'ensemble des chrétiens, même si, malheureusement, il est célébré à Rome. Cela est très possible en Afrique où de nombreuses communautés et groupes qui se réunissent régulièrement peuvent devenir des lieux de prise de conscience et de parole collective.

Partir du vécu

Une autre préoccupation majeure est qu'on parte, non de doctrines, surtout si elles viennent d'ailleurs, et d'habitudes mentales, mais bien plutôt de la réalité analysée avec ceux-là même qui la vivent. Nous savons très bien qu'une des urgences de la réflexion chrétienne en Afrique est qu'elle s'enracine dans la réalité et les situations concrètes de la vie des communautés chrétiennes. D'autant plus s'il s'agit d'élaborer un projet d'action missionnaire régionale. Cela ne peut se faire à partir des points de vue d'experts, sans étroit contact avec ce que vit et ressent la population. De telles approches contextuelles, respectueuses des sensibilités particulières, impliquent évidemment qu'on soit prêt à sortir des modèles traditionnels et des cadres familiers pour faire preuve d'inventivité.

1. La situation de l'Afrique à l'aube du 21e siècle.

Je voudrais d'entrée de jeu mettre en garde contre un danger. Une analyse de société ne peut se faire avec un regard tourné vers l'Église. Quand on analyse la situation du continent africain, il est malsain de se situer par rapport à *Ecclesia in Africa*. Il pourrait se faire alors que, dans la ligne du numéro 6 des *Lineamenta*, on se réjouisse comme d'un fait positif qu'en Afrique l'Église soit « l'unique réalité qui fonctionne encore bien ». Il s'agit d'une analyse de société, et non de constater « la croissance remarquable du nombre des prêtres et des personnes consacrées », pendant qu'on se réjouit des « nouvelles opportunités offertes à la mission de l'Église » (7).

Une vraie analyse sociale

Une analyse sociale authentique se situe dans un cadre vaste où elle met en œuvre, à partir du contact vivant avec la réalité, une analyse critique et rigoureuse des situations, une

[1] Prêtre C.I.C.M., il a enseigné aux grands séminaires et Instituts supérieurs de sciences religieuses en Belgique et en République démocratique du Congo. Courriel : pierrelef@msn.com

réflexion théologique qui confronte la foi avec les données livrées par l'analyse et l'élaboration d'un programme d'action.

Je précise quelque peu. Il importe qu'on dépasse la simple énumération de faits. L'analyse doit regrouper ces faits, souligner les convergences, rechercher ce qui est causes et ce qui est conséquences, pour enfin aboutir à *décrire les systèmes* dans lesquels ces faits s'inscrivent. Prendre conscience de *comment fonctionne* la société et découvrir l'imbrication de tous les aspects les uns dans les autres : le politique est lié à l'économique, lui-même soumis à des conditions culturelles, le religieux colorant tout cela de teintes variées qui en Afrique ont une grande importance. C'est un enchaînement de faits de tous ordres qui conduit aux situations vécues par la population.

Il sera ensuite particulièrement nécessaire de déterminer les points névralgiques, les nœuds les plus interpellants qui sont comme *les colonnes sur lesquelles repose tout le système*. C'est là qu'une action devra être décidée. Nous ne pouvons agir sur une foule de détails, il faut le faire selon des *priorités* assumées par tous et toutes. Définissant des priorités, on mettra en relief les potentialités qu'on découvre en toute situation, aussi décourageante soit-elle. Ce sont les atouts spécifiques des peuples africains qu'il faut fortement souligner, ils serviront de tremplin pour des engagements plus résolus.

L'analyse des situations ne vise pas simplement à aider l'Église à s'y adapter. Elle a une dimension prospective : il s'agit de se mettre en état de créer des situations nouvelles et de construire un avenir meilleur. Pour cela, un renouvellement des modes de pensée et des outils conceptuels est nécessaire pour comprendre le monde dans lequel les Églises africaines vivent et pour les mettre en état de jouer un rôle actif et libérateur dans la mondialisation actuelle. L'analyse offerte par les *Lineamenta* est malheureusement déficiente à tous ces points de vue.

Le rôle des religions

L'analyse que présentent les *Lineamenta* a un volet consacré aux religions. Il y est souhaité que les Chrétiens collaborent avec les religions traditionnelles et avec l'Islam. Ceci est évidemment beaucoup trop court. Le paysage religieux de l'Afrique au sud du Sahara est caractérisé par la multiplication des groupes de tous ordres qui réunissent des foules. Des réflexions plus pertinentes et bien documentées sont nécessaires sur la signification de ces multiples mouvements religieux et sur leur impact dans la promotion humaine des populations. Ils sont vraiment un défi lancé à l'Église.

Une vraie lecture des signes des temps.

Une grande tâche attend donc les croyants africains pour développer des processus d'analyse des situations dans lesquelles ils vivent et qu'il leur appartient de changer. C'est à une vraie « lecture des signes des temps » telle que *Gaudium et Spes* la souhaitait qu'ils sont convoqués, le but étant que se précise un *projet d'Église* mobilisateur.

2. Jésus-Christ est le salut pour tous et toutes.

Les numéros 32 à 36 rappellent une donnée dogmatique disant que le Christ est Parole et Pain de Vie, source du salut pour l'Afrique dans la tourmente, son Libérateur, sa Vie. On a négligé ici le fait que l'analyse sociale inclut un élément essentiel de réflexion théologique qui est une réaction de foi devant les situations analysées et les défis exprimés. Il s'agit de préciser de quel type de chrétiens on a besoin dans cette Afrique-là et par conséquent quelle sorte d'Église il faut construire.

Quel type de chrétiens ?

Le problème n'est pas le rappel du dogme christologique, comme si celui-ci était mis en doute. Il est bien plutôt de savoir comment les croyants africains seront, à l'école de Jésus,

initiés à la « vie nouvelle », dynamisée par l'Esprit et manifestée dans la pratique des valeurs du Royaume en fonction des conditions africaines actuelles de la vie. Il s'agit pour l'Église de rassembler des disciples du Christ, et qu'elle-même se fasse disciple.

Les croyants sont appelés à faire le choix clair de Jésus et de sa Bonne Nouvelle, à vivre en cohérence avec ce choix, en incarnant dans leur quotidien les valeurs que Jésus propose. Ce dont il s'agit est donc bien de former et d'animer des convertis au programme de Jésus, devenus ses disciples et envoyés dans les sociétés africaines actuelles comme témoins et prophètes.

Quel modèle d'Église ?

Ces croyants disciples vivront en petites communautés, signe de contradiction et de nouveauté dans une société qui défigure l'homme et viole sa dignité. Ceci entraîne qu'on fasse des communautés de base (lamentablement ignorées par Rome dans les *Lineamenta*) la pièce maîtresse d'un modèle d'Église où les croyants vivent en disciples dans leur milieu, et non en simples pratiquants d'une religion. A la suite de Jésus, ces communautés feront le choix prioritaire des pauvres et des opprimés. De la foi en Christ découle en effet la solidarité avec les pauvres comme attitude permanente de fraternité et de service.

Accompagnant les efforts de la population pour devenir actrice de changement, les disciples africains du Christ seront promoteurs de justice et artisans de libération dans des inégalités sociales et économiques de plus en plus intolérables. L'option pour les pauvres et pour les Communautés de Base est très intimement liée à l'identité d'une Église communion des disciples africains de Jésus. C'est cette perspective qu'il y a lieu d'approfondir dans un sérieux travail théologique.

3. La mission de l'Église.

Notre analyse de société et notre réflexion théologique doivent tracer les grandes lignes d'un engagement chrétien cohérent avec l'analyse et avec la théologie.

L'éducation de la conscience sociale des croyants.

Dans les *Lineamenta* la part du lion revient à ce que Rome appelle la « doctrine » de l'Église sur les questions sociales. C'est la doctrine officielle, nécessaire, celle évidemment qui est systématisée par les papes. En fait, une doctrine passe-partout, universellement valable, n'a ici pas beaucoup de signification. Il faut plutôt un enseignement d'Église, particulier, proposé à partir du vécu local analysé et confronté à l'Evangile. Son objectif est une éducation de la conscience sociale d'une population déterminée. Pour y arriver, il faut mettre au point une formation qui permettra à des groupes d'acquérir une conscience critique du fonctionnement de leur société pour qu'ils soient capables de s'y comporter en personnes libres et responsables, engagées dans des activités de transformation ou d'amélioration de la vie du milieu, selon des décisions librement assumées par elles. Ces engagements sociaux imprégnés de foi deviennent une authentique manière de vivre les principes et les valeurs proposés par le Christ. Parlant d'éducation sociale nous voulons rappeler combien il importe que l'Afrique se donne une vision dynamisante de sa mission au sein de l'humanité globalisée. Il n'y a pas de projet d'Église sans utopie.

Les C.E.B.

Le lieu idéal pour la réalisation d'un tel projet est d'abord la communauté de base. L'option africaine pour les C.E.B. s'est précisée progressivement, malgré les oppositions et aussi des dérapages dus souvent au manque de rigueur et de cohésion entre agents d'évangélisation, peu soucieux de pastorale d'ensemble et allant souvent au plus facile : les

groupes de prière. Je cite le rapport synthétique intermédiaire présenté par le cardinal Thiandoum devant l'assemblée du premier synode africain :

> « Ces communautés[2] sont véritablement *la pierre angulaire de l'édifice ecclésial* d'aujourd'hui et de demain. Elles sont le cadre approprié d'intériorisation et de vérification des valeurs évangéliques. La foi y est intériorisée et acceptée comme source et ressort du comportement humain individuel et collectif. Ces communautés sont nourries de la Parole de Dieu lue et méditée régulièrement ensemble, par les sacrements et par la prière. Elles sont les lieux où peuvent être étudiés à la lumière de l'Evangile et de l'enseignement social de l'Église, les engagements sociopolitiques des chrétiens. Elles sont des lieux propices d'initiatives, de partage de la vie matérielle, spirituelle, sociale et économique… C'est dans ces communautés que sont analysés, cernés et combattus les conflits de toutes sortes : le tribalisme, le racisme, les égoïsmes et les cloisonnements de nos sociétés, en y apprenant qu'aimer et servir Dieu est inséparable de l'amour et du service du prochain. »

Il faut évidemment revenir à ces perspectives.

Les groupes Justice et Paix

Les épiscopats africains ont déjà plusieurs fois déclaré que dans cette perspective les groupes *Justice et Paix* sont nécessaires. Ce sont des groupes spécialisés qui soutiennent les communautés et les éclairent dans leur effort d'éducation à l'engagement social. Le Synode de 1994 avait souhaité dans sa proposition 46 que les Conférences épiscopales instituent des commissions *Justice et Paix* à divers niveaux, y compris le niveau paroissial. Ces commissions devaient rappeler aux communautés, en particulier aux C.E.B. leurs responsabilités pour la promotion des droits humains. Ce n'est plus le temps de redire qu'il faut des groupes *Justice et Paix*, le temps est venu d'un effort d'évaluation critique de ces commissions pour s'assurer qu'elles remplissent effectivement leur rôle et pour leur donner une nouvelle impulsion.

Priorité à une certaine lecture des Écritures

Ceci implique essentiellement que les communautés s'adonnent à une lecture assidue et contextualisée des Écritures, méditant les enseignements et les comportements du Christ et les confrontant aux réalités vécues quotidiennement. A propos de contextualisation des Écritures dans les petits groupes, je rappelle le Colloque tenu à Louvain-la-Neuve en 2005. Organisé par *Omnes Gentes*, il portait sur « Lire la Bible » et a fourni une excellente réflexion. *Lumen Vitae* aussi, en 2006, apporta des éléments très intéressants de réflexion sur le thème « Bible et Liturgie en Afrique »[3].

L'avenir des communautés ne dépend pas tant de la place prépondérante qu'y occupe l'Eucharistie que de l'importance qu'on y accordera à une lecture engagée en clé de libération de la Parole de Dieu. Une liturgie africaine inculturée ne peut se baser que sur une lecture contextualisée de la Bible, puisqu'elle est la célébration des efforts de tout un peuple pour sa libération. Dans le domaine de la lecture des Écritures l'Église d'Afrique joue une bonne partie de son avenir. Le chapitre des *Lineamenta* sur « les ressources spirituelles » doit être profondément corrigé en ce sens.

Prolonger la réflexion des Églises africaines

C'est des déclarations épiscopales au synode de 1994 et d'autres documents du SCEAM et des Conférences nationales qu'il faut partir, pour évaluer et relancer l'action. Les pas en avant

[2] Il parle des C.E.B. ou peu importe le nom qu'on leur donne.

[3] Voir *Bible et liturgie en Afrique. Colloque de Omnes gentes (2006)* = Revue de l'Université catholique de l'Ouest 31 (2007). Voir aussi l'article de J. C. MOROUBA ci-après dans cet ouvrage.

du synode se feront à partir de ce que les épiscopats africains ont déjà établi. En particulier, il faut recommencer à s'occuper avec soin des nouveaux ministères laïcs[4]. Les *Lineamenta* semblent ne pas connaître la pensée des Églises africaines, se contentant de répéter ce que les derniers papes ont dit. Il nous appartient de rectifier le tir.

Pour conclure

Une condition essentielle pour réaliser des progrès substantiels et durables dans les domaines abordés par le Synode est qu'on s'engage résolument vers une réelle décentralisation de l'Église et le droit des Églises régionales de se gérer selon des normes particulières[5]. Je me réjouis aussi que nous soyons tous persuadés que de profonds changements dans la formation à tous les niveaux sont indispensables. Le Synode devra ouvrir des pistes pour une formation à partir du vécu, en perspective biblique, incluant tous les aspects de l'existence humaine et chrétienne, réalisée avec des méthodes actives, et par exemple selon le schéma *Voir, Juger, Agir*.

La tâche est grande, mais elle est véritablement exaltante, faisant appel à beaucoup de sens de responsabilités dans l'audacieuse créativité des prophètes.

[4] Lire par exemple à ce sujet F. LOBINGER, *Qui ordonner ? Vers une nouvelle figure de prêtre*s, Bruxelles, Lumen Vitae, 2008 (Pédagogie pastorale 6).

[5] Voir l'article d'I. NDONGALA ci-après dans ce recueil.

Un synode continental à l'épreuve de l'ecclésiologie

Ignace NDONGALA MADUKU[1]

Le 6 janvier 1989, lorsqu'il annonçait l'assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques, le pape Jean-Paul II assignait comme objectif au synode : « Favoriser une solidarité pastorale organique dans le territoire africain et dans les îles adjacentes »[2]. L'expression méritait une minutieuse étude. Elle n'a pas manqué de susciter de grandes espérances. La marche ensemble préconisée pour les Églises d'Afrique remettait à neuf la route. En effet, l'on espérait que la mission d'information et de conseil du pape, allait susciter une collaboration entre les Églises d'Afrique et de Madagascar. Un tel programme, dirions-nous, nécessitait une traduction institutionnelle adéquate qui mette la synodalité régionale au service de l'édification de l'Église famille de Dieu en Afrique.

Nous proposons dans les lignes qui suivent de développer l'exigence de la solidarité pastorale organique. Le cheminement que nous allons suivre est autant simple que modeste : un regard sur le premier synode africain nous amènera à évoquer quelques dysfonctionnements du synode continental ; cette mise en perspective du premier synode africain nous permettra d'éclairer le substrat ecclésiologique des synodes continentaux, nous tenterons ensuite de dire comment la traduction institutionnelle de la solidarité pastorale organique requiert une nouvelle configuration ecclésiale de l'Église latine.

1. Un synode pour promouvoir la solidarité pastorale organique

La première assemblée du synode africain a été pour les Églises d'Afrique un moment intense de vie synodale, une célébration de la fraternité chrétienne d'une Église famille de Dieu. Cette pratique de dialogue, d'écoute réciproque et de discernement a eu lieu au moment où le paysage de l'Afrique faisait surgir des interrogations et enjeux nouveaux : présidence des conférences nationales par des évêques, déconfiture des dictatures africaines, extension du sida, échec du développement socio-politique et économique, guerre civile en Angola, guerre fractionnelle au Libéria, en Somalie, en Sierra Leone, persécution des chrétiens au Sud Soudan, conflits ethniques et tribaux au Ruanda et Burundi, sécession feutrée au Congo Kinshasa et au Congo Brazzaville. A cet égard, le thème de l'évangélisation se prêtait bien à l'annonce de la Bonne Nouvelle pour un continent saturé de mauvaises nouvelles[3].

Le synode africain à l'œuvre

Grâce à un long processus de préparation des différentes Églises locales, et donc à l'implication des laïcs et des prêtres, les consultations et réponses au questionnement rigoureux des *Lineamenta* ont ouvert des perspectives neuves relatives aux cinq thèmes impliqués par l'évangélisation de l'Afrique. Les orientations du travail synodal comprenaient en annexe quatre-vingt et une questions qui gravitaient autour de la proclamation de la Bonne Nouvelle, l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix, les moyens de communication sociale. Les mêmes thèmes étaient omniprésents dans l'analyse et la synthèse des réponses

[1] Professeur à l'Institut de catéchèse et de pastorale Lumen Vitae. Collaborateur scientifique à l'Université catholique de Louvain et membre du Centre Vincent Lebbe. Courriel : ignacendongala@yahoo.fr

[2] Angelus (6 janvier 1989), dans *Documentation catholique* vol. 86 (1989) p. 203.

[3] Le Rapporteur général du synode africain, le cardinal H. THIANDOUM s'exprime en ces termes : « Dans un continent saturé de mauvaises nouvelles, comment le message chrétien est-il "Bonne Nouvelle" pour notre peuple ? Au milieu d'un désespoir qui envahit tout, où sont l'espérance et l'optimisme qu'apporte l'Évangile ? ». Voir M. CHEZA (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 29.

aux *Lineamenta* (*Instrumentum laboris*). Des échanges et discussions des Pères synodaux émanèrent le Message final du synode des évêques d'Afrique[4] ainsi que soixante-quatre propositions. L'appropriation positive des propositions des évêques africains et donc de leurs travaux par le pape Jean-Paul II a donné l'exhortation postsynodale *Ecclesia in Africa*. Le synode célébré, plusieurs Églises locales se sont engagées dans un long et fructueux processus de réception. Un signe plus révélateur, dans le sens d'une réception créative du synode africain est fourni par l'adoption de l'image ecclésiologique de l'Église famille de Dieu par les Églises d'Afrique.

On peut donc dire que le synode a été un moment important de communion des sentiments des évêques entre eux et avec le successeur de Pierre (collégialité affective). A-t-il été aussi un moment de convergence dans la responsabilité pastorale (collégialité effective) ? Les réponses abondent en nuances. En dépit de l'intérêt certain de cette concertation de l'épiscopat africain *cum et sub* le successeur de Pierre, les réponses charrient de grandes déceptions et même des craintes. Elles nous permettent cependant de dégager quelques enseignements qui touchent au fonctionnement du synode continental.

Nous rendons hommage tout d'abord au Pape Jean-Paul II qui, à juste titre, a repris dans *Ecclesia in Africa* une bonne partie des soixante-quatre propositions des évêques africains[5]. A ce propos, il est intéressant de mettre en regard les propositions des évêques africains et les différents numéros d'*Ecclesia in Africa* qui s'y rapportent. Bien entendu, pour certaines propositions, l'exhortation postsynodale propose une bien meilleure présentation. Voyons – pour nous limiter à un exemple – le numéro 63 qui reprend la proposition 8. A la lecture de l'exhortation postsynodale, il est frappant de voir comment le pape Jean-Paul II insiste sur le travail d'approfondissement du patrimoine biblique et traditionnel que le dernier concile a présenté dans *Lumen gentium*. Plus explicite dans l'énumération d'autres images ecclésiologiques que la proposition 8, le numéro 63 d'*Ecclesia in Africa* ajoute une catégorie théologique d'une grande importance structurelle : celle de l'Église sacrement. Ce qui donne à ce numéro plus de densité. Le pape en reste, certes, à de simples indications. Le numéro 63 ouvre néanmoins des perspectives ecclésiologiques intéressantes pour la poursuite de la réflexion.

En revanche, on doit relever que la manière dont certaines orientations sont reprises par l'exhortation postsynodale ne reflète pas l'esprit des propositions. Le libellé synthétique du numéro 64 d'*Ecclesia in Africa,* par exemple, s'articule autour des domaines d'application de l'inculturation. Il se limite à la proposition 34 et ne dit aucun mot des propositions 35, 36 et 37. Or, ces trois dernières propositions ouvrent des perspectives extensives d'une grande actualité pratique[6]. *Ecclesia in Africa* se contente d'évoquer les autres domaines d'application pratique de l'inculturation – en l'occurrence le mariage, le culte des ancêtres et le monde des esprits – plus qu'elle ne les traite. Qu'on songe aussi à d'autres suggestions importantes qui avaient été valorisées dans le rapport *postdiscepationem* : par exemple, la mise en place des structures ecclésiales pour construire l'Église comme famille et une communauté, avec de nouveaux ministères, (n° 21 et 22) ; ou encore l'institution des ministères pour les femmes (proposition 48). Que ces propositions aient été formulées en toute liberté et responsabilité ne laisse aucun doute. Qu'elles n'aient pas été reprises dans toute leur teneur, voilà qui nous

[4] CHEZA (note 3) p. 218-238.

[5] On dénombre quinze propositions qui ne sont pas reprises par *Ecclesia in Africa* :2, 7, 11, 17, 19, 39, 43, 44, 44, 46, 50, 55, 59, 62, 63 et 64.

[6] Le choix d'*Ecclesia in Africa* nous semble partisan et simplificateur. Il fait peu droit aux recommandations de la proposition 34 et ne tient pas compte des questions pastorales soulevées par le mariage, le culte des ancêtres et le monde des esprits, questions évoquées respectivement par les numéros 35, 36 et 37.

laisse vigoureusement interrogateur[7]. Il faut en dire autant de l'étonnante omission de la proposition 39 relative au dialogue[8] ainsi que du raccourci du numéro 59 d'*Ecclesia in Africa* dont la construction sommaire s'éloigne de la proposition 29 et gomme soigneusement la confiance et la liberté requises par les Églises locales pour mener à bien la tâche de l'inculturation.

Cela dit, nous ne pouvons passer sous silence la liberté relative avec laquelle les évêques africains se sont exprimés. Nous savons de bonne source que l'influence de la curie romaine sur les travaux du synode n'était pas toujours encourageante[9]. De nombreux théologiens ont noté l'audace de la *relatio* du cardinal Thiandoum, archevêque de Dakar (Sénégal), lorsque parlant du rite zaïrois, il avait évoqué l'émergence de nouveaux rites africains : « L'émergence de tels rites, dit-il, est un droit et pas une concession »[10]. Dans la même ligne, on s'est réjoui de l'évocation de la possibilité d'un droit canonique pour l'Église d'Afrique. Dans la *relatio postdisceptationem*, les propos de l'archevêque de Dakar n'ont plus la même audace. La possibilité d'un « rite africain » et le souhait de la promulgation d'un code de droit canonique pour l'Église d'Afrique ne sont mentionnés que sous forme d'une question ouverte. Audace des évêques africains certes, mais non témérité ; or, ces deux requêtes ainsi que celles relatives aux structures ecclésiales pour construire l'Église comme famille et une communauté, avec de nouveaux ministères appropriés ne seront pas reprises dans les propositions. Ce qui a fait dire à d'aucuns que l'initiative de la réflexion était sous le contrôle de la fidélité, de la vigilance et de la discrétion de la curie. On n'est pas surpris, dès lors, que beaucoup aient stigmatisé le silence du synode sur les requêtes les plus vives et les plus actuelles des Églises d'Afrique concernant le mariage coutumier, le célibat des prêtres, l'engagement politique des Églises, les sectes, la démographie, les églises indépendantes… Bon nombre de ces requêtes concernaient des problèmes de foi ou de discipline qui dépassent le cadre d'un diocèse. Devait-on les considérer comme exclues de la discussion synodale ? Rien n'est moins sûr.

Nous regrettons aussi le peu de temps accordé aux Pères synodaux. S'il est permis de saluer la concision de ces derniers, on ne peut que déplorer le peu de temps dont ils disposaient : huit minutes pour chaque intervention et quatre semaines pour épuiser cinq thèmes, cela semble trop court. Le crachoir était vite fermé. C'est peu dire qu'on était loin de la palabre à l'africaine. Et dire que le secrétariat du synode devait par la suite, en quelques pages et en un temps record, rassembler les interventions, propositions ou amendements. A cela, il convient d'ajouter deux autres considérations. Nous sommes enclins à dénoncer la prépondérance des sources romaines, le peu de place fait au magistère africain et aux compétences théologiques africaines[11]. Comme l'a établi René Luneau, les théologiens et

[7] Le numéro 121 d'*Ecclesia in Africa* en reste à l'affirmation de l'opportunité pour les femmes ayant reçu une formation adéquate de prendre part, aux niveaux appropriés, à l'activité apostolique de l'Église, là où la proposition 48 invite l'Église à établir des ministères pour les femmes et à intensifier ses efforts pour favoriser leur formation. Le mouvement qui porte cette proposition s'éloigne de toute subordination ou minorisation des femmes.

[8] La proposition 39 s'étend sur le dialogue entre les Églises particulières et le Saint-Siège, entre les Églises particulières du continent et celles des autres continents. Elle mentionne aussi le dialogue dans l'Église particulière ainsi que celui entre les divers rites à l'intérieur de l'Église. Elle en appelle à l'application du principe de subsidiarité.

[9] J. HEIJKE, The African Bishop'Synod of 1994, dans *Exchange* [Leyde] 25 (1996) p. 136-162, cité par R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997 (Chrétiens en liberté. Questions disputées) p. 16.

[10] Cf. CHEZA (note 3) p. 39.

[11] D'après M. CHEZA, « sur 297 références non bibliques, 133 renvoient à un document du synode : 88 aux Propositions et 20 au Message final », cf. CHEZA (note 3) p. 380. Selon R. Luneau, sur 196 citations des *Lineamenta*, on dénombre seulement cinq renvois au magistère africain. Voir LUNEAU (note 9) p. 213.

experts africains en démographie, stratégie géopolitique, sociologie, bioéthique, ont été superbement ignorés.

De quelques limites, insuffisances et excès

Ce que nous venons de dire nous permet d'émettre quelques réserves sur la méthodologie synodale et sa procédure très institutionnalisée. La méthodologie synodale fait du synode continental un lieu de subordination au magistère pontifical plutôt qu'un lieu sacramentel de communion. On remarquera, après d'autres, que la procédure du synode continental fait infléchir les échanges et les propositions des évêques vers des perspectives de l'enseignement du pape. Elle fait prévaloir le point de vue romain sur le témoignage de foi des pasteurs des Églises locales. Nous nous rangeons ici à l'opinion de M. Cheza : « L'institution synodale relève davantage de la primauté pontificale que de la collégialité épiscopale »[12]. En effet, essentiellement conçu comme un conseil du pape, le synode africain a été une caisse de résonance du magistère pontifical. Car en dernier lieu, c'est le pape qui a décidé en toute liberté de ce qui pouvait être retenu des échanges et propositions des évêques. Dès lors, n'est-il pas inévitable que l'exhortation postsynodale paraisse pour d'aucuns comme une réécriture sélective, orientée, des soixante-quatre propositions que l'assemblée synodale avait présentées au pape ?

La question se pose alors : quelle est la portée de la voix des évêques, représentants des Églises locales, témoins qualifiés de la foi de leurs Églises et de l'Église du Christ ? Dans la perspective actuelle de l'Église catholique, et notamment du point de vue de son gouvernement, on peut dire que le synode africain a été plus un lieu de collégialité affective qu'effective, au sens d'une coresponsabilité. On répondra, certes, que le synode continental n'est qu'un conseil, un organe d'information pour le pape et non un organe de décision ecclésiale. Il apparaît que l'opinion pontificale se présente comme la mieux assurée de la vérité. Bien plus, assurée dans la vérité, elle seule trouve des réponses certaines et définitives aux questions qui se font jour dans le peuple de Dieu qui séjourne en Afrique. A ce titre, elle obture les réponses que les évêques africains, sous la mouvance de l'Esprit Saint, pensent avoir trouvées. On ne sera pas surpris dès lors qu'elle dirime tout débat sur des convictions différentes de celles du pape ou de la curie. Ce qui prime ici est la vérité de l'autorité plutôt que l'autorité de la vérité. Les dynamismes de la communion et de la communication se raidissent dans une politique de fermeture en l'endroit des requêtes et propositions des Églises d'Afrique.

On est en droit de se demander si le fonctionnement du synode continental ne finit pas par émousser davantage la communion entre les Églises et la collaboration entre les évêques et le souverain pontife. En définitive, la question de l'autorité réelle du synode continental reste posée.

Nous sommes ici au cœur d'une interrogation fondamentale de nature ecclésiologique qui touche au rapport entre l'Église entière et les Églises locales. De la rupture de l'équilibre ecclésiologique et canonique entre les deux institutions ecclésiales naît une conception hiérarchique de l'Église sur fond d'une herméneutique juridique qui entraîne une orthodoxie conceptuelle, abstraite. Sur fond de ce qui précède, il convient de développer le statut théologique du synode continental. C'est ce statut qui, peut-être pour une part, éclaire ou relativise les dysfonctionnements constatés.

2. Substrat ecclésiologique des synodes continentaux

Nous ne prendrons en compte, dans cette rapide esquisse, que des données majeures pour une meilleure intelligence des synodes continentaux. Nous ne nous arrêterons donc pas sur

[12] CHEZA (note 3) p. 380.

des aspects aussi importants que le développement historique et doctrinal des synodes ainsi que les aspects juridiques des synodes.

Le synode des évêques, une mise en œuvre de Vatican II

Institué le 15 septembre 1965 au début de la 125e Congrégation générale du dernier concile par le *motu proprio Apostolica Sollicitudo* du pape Paul VI, le synode des évêques est une expression de la collégialité épiscopale[13]. Il exprime la solidarité, la coresponsabilité plus solidaire des évêques avec le pape. En effet, le synode des évêques entend renforcer les liens et la collaboration entre le Souverain Pontife et les évêques du monde entier. Il cherche à transmettre les informations directes et exactes sur les problèmes et les situations de grande importance pour la vie et l'action de l'Église dans le monde. De cette manière, il vise à harmoniser les opinions en ce qui concerne les points essentiels de la doctrine et les moyens d'action dans la vie de l'Église. Placé sous l'autorité directe du pape, il se veut un espace de liberté qui détermine la réception du concile Vatican II. Jean-Paul II souligne qu'il « est une expression privilégiée de la collégialité épiscopale, par laquelle les pasteurs des diocèses partagent avec l'évêque de Rome la sollicitude pour toutes les Églises »[14].

Né du dernier concile, le synode des évêques est porté par la vision ecclésiologique de Vatican II. Il en porte aussi les limites institutionnelles. La redécouverte à Vatican II de la collégialité et de l'ecclésiologie de communion avec son insistance sur la catholicité des Églises locales s'inscrivait dans la ligne de la revalorisation de l'épiscopat. L'amorce de la décentralisation romaine ainsi entreprise, avec sa pointe de réduction du poids de la curie, a revitalisé les conférences épiscopales. Il s'en est suivi une reprise de responsabilité de la part des Églises locales, un renforcement de la communion entre les Églises, et un essor de la collaboration entre les évêques. Le dynamisme des conférences épiscopales a abouti à des fédérations continentales de ces conférences, à des prises de position sur des questions disciplinaires, à un enseignement moral et même à une nouvelle forme d'exercice de la collégialité : la réunion triennale du synode des évêques et, sous le pontificat du pape Jean-Paul II, les assemblées spéciales par continents ou régions.

Acquis et lacunes du synode continental

Le synode continental fait partie des synodes spéciaux. Comme les autres synodes, c'est une assemblée consultative convoquée par le pape sur une question spécifique intéressant des zones géographiques bien déterminées ou un continent[15]. C'est le pape qui en fixe le lieu et ratifie le choix de ses membres. Parmi ceux-ci, on compte une forte représentation de la curie. Nous pouvons dire que c'est une forme de participation des évêques d'un continent à la sollicitude du pape pour l'Église universelle. Ainsi compris, le synode continental reste un conseil d'évêques immédiatement soumis au pouvoir primatial. Comme tel, il entend promouvoir une grande unanimité au sein du collège épiscopal en réalisant la communication, la communion et les relations fraternelles entre le pape et les évêques.

De façon générale, on observe que les limites du dernier concile déteignent sur la vitalité des Églises locales et le dynamisme du synode continental. Précisons : le point de départ du

[13] PAUL VI, Motu proprio *Apostolica Sollicitudo* [15 septembre 1965], dans *Acta apostolica Sedes* 57 (1965) p. 775-780.

[14] JEAN-PAUL II, Discours au Conseil général du synode, 23 février 1980 dans *Documentation catholique* 1782 (1980) p. 255. Cf. ID., Discours aux cardinaux et à la Curie romaine, 20 décembre 1990 dans *Documentation catholique* 2021 (1990) p. 104.

[15] D'après le *motu proprio « Apostolica Sollicitudo »,* dans certains cas, le pape peut accorder un pouvoir délibératif au synode des évêques. Il lui appartient encore en dernier de ratifier les décisions prises par l'assemblée. Le Code de 1983 en son canon 343 insiste sur le caractère vraiment occasionnel de ce vote délibératif.

dernier concile est l'ecclésiologie de l'Église universelle *congregatio omnium fidelium*. Il entraîne la fixation sur l'horizon de l'Église entière et sur le binôme collégialité-primauté. Il y a longtemps que des théologiens comme H. Legrand, B. Sesboüé et bien d'autres ont montré comment ce point de départ éclipse les Églises locales et privilégie la communion des responsables hiérarchiques au détriment du regroupement de leurs Églises. Ce qui entraîne une faible articulation du collège des évêques à la communion des Églises, et même une scission entre le collège des évêques et la communion des Églises. Cette manière d'occulter les rapports structurels existant entre les Églises locales et l'Église entière a conduit à la surévaluation de l'autorité formelle, quasi juridique, du collège épiscopal avec comme corollaire, l'autonomisation de sa tête et des évêques pris isolément. Il a abouti à des élaborations concernant la priorité ontologique et chronologique de l'Église entière sur les Églises locales. Cette orientation est clairement attestée par la Commission Théologique Internationale[16] et par le *motu proprio Apostolos Suos*[17].

La chose est d'importance. On ne peut pas davantage nier l'intérêt d'une saine articulation entre les Églises locales et l'Église entière que d'en vérifier la pertinence : une articulation déficiente soumet le synode des évêques en tout à l'initiative du Pape. Comme illustré plus haut, le synode continental reste phagocyté par l'influence de la curie. Qui plus est, il ne produit plus de documents, ses conclusions étant remises au pape à qui revient la charge de publier une « exhortation postsynodale ». Une étude de H. Legrand, dont nous nous inspirons dans ces pages, stigmatise une révision, à la baisse, du statut canonique des conférences épiscopales ainsi que la volonté de re-instaurer la centralité de l'Église romaine[18]. D'éminents évêques n'ont pas manqué de dénoncer la subordination des Églises locales ainsi que l'aliénation de leur responsabilité propre[19]. Leurs élaborations mettent en lumière comment, dans la perspective de la communion hiérarchique, la communion ecclésiale est ramenée exclusivement au lien avec le Souverain Pontife. A quoi il faut ajouter que les formes d'expression de la collégialité voient leurs prérogatives contestées au profit des directives des organes de la curie. Il va sans dire que ces organes qui disposent désormais de plus d'autonomie s'insinuent entre le pape et le collège des évêques, s'arrogeant de fait toutes les fonctions du collège.

Pour beaucoup de théologiens, il s'agit là d'une conséquence de la scission entre la *communio episcoporum* et la *communio ecclesiarum*. A leur avis, cette scission conforte le pouvoir d'un seul qui se trouve sans obligation canonique d'agir avec tous. Elle fait des évêques des simples relais de l'enseignement du Saint-Siège. Il importe d'observer à ce sujet que l'Instruction sur les synodes diocésains enseigne que les évêques sont conviés à s'abstenir en matière disciplinaire de tout témoignage, de toute suggestion, thèse ou position qui ne concorde pas avec la doctrine de l'Église ou du magistère pontifical[20]. Bien plus, le magistère reconnu aux conférences épiscopales par le Code de 1983 en son canon 753 est aujourd'hui

[16] COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *L'unique Église du Christ*, Paris, Cerf, 1985.

[17] JEAN-PAUL II, *Apostolos suos*, 21 mai 1998, dans *Documentation catholique* 2188 (1998) p. 751-759.

[18] L'élaboration de ce point doit beaucoup à H. LEGRAND, Les évêques, les Églises locales et l'Église entière, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 85 (2001) p. 461-509 ; ID., L'Église locale, Églises régionales et Église entière, dans M. DENEKEN (éd.), *L'Église à venir. Mélanges offerts à J. Hoffmann*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, p. 277-308.

[19] Nous nous permettons de renvoyer à J. QUINN, Réflexion sur la papauté, dans *Documentation catholique* 2147 (1996) p. 930-943 ; J. O'CONNOR, Réflexions sur le gouvernement de l'Église, dans *Documentation catholique* 2151 (1997) p. 38-44 ; F. KÖNIG, Zentralismus und Kollegialität, dans *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849-1999*, Wien, Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz**,** 1999, p. 238-246.

[20] CONGRÉGATIONS POUR LES ÉVÊQUES ET POUR L'ÉVANGÉLISATION DES PEUPLES, *Instruction sur les synodes diocésains* (1997).

l'objet d'un conseil subordonné au magistère authentique des évêques, il doit désormais obéir à la loi de l'unanimité et être subordonné à la *recognitio* romaine[21].

Les retombées de ces dispositions sur le synode continental sont claires : Rome intervient en instance suprême même pour les questions qui ne sont pas fondamentales, et de ce fait, elle aliène la responsabilité des Églises locales, y compris en ce qui concerne le *proprium* de ces Églises. On voit donc ici que la prévalence de l'autorité d'un seul sur fond de dirigisme, d'un centralisme doctrinal, disciplinaire et pastoral, court le risque de réduire l'unité chrétienne à l'uniformité, le consensus ecclésial à l'assentiment aux décrets qui rejoignent difficilement la vie concrète et historique des Églises locales. Il ne fait pas de doute selon nous que, faute d'une traduction institutionnelle adéquate, la solidarité pastorale organique est plus souhaitée que réalisée.

3. La synodalité régionale, un ferment de la solidarité pastorale organique

Parler de la solidarité pastorale organique dans le territoire africain et dans les îles adjacentes, comme le fait le pape Jean-Paul II, requiert de s'interroger sur le contenu précis que le pape Jean-Paul II a voulu donner à l'objectif assigné au synode africain. Une chose est certaine : la solidarité pastorale organique devrait marquer une relance effective de l'œuvre évangélisatrice[22]. A la lecture des numéros 131 à 135 d'*Ecclesia in Africa*, nous pouvons dire que le pape envisageait une solidarité pastorale et le partage des ressources. Ce n'est donc pas forcer la pensée du pape que de retenir comme axes de la solidarité pastorale organique le souci de toutes les Églises, l'envoi des prêtres en mission et l'aide financière réciproque. Restait à réfléchir à l'inscription institutionnelle de ces axes dans le fonctionnement repérable. Or, il ne semble pas que le synode africain ait suffisamment envisagé cette inscription dans la réalité, si tant est qu'il l'ait fait.

Promouvoir la solidarité pastorale organique sur une base régionale

Nous apprécions beaucoup certaines prises de positions de l'épiscopat africain en ce qu'elles ont envisagé la solidarité pastorale organique au niveau régional. Rappelons pour mémoire quelques suggestions : la constitution par régions et aires culturelles des rites pour exprimer la foi inculturée par A. Wouking, évêque de Bafoussam (Cameroun)[23], l'idée d'une configuration ecclésiale par aire culturelle par A. Titianma Sanon, évêque de Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)[24], l'interdépendance entre les Églises et la solidarité matérielle par P. Zoungrana, archevêque de Ouagadougou (Burkina Faso)[25]. On cherchera en vain les deux premières suggestions dans *Ecclesia in Africa*.

Les développements précédents l'ont montré : plus d'une dizaine d'années après le premier synode africain, il convient dans la perspective ouverte par le pape Jean-Paul II de réfléchir sur des structures qui donnent plus de place à la solidarité pastorale organique. Il faut le dire, focaliser l'attention sur les relations entre les évêques sans créer les conditions de la synodalité des Églises, c'est confiner l'élargissement de l'élément synodal dans les structures bureaucratiques, basées essentiellement sur les évêques.

---

[21] Sur la *recognitio*, lire J. MANZANARES, Sulla 'reservatio papalis' e la 'recognitio'. Considerazioni e proposte, dans H. LEGRAND [e. a.], *Chiese locali e cattolicità. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1994, p. 253-277.

[22] JEAN-PAUL II, Discours au Cap Vert, dans O. KATSHIOKO KAPITA – J. L. KATSHIOKO (ed.), *La pertinence du Christianisme africain de Jean-Paul II. Les discours de Jean-Paul II en Afrique (1980-1998)*, Maffe, Ed. Ensemble, 1999, p. 405.

[23] Voir CHEZA (note 3) p. 165.

[24] Ibid. p. 138.

[25] Ibid. p. 169.

Bien entendu, en disant cela, nous ne dénions pas à l'instance administrative d'action conjointe des évêques ses prérogatives. Le point essentiel est de mettre cette instance au service de la communion des Églises, afin de reconnaître à ces dernières des responsabilités institutionnelles et canoniques. Il est permis de penser qu'en prenant en compte la diversité régionale, culturelle et géographique – diversité qu'elle mettrait au service de l'unité – cette instance rendrait concrète la plénitude de la catholicité de l'Église. Ce qui donnerait une consistance propre aux Églises locales.

Intensifier cette consistance propre dans le cadre de la catholicité de l'Église requiert le regroupement régional des Églises. Cela noté, on constatera avec K. Schatz que l'unité de l'Église comporte des échelons. Une meilleure connaissance de l'histoire de l'Église ancienne montre que l'unité n'implique pas qu'on passe directement des différentes communautés épiscopales à l'évêque de Rome. Comme K. Schatz le met en évidence, « elle (l'unité) conduit d'abord aux conciles régionaux et aux provinces ecclésiastiques, puis aux "Églises principales" et plus tard aux patriarcats »[26]. A grand trait, on peut soutenir que la solidarité pastorale organique étant l'âme même de la synodalité, les ressources théologiques de la solidarité pastorale organique devront s'ordonner autour de la *communio ecclesiarum*.

Et les conférences épiscopales régionales ?

L'objection qu'on ne manquera pas de faire est qu'il existe déjà des conférences épiscopales régionales qui essaient d'assurer une visibilité à la synodalité. Et on fera même valoir que le Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) travaille à la promotion et à la consolidation de la collaboration entre les conférences épiscopales d'Afrique. Pour répondre à cette objection, il faut insister sur un point à nos yeux décisif : l'exercice différencié de la collégialité ne pourrait se limiter à ces structures bureaucratiques basées essentiellement sur les évêques. Qui plus est, le SCEAM qui n'est qu'un simple symposium est appelé à revoir son statut. Que les conférences épiscopales régionales concourent à renforcer la collégialité affective nous semble plus que probable. La limitation de leur compétence en matière doctrinale et juridique honore difficilement la consistance propre des Églises locales. Dès lors, évoquer ces conférences épiscopales sans poser au plan institutionnel la question de la configuration structurelle actuelle de l'Église catholique, c'est – à l'évidence – laisser entière la question de la consistance propre des Églises locales. Eluder cette question des structures, c'est rendre illusoire la solidarité pastorale organique et la collégialité effective.

Une proposition pour l'avenir

Parlant de la Curie romaine, des synodes des évêques et des conférences épiscopales, le pape Jean-Paul II reconnaissait :

> « Il reste certain beaucoup à faire pour exprimer au mieux les potentialités de ces instruments de la communion, particulièrement nécessaires aujourd'hui où il est indispensable de répondre avec rapidité et efficacité aux problèmes que l'Église doit affronter au milieu des changements si rapides de notre temps ».[27]

Cette judicieuse observation du pape s'applique bien au synode continental. Nous partageons l'idée de G. Alberigo, qu' « il serait absurde que la communion ecclésiale

[26] K. SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 259.

[27] JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Novo millenio ineunte* (6 janvier 2001) n° 44.

emprisonne le dynamisme, suscité par l'esprit, dans des structures rigides et automatiques, justifiées une fois pour toutes »[28].

Nous pensons également qu'on peut soutenir que la forme canonique donnée au synode continental n'est pas unique ni irréformable. Sa procédure n'est pas acquise une fois pour toutes *ne varietur*. Elle mérite d'être repensée dans la ligne de l'ecclésiologie de communion afin de dépasser sa perspective verticale et pyramidale.

En disant cela, nous voulons suggérer de renoncer à toute approche de la collégialité qui perpétue la figure centralisée de l'Église catholique. Face à la résurgence de la régression dans la vie synodale s'impose la nécessité de privilégier les aires culturelles spécifiques dans le sens d'une structuration régionale de l'Église catholique[29]. L'enjeu de la régionalisation de l'Église est de donner aux Églises locales une consistance propre, en leur accordant la possibilité de s'exprimer dans leur espace culturel. Dans cette perspective, il est possible d'élargir le champ des modèles institutionnels en s'inspirant, d'une part, du modèle de la *communio ecclesiarum* dont il convient de respecter la souplesse et l'adaptabilité ; d'autre part, il est bon de tenir compte des exigences de l'œcuménisme.

Il importe de servir la catholicité en accordant une place aux Églises régionales. On a quelques raisons de faire de la *communio ecclesiarum* le cadre de compréhension de la collégialité pour une reconnaissance théologique et canonique des Églises régionales. Cette perspective – dont nous ne surestimons pas la nouveauté – offre la possibilité de promouvoir la collégialité régionale. Des théologiens soulignent la nécessité des « instances intermédiaires »[30]. En paraphrasant B. Sesboüé, nous pensons comme lui que ces instances « peuvent être les partenaires d'une concertation approfondie avec Rome sur les grands problèmes de notre temps »[31]. Il est devenu aujourd'hui indispensable, à la lumière des travaux de G. Greshake, d'envisager une instance régionale susceptible d'évangéliser les particularités culturelles et tout particularisme. Avec une telle instance, on donne à la communion une dimension structurelle qui articule mieux la collégialité des évêques à la synodalité des Églises. Cela amène non pas à renforcer le magistère épiscopal exercé par les évêques *intuitu personae* mais plutôt à revaloriser des structures ecclésiales supradiocésaines susceptibles de donner une visibilité à la synodalité des Églises. Des théologiens comme K. Schatz, G. Greshake, H.-J. Pottmeyer, H. Legrand et A. Gomez n'ont aucune peine à montrer la fécondité de cette perspective. Cette dernière se dessine aujourd'hui sur fond d'une nouvelle configuration de l'Église catholique à travers une structure triadique (Église locale – Églises régionales – Église entière).

Au regard de l'évolution institutionnelle que nous préconisons, il paraît suggestif de se demander si le synode continental doit demeurer un synode romain « pour » les Églises d'Afrique selon un modèle non coopératif de l'exercice de l'autorité. Ne devrait-il pas évoluer vers un synode « par » et « avec » les Églises d'Afrique ? A l'évidence, cette question nous amène à faire quelque *propositio de iure condendo*. Serait-il excessif, à la suite de F.

[28] G. ALBERIGO, Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome", dans ID. (éd.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du colloque international de Bologne – 1980*, Paris, Beauchesne, 1981, p. 283.

[29] Dans la ligne de *Lumen gentium* 23 et *Ad gentes* 22.

[30] Lire G. GRESHAKE, 'Zwischeninstanzen' zwichen Papst und Ortsbischöfen. Notwendige Voraussetzung für die Verwikichung der Kirche als 'communio ecclesiarum', dans H. MÜLLER – H.-J. POTTMEYER (ed.), *Die Bischofskonferenz Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf, Patmos, 1989, p. 88-115 ; H.-J. POTTMEYER, Regionale Teilkirchen und 'Zwicheninstanzen'. Ihre Wiederentdeckung und ihr ekklesiologischer Rang, ibid. p. 168-177.

[31] B. SESBOÜÉ, *Le magistère à l'épreuve*, Paris, DDB, 2001, p. 235.

Diatezulwa[32] de proposer aux Églises d'Afrique des conciles pléniers ou de penser dans la ligne de J.M.R Tillard à un synode délibératif avec un organe collégial exécutif ? [33] Ouvert au débat, se déployant à l'abri de toute influence indue de groupes de pression, un tel synode serait maître de son ordre du jour tout en reconnaissant au pape la liberté de le compléter. En accordant de la sorte au synode continental un pouvoir de décision *cum et sub*, le chef du collège épiscopal restituerait une grande liberté de parole pendant le synode, favorisant ainsi des échanges et des discussions qui déboucheraient sur un consensus synodal dont se ferait écho le texte final. Un tel consensus qui intégrerait bien sûr les prises de parole du pape serait riche des consensus intermédiaires obtenus au niveau régional grâce à l'expertise des laïcs compétents et des chrétiens de la base.

Conclusion

Le premier synode africain a été une convergence du *sentire comune* des fidèles avec la recherche des théologiens et le magistère des évêques africains, en communion avec le magistère du Pape. Au regard de la méthodologie, de la procédure des synodes continentaux et de l'influence de la curie sur les travaux synodaux, une telle mise en perspective de la solidarité pastorale organique entre les Églises d'Afrique a accusé des limites qui appellent d'autres modèles pouvant réguler la communion et la communication entre les Églises. La forte centralisation de l'Église ne réalisera jamais la solidarité pastorale organique tant souhaitée par le pape Jean-Paul II, la méthodologie synodale et sa procédure très institutionnalisée la réalisent partiellement : seule la synodalité régionale peut la promouvoir à coup sûr. Il y a place ici pour la recherche des possibilités de réformes de l'institution synodale qui s'inscrivent dans la ligne de la réception de Vatican II.

[32] On lira avec intérêt l'ouvrage de F. DIATEZULWA-MBUNGU, *Les conciles particuliers dans l'Église latine. Enjeux des canons 439-446 du Code de 1983*, Fribourg, Peter Lang, 2008. Dans sa thèse défendue à l'Université de Fribourg (Suisse), il préconise pour les Églises d'Afrique la célébration des conciles provinciaux et des conciles pléniers. Il voit dans l'autonomie concédée par le législateur à ces organes une possibilité d'honorer la consistance propre des Églises d'Afrique.

[33] J.M.R. TILLARD, Vatican II et l'après concile, dans ALBERIGO, *Églises après Vatican II* (note 28) p. 359.

Promouvoir une socialité de convivialité en Afrique. Une tâche pour l'Église en route vers le synode des évêques pour l'Afrique

Léonard SANTEDI[1]

Parmi les maux qui accablent l'Afrique de nos jours il y a certainement le grave problème des divisions, et des guerres qui déchirent les peuples, met en péril la paix et retarde le développement des nations. Déjà *Ecclesia in Africa* (EIA) l'attestait en ces termes :

> « Il a été remarqué avec raison qu'à l'intérieur des frontières héritées des puissances coloniales la coexistence de groupes ethniques, de traditions, de langues et même de religions différentes rencontrent souvent des difficultés dues à des graves hostilités réciproques. Les oppositions tribales mettent parfois en péril sinon la paix, du moins la poursuite du bien commun de l'ensemble de la société et créent aussi des difficultés pour la vie des Églises et l'accueil des pasteurs d'autres ethnies. C'est pourquoi l'Église en Afrique se sent appelée précisément à réduire ces fractures » (EIA, 49).

Comment travailler effectivement à réduire ces fractures ? Les réflexions que nous proposons ici, se veulent être une contribution à la construction d'une Afrique de la réconciliation, de la justice et de la paix. Notre hypothèse de travail est de tenir et de soutenir que l'émergence d'une socialité de convivialité peut effectivement aider l'Afrique à réduire ces fractures sociales.

Notre parcours se déploiera en trois temps. Nous commencerons par décrire le panorama hélas ! à majeure partie négatif de la vie sociale en Afrique marquée par des conflits armés, des massacres et des déprédations éhontées perpétués dans beaucoup de pays africains par des autochtones et des milices allogènes en partenariat avec les « tireurs des ficelles ». Nous recueillerons ensuite, à partir d'une libre méditation du récit de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine (Jn 4,5-42), les lumières de l'Écriture sainte pour fonder une fraternité authentique. Nous proposerons enfin quelques éléments concrets pour l'avènement d'une socialité de convivialité en Afrique.

Disons en fait que nous allons suivre la méthode dite contextuelle telle qu'elle est pratiquée à l'école de Kinshasa. Cette méthode articule une triple démarche : contextualisation, décontextualisation, récontextualisation. Il s'agit donc de partir du contexte qu'on analyse avec rigueur en mettant à profit les résultats les plus éprouvés des sciences humaines ; ensuite de décontextualiser la question en se situant à un niveau plus radical où le dialogue est engagé avec d'autres contextes ; enfin, de recontextualiser fort des acquis récoltés tant par l'analyse du contexte que par le détour spéculatif.

1. Le contexte socio-politique africain : une zone de turbulence

Nous commencerons par fixer les limites de notre propos. De fait, la diversité des contextes des pays africains impose une limitation. L'expérience de la République démocratique du Congo (par la suite RDC) nous étant familière, elle restera en toile de fond de notre analyse. Malgré cela, cette expérience n'est pas limitative, mais plutôt illustrative de la turbulence que connaissent beaucoup de pays africains.

Un continent saturé de mauvaises nouvelles.

C'est *Ecclesia in Africa* qui fait ce constat. Après avoir remarqué à juste titre que l'Afrique est un immense continent comportant des situations très diversifiées, et qu'on doit se garder

[1] Secrétaire de la conférence épiscopale du Congo Kinshasa, membre de la Commission théologique internationale, il est professeur aux Facultés catholiques de Kinshasa. Courriel : leosantedi@yahoo.fr

de généraliser, autant dans l'évaluation des problèmes que dans la suggestion de solutions, l'Assemblée spéciale eut le regret de constater :

> « Une situation commune est, sans aucun doute, le fait que l'Afrique est saturée de problèmes. Dans presque toutes nos nations, il y a une misère épouvantable, une mauvaise administration des rares ressources disponibles, une instabilité politique et une désorientation sociale. Le résultat est sous nos yeux : misère, guerre, désespoir. Dans un monde contrôlé par les nations riches et puissantes, l'Afrique est pratiquement devenue un appendice sans importance, souvent oublié et négligé par tous » (EIA 40).

Ce diagnostic lucide des Pères synodaux hélas n'est pas encore démenti par les faits. En février 2006 à la veille des élections en RDC, les évêques catholiques dans un message vibrant à la nation affirmaient ceci en ce qui concerne la vie sociale :

> « Après ces 10 années de guerre, la population a atteint un seuil de pauvreté et de misère déshumanisante et insupportable. A cela s'ajoutent les pillages des ressources naturelles, la destruction des infrastructures publiques, les viols, les traumatismes de tout genre, la pandémie du Sida qui, tel un déluge, ravage de vies humaines laissant de nombreux orphelins. Il n'est pas exagéré de dire que le Congo connaît l'une des plus graves crises humanitaires depuis la dernière guerre mondiale. Notre classe politique porte la plupart des grandes responsabilités dans la mauvaise gestion sociale du pays. De la dictature, on est passé à des guerres à répétition, caractérisées par des flagrances énormes dans le cadre du manque de respect de la personne humaine et de sa dignité. Tous ces régimes ont largement contribué à la paupérisation du pays et de son peuple. On ne peut accepter une démocratie à deux vitesses, où il y a d'un côté ceux qui vivent dans l'opulence et de l'autre ceux qui, démunis, doivent se contenter des promesses vaines »[2].

Dans un autre message plus d'un an après, soit en juin 2007 c'est le même diagnostic :

> « Dans tous nos diocèses, sur l'ensemble du territoire national, on observe des faits d'insécurité : vols, viols, tracasseries, enlèvements, taxes et péages excessifs mais sans effets escomptés, arrestations arbitraires, cas répétés de meurtre… Nous condamnons tous ces actes commis par les éléments des forces de l'ordre, les milices et les rebelles étrangers présents sur le territoire national »[3].

La montée de l'ethnicisme

Ce n'est pas tout, une autre réalité qui défie la construction de la paix et de la justice en Afrique est certainement la montée de l'ethnicisme. Le facteur régional par delà les antagonismes ethniques, intervient aussi comme un élément constitutif des revendications armées et des coups d'état. Il s'agit cette fois de conflits d'intérêts propres à chaque groupe suivant leur insertion régionale ou nationale.

Il est vrai que l'ethnie est une réalité sociologique positive. Nous sommes d'accord avec J.-P. Tsala Tsala, que l'explication de la violence en Afrique par l'ethnie seule n'est pas juste[4]. Mais bien souvent, ces violences d'origine diverse instrumentalisent l'ethnie à des fins de conquête de pouvoir. De fait les intérêts stratégico-économico-régionaux non seulement recouvrent, mais aussi se dissimulent derrière des revendications liées à l'appartenance ethnique et nationale. Les conflits et les intolérances interethniques qui en découlent prennent souvent la forme de luttes régionales au sein desquelles l'appartenance territoriale dépasse l'identité ethnique ou tribale.

---

[2] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO [par la suite CENCO], « *Levons-nous et bâtissons* ! » *Pour un Congo nouveau*. Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de la CENCO, 2006, n° 18-20.

[3] CENCO, « *A vin nouveau outre neuve* » (Mc 2, 22). *Ne pas décevoir les attentes de la nation*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de la CENCO, 2007, n° 10.

[4] J.-P. TSALA TSALA, Les causes de l'agressivité en Afrique, dans *Annales de l'Ecole théologique Saint Cyprien* n° 16 (2005) p. 40.

En RDC, c'est ce que l'on a connu avec la sécession Katangaise, la rébellion muleliste et aujourd'hui avec la guerre de l'Est. Une guerre dont la toile de fond est constituée par la hantise de la mainmise sur les richesses minières incommensurables dans la région mais qui instrumentalise l'intolérance entre des ethnies pour lesquelles chacune constitue une menace pour l'autre. Cette violence politisée et exacerbée, a poussé les ethnies antagonistes à se répandre dans la région. L'agressivité n'ayant pas de limite, la RDC s'enfonce ainsi follement dans un processus de culture de la mort et de destruction systématique qui profite à une minorité de locaux ainsi qu'à leurs parrains.

Le phénomène des minorités

Avec les guerres en RDC un nouveau phénomène a vu le jour : le phénomène des minorités. Situation qui a fait couler tant d'encre et de salive, allant jusqu'à engendrer des rebellions armées. Minorité est une variante de l'ethnie.

Déjà à l'époque du Président Mobutu, des frustrations avaient vu le jour en stigmatisant la « régionalisation » pour ne pas dire la « tribalisation » ou la « cotérisation » du pouvoir. Phénomène qui a encore des beaux jours devant soi dès lors que la tendance qui s'observe fait état de la concentration du pouvoir entre les mains des personnes d'un seul coin de la République et le plus souvent les membres de la région du Président de la République. Ce sont eux qui occupent des postes stratégiques et bénéficient des faveurs du pouvoir pour s'octroyer des marchés aux bénéfices plantureux. Le pouvoir demeure encore une affaire d'ethnie si pas tout simplement de famille mettant en danger la vie sociale en créant des frustrations et des revendications de toutes sortes.

On le voit, du point de vue sociopolitique beaucoup de pays africains sont presque devenus le rendez-vous de l'insécurité et de la loi du plus fort. Ils sont devenus comme une vaste jungle sillonnée par des tigres à l'appétit sauvage et infini, des pays où après tant d'années de mégestion, d'incurie, de rapacité, de « vautourisme » et de vampirisme, des gangsters au pouvoir s'intéressant uniquement à leur pouvoir et leurs intérêts partisans laissent les citoyens sans protection civile et donc à la merci des brigands.

Il est vrai que l'Afrique n'est pas seulement saturée de mauvaise nouvelle. L'Afrique est aussi cette Afrique de l'espérance inextinguible des populations qui bravent les pesanteurs de la mort pour construire la vie. L'Afrique est aussi ce continent de l'humain qui face à cette mondialisation qui rime avec la marginalisation qui construit une société de l'avoir où il n'y a plus de place pour l'être, pourrait apporter cette sagesse de l'humain, de l'être avec, aux richesses insoupçonnées pour une humanité de solidarité.

L'Afrique c'est aussi cette terre de la vie qui face à cette culture de la mort que véhicule une certaine nouvelle éthique mondiale peut proposer un chemin de renaissance spirituelle et du respect de toute vie. L'Afrique n'est donc pas vouée à la mort. Son avenir peut être lumineux et limoneux mais c'est à nous de nous engager dans cette mission d'invention d'une Afrique autre face à des folies meurtrières qui la menacent.

Nous voudrions à présent face à cette logique de misère sociale, de clivage ethnique et géopolitique, d'exclusion, voir comment l'étranger – mais l'un de nous par excellence – Jésus de Nazareth, s'y prend pour conforter et transmuter tout à la fois, les identités rivales pour les ouvrir à une fraternité authentique.

2. Fraternité authentique : le dialogue de Jésus avec la samaritaine (Jn 4, 1-42)

Pourquoi ce texte ? Il est vrai que cet épisode peut être lu de diverses manières. Certains insistent sur la révélation de Jésus ou sur le don de l'Esprit de vie, d'autres sur le culte en esprit ou l'universalité du message, d'autres encore sur la mission de la femme. Sans ignorer ces divers aspects, nous insisterons, à la suite de Paulin Poucouta, sur la mission de

réconciliation que suggère la rencontre de Jésus avec la Samaritaine[5]. Jésus montre aux disciples et à tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté, le chemin de retrouvailles véritables.

« *Comment ! Toi qui es juif, tu demandes à boire à moi qui suis une femme samaritaine ?* » (Jn 4,9)

Ce verset par lequel s'ouvre le débat contradictoire de Jésus avec la Samaritaine, près du puits de Jacob, atteste des antagonismes et des fractures entre Juifs et Samaritains. Mais sont-ils, ces antagonismes et fractures, aussi irréductibles qu'on l'affirme ? Dans ce récit de la Samaritaine, les camps sont en tout cas clairement tranchés. L'opposition est clairement et distinctement posée. Mais l'objet qui délimite les camps et opère les départs (au sens de départager) l'est-il aussi ? Oui, à première vue : « Les juifs, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains », à en croire l'incise de l'hagiographe. Est-il vrai que Juifs et Samaritains n'ont pas de relations ? Que oui ! N'ont-ils pas des ancêtres communs ? Ne descendent-ils pas, les uns comme les autres, de l'ancien Royaume d'Israël qui, après la mort de roi Salomon, s'est scindé en royaume de Juda et en celui de Samarie ? Ne se réclament-ils pas, en dépit de leurs rivalités fratricides, du même Patriarche Jacob qui donna à son fils Joseph la terre où se trouve le puits de l'altercation ? Que s'est-il passé ?

De l'avis de P. Poucouta, il s'est passé une grave déchirure après la mort du roi Salomon. Deux royaumes voient le jour. Roboam prend la tête de celui du Sud, et Jéroboam la tête de celui du Nord. Pour que la rupture soit totale et pour empêcher ses habitants de continuer d'aller à Jérusalem, Jéroboam monte ses propres sanctuaires. Béthel et Dan, avec clergé et fêtes.

Après l'exil babylonien, les Samaritains se proposent de reconstruire avec les Juifs le temple de Jérusalem (520–515). Mais ils essuient un refus très net. Les Juifs considèrent les Samaritains comme un peuple impur, idolâtre. Alors, les Samaritains construisent leur propre temple sur le mont Garizim[6].

Par sa rencontre avec la Samaritaine, au bord du puits de Jacob, au-delà des souvenirs séculaires douloureux que ce lieu évoque, Jésus abolit les barrières et trace le chemin de la réconciliation entre Juifs et Samaritains. Il entreprend quelques déplacements pour faire naître à la vie nouvelle, et pour transfigurer les deux sociétés. Nous en retenons deux :

Narcissisme identitaire et exceptionnalité tribale

La manière de procéder de Jésus avec la Samaritaine est riche d'enseignement. Curieuse constatation, d'abord : en dépit de multiples assauts humiliants de son interlocutrice, Jésus ne relève nulle part ni le défi de l'évocation récurrente des Patriarches (Notre père Jacob et ses enfants… ; nos pères ont adoré sur cette montagne…), ni la pointe ironiquement dubitative enchâssée dans le « *serais-tu plus grand que notre père Jacob ?* ». A la stratégie du narcissisme ethnique agressif et de l'exceptionnalité prétentieuse de la Samaritaine, Jésus oppose une pédagogie de révélation et du dévoilement intérieur en deux étapes. La première porte sur son autorévélation comme source des eaux vives et dispensateur incontestable de la vie éternelle non sans manifester sa réticence à l'égard des Samaritains. Comme le dit bien Ben Shalom Shorin, « ils adorent ce qu'ils ne connaissent pas, tandis que lui, Juif, fait partie

[5] P. POUCOUTA, Le chemin de la réconciliation. Jésus et la Samaritaine (Jn 4,1-42), dans M. CHEZA – G. VAN'T SPIJKER (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris – Yaoundé, Karthala – Clé, 2007, p. 215-234. Nous exploitons ici la belle et suggestive étude de S. P. METENA M'NTEBA, Le Salut de Dieu dans l'imprescriptibilité de l' « autre homme » au-delà de nos clivages et préjugés. Réflexions théologico-politiques sur l'évangile de la Samaritaine, dans *Telema* n° 115 (2003) p. 5-29.

[6] POUCOUTA (note 5) p. 220-221.

de ceux qui adorent ce qu'ils ne connaissent pas »[7]. Jésus conclut cette conviction par cette sentence : « Le salut vient des Juifs » (Jn 4, 22). La seconde consiste en une maïeutique qui va amener, petit à petit, la femme au cœur de sa subjectivité propre, au nerf de son authenticité personnelle, au-delà de l'ethnique, du culturel et de la convenance sociale, feinte ou sincère[8].

Ce n'est manifestement pas l'identité ethnique qui fait peur à Jésus. N'usera-t-il pas lui-même dans certaines circonstances de son appartenance juive comme d'un référent identitaire exclusif, par exemple dans Mt 10, 5 et Mc 7, 25-28 ? Dans ces situations d'exacerbation de son identité tribale propre, comme dans celle de son altercation avec la Samaritaine, Jésus respecte visiblement les insertions historiques, culturelles, cultuelles … bref géopolitiques de ses interlocuteurs. Il les considère, tout autant, comme des données que des retombées inhérentes à la loi de l'incarnation, avec son double principe de généalogie et de spatialisation de toute existence humaine. Par contre, il pourfend avec véhémence le narcissisme identitaire ou – ce qui revient au même quoique avec un accent autre – l'identité narcissique, avec ses masques de rationalité, ses marqueurs d'exclusion, son féroce potentiel de destruction, ses arsenaux barbares et macabres et, surtout, ses prétentions arbitraires à l'exceptionnalité qui peut conduire jusqu'au meurtre de l'autre.[9]

Une nouvelle socialité.

S'il en est ainsi, la solution du problème ne gît ni dans la suppression de nos propres « samaritains », ni dans l'autosuppression de ceux qui s'en servent pour construire leurs propres identités et leur donner une certaine densité. La solution passe par la « sursomption » réconciliée des identités des uns et des autres, par l'invention des stratégies politiques qui réduisent les violences de l'exacerbation et de la frustration identitaire au moyen des règles autres que celles de l'exaltation des « pères » et des « lieux de mémoire ». L'entreprise exige la mise en place d'un mécanisme de distanciation culturelle (philosophique) de soi-même comme sujet historique, toujours et déjà, en interaction avec d'autres altérités.

La difficulté de cesser de penser la présence de l'autre homme autrement que par le biais de l'ontologique, du généalogique ou de l'ethnique gît tout entière dans le désir exacerbé d'autonomie et de négation de « toute négativité » inhérente à toute affirmation solipsiste du moi humain. Levinas la nomme, dans « maladie de l'identité »[10]. Le but final visé par tout ce processus, c'est l'émergence reconnue d'un autre type de « socialité » qui soit « maternité » se caractérisant par le gémissement des entrailles et non plus rodomontade phallocratique de la « collectivité des camarades » ou autocratie belliqueuse « des monstres triomphants » rendus à « la conscience innocente de la bête de proie »[11].

Après les affrontements interethniques déclenchés par le *divide ut imperas* des Paternités fondatrices et les agressions inter-régionales et internationales des seigneurs de guerre africains, il faudra rétablir les relations de bon voisinage, social et politique. Après les épreuves de l'abomination de la désolation, vécue et infligée, il faut maintenant guérir les mémoires meurtries, purifier les citoyennetés cautérisées, réconcilier les frères ennemis afin que la violence politique et la hargne civile n'élisent, de façon endémique, domicile en Afrique au grand dam des Africains et à la grande satisfaction des nouveaux prédateurs et de leurs affreux. Seuls l'assainissement préalable des mémoires collectives affectées et la revisite exorcisée de nos lieux de mémoire nationaux et tribaux permettront de transmuter les

[7] S. BEN CHORIM, *Mon frère Jésus*, Paris, Seuil,1983, p. 96.

[8] METENA M'NTEBA (note 5) p. 11.

[9] Ibid. p. 13.

[10] E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 99.

[11] F. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 1996.

violences, subies ou infligées, en interrogation existentielle sur nos propres capacités à l'agression et à la vulnérabilité. C'est au cœur de cette prise de conscience de l'animalité, autant en soi-même que dans les autres, que s'esquissent les premiers élans de compréhension et que l'irréductibilité des haines revanchardes et des ressentiments tragiquement impuissants s'échange en négociation et en dialogue possibles, capables de rendre à l'autre homme, différent ou défaillant, son humanité, ses qualités inaliénables d'être humain et sa capacité à une proximité autre que suspecte, fauve ou belliqueuse.

En effet, le chantier le plus difficile qui mobilisera les énergies et la créativité des hommes politiques de l'Église d'Afrique en route vers le 2e synode africain au cours des décennies à venir sera la construction d'une Afrique cosmopolitique, capable d'évoluer dans un espace humain, multiculturel et trans-ethnique, dans un temps politique trans-étatique. Sa construction ne passe pas par des ghettos tribaux exacerbés. Elle exige plutôt une praxis de subsidiarité politique qui sache prendre en considération la configuration globale de nos communautés sociales et politiques. Elle requiert, dès à présent, une élaboration urgente des stratégies intelligentes, et non seulement intéressées, d'anticipation des crises aussi bien politiques qu'interethniques et de gestion des conflits qui couvent.

Cette construction nécessite enfin une vraie conversion à l'aventure du ressuscité qui donne sa vie pour ramener tous les enfants perdus dans la maison de son père et nous apprendre que nous sommes tous fils et filles d'un même père. En définitive la lumière recueillie de cette libre méditation peut nous conduire à opter pour la promotion d'une socialité de convivialité. Nous devons dégager les grandes lignes de cette option.

3. Les lignes de force d'une socialité de convivialité

Nous avançons ici quelques lignes de force d'une socialité de convivialité en Afrique. Nous retenons huit références majeures :

1° Dans le processus de la socialité de convivialité, il ne s'agit ni de la suppression du binôme ami/ennemi, ni d'une naïve dissolution des ardeurs et des rigueurs de la vie en société dans une bienveillance ou dans une fraternité d'autant plus hypothétiques qu'elles se veulent universelles, mais bien de la mise en œuvre des stratégies de négociation qui cherchent à faire l'économie de la violence sauvage. Le but poursuivi reste invariablement le même : la réduction de la violence et l'instauration d'une nouvelle fraternité grâce, soit au pardon gracieusement accordé, soit à la signature, entre les antagonistes, d'un accord ou d'un traité qui désamorce les violences inchoatives et stoppent celles déjà débridées.

2° Le processus de la socialité de convivialité nécessite la poursuite ininterrompue du dialogue.

Le bibliste Th. Römer affirme : « Le premier meurtre, celui de Caïn, est lié à l'incapacité de communiquer » [12] (Gn 4,8). Caïn se dressa vers Abel son frère et le tua. On ne peut s'empêcher d'évoquer, en ce lieu où la parole échoue, cette image de ce qui rampe, prêt à bondir que porte le verset 7. Tout laisse à penser que le narrateur s'est employé à situer le meurtre dans cette zone animale de l'homme. Caïn se dresse tel un animal et tue : « L'animalité, en effet ne parle pas »[13].

Après le meurtre, on observe une intense activité de parole. Cette sollicitude de la part de YHVH après un échec aussi profond mérite d'être souligné. YHVH parle à Caïn et l'interpelle comme quelqu'un qui peut entendre. C'est dire qu'il ne désespère pas de lui. La

[12] Th. RÖMER, *Le Dieu obscur*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 102.

[13] A. WENIN, Caïn. Un récit mythique pour explorer la violence, in : V. COLLADO BERTOMEU (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2003 (Analecta Biblica 151) p. 37-53, ici p. 49.

perspective est biblique. Quelle que soit la profondeur de la catastrophe, le Dieu de la Bible relance le parcours interrompu. Ce récit ne se contente pas seulement de faire un constat aussi cruel de l'animalité de l'homme, mais il remet en marche le processus de son humanisation. Pour le récit de la Samaritaine, le dialogue commence par une note de semi agressivité : « comment ! Toi un juif, me demander à boire à moi qui suis une femme samaritaine ? » Sous entendu ta demande est une provocation. Jésus n'arrête pas le dialogue, il le poursuit… Tendue au départ, la Samaritaine finit par se décrisper et accepter le jeu du dialogue. L'auteur souligne la transformation de la relation entre Jésus et la Samaritaine. Elle est progressive. D'abord méfiante, voire hostile, elle finit par une adhésion. C'est elle qui va annoncer venez voir, j'ai rencontré quelqu'un. Elle ne dit même plus un Juif, ne serait-il pas le messie ? Le dialogue se fait en finale avec tous les Samaritains qui disent : « Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons : nous l'avons-nous même entendus et nous savons que c'est vraiment le Sauveur du monde » (Jn 4,42). Et Jésus est resté deux jours dans leur ville ! Quelle profession de foi pour des gens qui n'avaient rien à se dire, qui n'avaient pas de relation ?

3° La socialité de convivialité appelle l'acceptation de l'autre, l'acceptation de la différence et l'éducation à l'humain authentique.

L'homme ne peut naître à la socialité qu'en marquant la place au creux de l'autre, le soi n'existant que dans une relation. Soi-même comme un autre dit P. Ricœur. Cette question de l' « autre » part qui rebondit dans la question de YHMH à Caïn, Où est ton frère, se révèle être l'aune selon laquelle sera jaugé le degré d'humanité en Caïn, l'histoire de son accomplissement. « Dis-moi où est ton frère, je te dirai qui tu es ». La place de l'autre révèle celle de soi. C'est la prise en compte de ce vecteur qui amène G. von Rad à écrire : « Désormais même la question de Dieu se pose en terme social ».

La responsabilité devant Dieu est la responsabilité du frère. Bien vu, le Dieu de la Bible lui-même ne peut être correctement perçu que là où il y a un projet de rassemblement dans la convivialité. Celui-ci ne peut se préoccuper d'Abel, sans se préoccuper au même temps de ce que va devenir Caïn.

Il est urgent et même impérieux que l'on mette au cœur des préoccupations du synode, la démarche d'une catéchèse inculturée sur l'humanité de l'homme en Afrique qui nous sorte du narcissisme ethnique. En effet, avant d'être de telle tribu, de tel clan, de telle nation, du Nord ou du Sud, l'être humain est d'abord faim et soif de… bien au-delà des querelles idéologiques et des marqueurs d'identité.

Cette thèse de l'humanité imprescriptible de l'autre homme et l'anthropologie philosophique qui la sous-tend se déploient bien dans la parabole du Bon samaritain (Lc 10,30-37). Cette parabole concerne les devoirs des hommes entre eux. Qui est mon prochain ? La question se réfère implicitement au problème des relations avec les non-Juifs[14]. La réponse indique un impératif orienté vers l'action : c'est n'importe quel autre homme, c'est ton frère ou ta sœur en humanité en qui l'humanité est flétrie, blessée, souffrante et qui fait appel à ton humanité pour que l'humain en toi et en lui soit sauvé et restauré[15]. Pour que l'humain vibre à l'humain. Le bon samaritain ne se pose pas la question de l'identité de l'infortuné de Jéricho, il lui prête secours au nom et à cause du *rahamin* (miséricorde) qui frémit en lui. *Rahamin* désigne en hébreu les entrailles d'une personne capable de s'émouvoir devant la souffrance car, quand la souffrance vous tenaille vous vous sentez seul et vous avez besoin de l'autre quel qu'il soit[16]. L'Afrique de la réconciliation, de la justice et de la paix acceptera-t-elle

[14] BEN CHORIM (note 7) p. 94.

[15] P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 152. Sur ce point voir aussi METENA M'NTEBA, (note 5) p. 5-29.

[16] Sur ce point, on lira avec profit B. CHENU, *La brûlure d'une absence*, Paris, Centurion, 1994, p. 20-23.

d'indiquer à ses fils et filles ce chemin de reconnaissance de l'humain authentique au-delà de toute frontière entre les peuples ?

4° Une socialité de convivialité engage la nécessité de construire une culture de la rencontre.

La rencontre :

- ✓ non comme un affrontement mais comme une promesse ;
- ✓ non comme un risque de se perdre mais comme une chance de construire ensemble ;
- ✓ non comme une conquête, non comme manducation ou « *phagocytage »* de l'autre mais comme une source qui m'abreuve et me comble ;
- ✓ non comme aliénation mais comme libération ;
- ✓ non comme fermeture mais comme accomplissement, l'accomplissement de ma liberté de croire et d'aimer mise au service de la liberté de croire et d'aimer.

Des peuples ou ethnies qui se haïssent peuvent se rencontrer, faire un bout de route ensemble et fraterniser dès que dans leurs tentative de rencontre ou de dialogue, ils décident d'annihiler la force du désir mimétique et de regarder l'humain en l'autre. Car l'individualité humaine n'est pas que tribale ou ethnique, son être ne peut s'épuiser dans sa seule différence ou dans son inéluctable singularité. Etre un sujet, c'est apprendre à disposer de soi-même et à se relier aux autres sujets (parce que sujets) au-delà des coutumes et des origines, aussi sacrées qu'elles soient considérées.

5° Une socialité de convivialité tient à la reconnaissance d'un pluralisme indéniable qui intègre l'acceptation de la différence.

Ce pluralisme idéologique, religieux, épistémologique est tel que plus personne n'est capable de ramener à l'unité. Ce pluralisme entendu dans le sens d'un appel à la complémentarité. Il ne s'agit pas d'un pluralisme inauthentique, celui qui conduit à une sorte de cacophonie dans la société, et à un relativisme éthique qui, sous prétexte de respecter les traditions diverses, n'arrive plus à un consensus sur les normes éthiques dans la société. Un tel pluralisme est une démission de l'esprit humain dans sa quête de la vérité. On affirme que tout s'équivaut et il n'y a même plus de hiérarchie de valeurs dans la société.

Il s'agit plutôt d'un pluralisme qui appelle à une complémentarité des traditions. L'étymologie de *complere* signifie remplir ou amener à la plénitude ou à l'achèvement. Ce qui manque à l'ensemble, la richesse des individus, la mutualité y supplée. Les richesses de l'un complètent les limitations de l'autre. Ensuite, avec son préfixe cum- ou com-, le terme implique une relation et une communication incessante des différentes traditions et communautés. Etre complémentaire signifie qu'on se considère comme faisant partie d'un ensemble plus vaste, mais aussi comme vraiment soi-même, conscient de ses dons particuliers ainsi que de ses limites[17].

L'interpellation fondamentale de Genèse 4,1-16, concerne l'acceptation de la différence. La différence (de rôle, de profession, de fortune de race, de sexe, de tribu etc.) est-elle nécessairement source de conflit ? Genèse 4,7 tendrait à répondre par la négative, mais à une condition : agir bien, dominer le péché devant sa porte[18]. C'est que la différence pose problème, dérange, inquiète, mais l'affrontement mortel n'est pas une fatalité : le choix reste possible chez l'être humain. En tuant le frère différent, Caïn diminue la différence, mais ouvre

[17] Cf. P. SCHINELLER, L'inculturation, pèlerinage vers la catholicité, dans *Concilium* n° 224 (1989) p. 110-111.

[18] A. KABASELE, Relecture de Gn 4, 1-16 dans le contexte africain, dans *Revue africaine de Théologie* n° 42 (1997) p. 167.

la voie à une chaîne de violence. Désormais un autre différend peut, dans la même logique, l'éliminer à son tour. Il doit donc agir bien et refuser la fatalité de l'affrontement. Un choix éthique au niveau existentiel.

6° Une socialité de convivialité exige de porter l'attention aux institutions, aux structures dont le rôle est de régler la répartition des fonctions, des tâches, des biens, de la justice dans la société.

L'invitation à agir bien, à maîtriser le péché, n'est donc pas seulement d'ordre moral, s'appliquant au seul niveau de la conscience et de la volonté individuelle. Puisqu'on est devant un récit des origines, cette invitation doit trouver son application également au niveau structurel et constitutionnel sans quoi le message reste incantatoire, vœux pieux. L'exigence d'institutionnalisation apparaît dans le récit de Genèse 4, dans le signe imposé à Caïn au verset 15, un signe qui oblige et protège[19]. Dominer le conflit pouvant résulter de la différence interhumaine consiste dès lors à établir des structures qui garantissent l'égalité des chances et à corriger ou rééquilibrer certaines injustices. Oser le faire, c'est refuser la résignation et sortir du fatalisme.

Il y a là, une invitation non seulement à sortir de la culpabilité personnelle mais aussi à considérer qu'un combat solidaire s'impose dans la société. Il ne suffit donc pas d'exhorter à la tolérance, de proclamer à tous vents qu'il faut s'aimer les uns les autres ou qu'il faut pardonner, il s'agit également d'établir des structures de tolérance, d'instaurer un cadre institutionnel où la différence est respectée, les droits de chacun garantis. A n'en point douter, c'est une manière de dominer le péché, c'est-à-dire de contenir et de gérer le conflit latent pouvant résulter de la différence. Insistons sur ce point.

Comme l'a bien montré J.-L. Souletie à propos de l'Eucharistie, les tensions de l'Église de Corinthe soulignent à dessein le lien entre les rapports interpersonnels et les structures politiques d'une communauté historique[20]. Ce lien apparaît en creux dans son expression défectueuse : le riche mange son propre repas et refuse le partage avec les pauvres. Le problème apparaît dès lors comme celui de la distribution. En effet comment proposer une socialité de convivialité quand les divisions de la Communauté séparent les uns des autres, quand ces divisions produisent l'injustice et pervertissent la distribution du pain unique ?

L'institution qui structure le vivre-ensemble d'un groupe est confrontée à la question de la répartition des biens qui détermine la possibilité de discerner ou non le corps en vérité (1 Co 11,29). Il faut garder au mot « distribution » son sens large. Il désigne un trait fondamental de toute institution à laquelle incombe la charge de permettre à chacun de recevoir sa part, quelle qu'en soit la nature. Dans le cas contraire, l'identité même de la communauté se dissout. L'eucharistie éclaire singulièrement la place de l'institution. Dans sa charge de régulation du corps et de son unité, elle n'est pas réductible à la somme des individus qui y prend effectivement part. En orientant vers une interprétation distributive de l'institution, l'Eucharistie dépasse l'opposition entre les personnes et la communauté[21].

Avoir part au même pain, c'est être capable de surmonter toute injustice et toute violence qui se traduit en premier par des inégalités dans la communauté historique. A l'heure d'une mondialisation qui rime avec marginalisation, il est urgent de penser à des institutions justes telle que l'exige la visée éthique de P. Ricœur.

H. Ngimbi Nseka, philosophe congolais, a bien perçu les enjeux de cette dimension institutionnelle pour construire une paix durable dans la cité. Il relève le fait que l'exigence

[19] Ibid. p. 169.

[20] J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective de Jürgen Moltmann*, Préface de J. DORÉ, Paris, Éd. du Cerf, 1997 (Cogitatio fidei 201) p. 362.

[21] Ibid. p. 366.

ontologique de l'accomplissement de soi est aussi exigence de la communion avec les autres. Cependant, il ne limite pas l'intersubjectivité à la relation entre le « Je » et le « Tu ». Il l'étend au tiers qui est non seulement le « Il », mais aussi la communauté. Il apparaît dès lors que les droits qui doivent être reconnus et respectés ne sont pas uniquement ceux de l'homme. Ils sont également ceux des peuples appelés à se développer et à créer un espace constamment plus favorable à la promotion humaine et sociale de chaque membre[22]. Il n'est pas libre, celui qui n'a pas de quoi manger. Lui donner de la nourriture peut être un moyen de l'endormir : c'est de la capacité à dire son avis sur ce qui le concerne, sur sa parole à écouter, sur sa souffrance à raconter qu'outre le pain, s'appuie la reconnaissance de sa liberté[23].

Pour l'édification de la réconciliation, de la justice et de la paix, il est impérieux qu'il y ait des structures qui permettent aux individus et aux peuples de dire ce qui les concerne. Travailler à cela c'est marcher sur la voie d'une paix véritable. A l'heure de la mondialisation on ne peut parler de la paix sans penser à cette dimension des institutions et même celles des institutions internationales. Car souvent les guerres sont téléguidées par les grandes entreprises qui veulent avoir le monopole des marchés avec la complicité des relais locaux, ceux qu'à la suite de I. Ndongala nous nommons « les ogres devenus nègres »[24].

Aujourd'hui il faut donc des institutions qui créent les conditions de rendre à chacun la part du bonheur qui lui est dû. C'est là la condition d'une paix véritable. Non pas la paix qui est la *tranquilitas ordinis*, ni « le calme plat », mais la paix qui dit harmonie dans l'ordre des choses, dans la nature des choses. La paix contredit le désordre, surtout si celui-ci est structurel. Tout ce qui est désordonné ou déréglé dans une communauté humaine détruit la paix : il contient les germes d'autodestruction d'une telle communauté. Le concept biblique de Paix-*shaloom* veut dire intégrité, plénitude et abondance des dons messianiques[25]. C'est dans ce sens que Paul VI a pu dire que le développement est le nouveau nom de la paix. Une socialité de convivialité exige donc des institutions justes pour une paix véritable dans la communauté des frères.

7. La socialité de convivialité exige la prise en compte du récit des victimes.

Il est important que l'Église d'Afrique qui va se réunir en Synode prenne le temps d'écouter ceux de ses fils et filles qui ont été et sont victimes de violences, de mutilations, de barbarie. Ce faisant on cheminera vers une Église consolatrice qui n'est plus seulement à comparer à l'homme blessé et à demi-mort de la parabole du bon Samaritain, mais aussi et encore d'avantage à l'auberge où tous les blessés sont acheminés. En tout cas en RD Congo, nous avons commencé, avec les commissions Justice et Paix, à constituer des groupes d'accueil, d'écoute et d'accompagnement des victimes des viols et des diverses violences. On doit reconnaître que devant ces visages défigurés par la guerre et vieillis par des conditions de vies inhumaines on parle autrement de pardon. Je me rappelle du témoignage de cette maman avec son enfant aux bras mutilés et qui m'a dit en pleurant : « Mon père comment peut-on pardonner une telle barbarie ! »

Il est vrai qu'une paix véritable n'est possible que par le pardon et la réconciliation. Cependant il faut reconnaître qu'il n'est pas facile de pardonner face aux conséquences de la guerre et des conflits, car le sang versé ne peut jamais être ramassé et la violence,

[22] H. NGIMBI NSEKA, *Éthique et intersubjectivité. Essais sur les fondements philosophiques de la vie en société*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2001.

[23] Cf. A. ROUET, Mondialisation et respect de l'homme, dans *Spiritus* n° 166 (2002) p. 118.

[24] I. NDONGALA MADUKU, Responsabilité des Églises d'Afrique et reinvention continentale, dans *Bible et liturgie en Afrique*, *Colloque de Omnes Gentes (2006) = Revue de l'Université catholique de l'Ouest* 31 (2007) p. 186.

[25] L. MONSENGWO PASINYA, Le sens chrétien de la démocratie, dans *Revue Africaine de Théologie* 18 (1994) p. 31.

spécialement quand elle conduit jusqu'aux abîmes de l'inhumain et de la détresse, laisse toujours en héritage un lourd fardeau de douleur. Mais ce fardeau, ce poids du passé, qui ne peut être oublié, ne peut être accepté qu'en présence d'un pardon réciproquement offert et reçu car *aucune blessure ne peut soigner une autre blessure*. Seul le pardon réciproquement offert et reçu peut casser le cercle infernal de la vengeance et des violences interminables. Il s'agit là, il faut le reconnaître, d'un parcours long et difficile, mais pas impossible.

Un tel chemin prend au sérieux le travail de guérison des blessures, de réconciliation de l'homme blessé avec soi-même et avec la société. C'est le sens que j'attribue aux paroles de Jésus à la Samaritaine « va chercher ton mari et reviens ici ». Cette injonction impose à la Samaritaine une épreuve de vérité, de réconciliation avec elle-même, de réaffirmation sociale d'elle-même à effectuer. La socialité de convivialité permet donc de rendre l'individu à son authenticité et à sa responsabilité propre.

8° La socialité de convivialité exige une vraie réconciliation entre les peuples, les Juifs et les Samaritains d'aujourd'hui, les gens du Nord et du Sud, de la Forêt et de la Savane.

Cette vraie réconciliation comme l'atteste l'épisode de la Samaritaine est plus que la diplomatie, plus que les compromis, plus qu'un rituel, même religieux. Elle est un cheminement de *foi*, de *charité* et d'*espérance* pour construire ensemble du neuf et faire jaillir de nouveau la vie. Cette réconciliation n'est pas possible sans une réelle conversion de cœur et du regard. La réconciliation véritable passe par l'engagement à construire ensemble une Afrique de justice, de paix et de respect des droits. Une société de convivialité aboutit donc à un rigoureux apprentissage du regard fraternel pour une civilisation de l'amour. Seul l'amour peut transformer l'homme et le mettre debout pour des belles et nobles causes. On s'achemine là vers une spiritualité de la réconciliation, une spiritualité de la paix. En tout cas les *Lineamenta* du prochain synode africain en appellent à des ressources spirituelles pour la promotion de la Réconciliation, de la justice et de la paix en Afrique

Au regard de ces 8 traits qui décrivent la physionomie authentique de cette socialité de convivialité que nous proposons, on voit bien se dessiner une perspective trinitaire. Le Dieu trinitaire tel que le perçoivent les chrétiens laisse une plus grande place à la diversité. C'est l'affirmation qu'en Dieu, il y a non seulement égalité entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint, mais aussi réciprocité entre les trois personnes. Cette perspective trinitaire ne peut qu'encourager une socialité basée sur les échanges réciproques entre groupes. Elle est une perspective d'amour, de communion, de communication. Etre des reflets de la Trinité, c'est travailler à bâtir des communautés d'amour, de solidarité, de justice et de communion. Quelle interpellation pour l'Église d'Afrique ?

Faut-il conclure ?

La violence, les affrontements entre groupes sont des faits indéniables dans toute société comme en témoignent le récit de Caïn et Abel ou celui de la rencontre de Jésus avec la Samaritaine. L'Afrique n'a donc pas le monopole de l'instabilité et de la violence, loin s'en faut. Mais puisque l'Église d'Afrique se met en marche vers le deuxième Synode, en se décidant d'affronter les maux qui accablent aujourd'hui le continent noir, il nous a paru urgent d'examiner cette question récurrente des guerres tribales, des affrontements interethniques, des tueries entre groupes.

A la lumière de la Rencontre de Jésus avec la Samaritaine, nous avons proposé pour l'Afrique, la promotion d'une socialité de convivialité. Celle-ci prend le pari de substituer la culture du dialogue, de la paix, de la rencontre à la place de la culture de la violence, de l'exclusion, du nombrilisme ou de l'identité narcissique, égocentrique ou « égophantique ».

Cette culture abolit les barrières entre les Juifs et les Samaritains d'aujourd'hui et trace un sillon de réconciliation véritable

L'Église en Afrique n'est-elle pas appelée à s'engager dans ce travail d'invention d'une socialité de convivialité ? Une telle perspective nous ouvre à la vérité et donc à la lumière du Christ car comme l'affirme l'apôtre Jean : « Qui fait la vérité vient à la lumière » (Jn 3,21). Etre lumière du monde et sel de la terre n'est-ce pas là une autre manière de nous inviter à quitter ce qui ruine nos sociétés aujourd'hui : volcan de conflits, ouragan de haine, tsunami de guerres, cohorte de massacre, de divisions et à s'avancer vers la lumière du Christ qui est source de paix, de justice et d'amour ?

Si nous acceptons de nous y engager nous aurons réussi le pari de bâtir en Afrique cette Église-Famille, Église-Fraternité proposée au Premier synode des Evêques pour l'Afrique. Une Église féconde et fécondante, vivante et vivifiante de l'amour du Père ; une Église scintillante, brillante et braisillante de la lumière du Christ, une Église dynamique et dynamisante, tonique et tonifiante de la force de l'Esprit.

Accepterons-nous de prendre ce chemin ? En tout cas le deuxième synode des évêques pour l'Afrique apparaît comme un *kaïros* pour se mettre en route vers l'édification d'une Église au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. Je vous invite à prendre ce chemin.

Deuxième partie : APPROFONDISSEMENT DE CERTAINS ASPECTS OU THEMES DES LINEAMENTA EN VUE DU DEUXIEME SYNODE AFRICAIN

L'herméneutique biblique mise en œuvre dans les *Lineamenta*

Jonas Clément MOROUBA[1]

Plus qu'il n'y paraît, le prochain synode africain est un moyen efficace d'évangélisation à large spectre continue et profonde qui, pour sa pertinence, se base sur la Bible « comme un synode de résurrection et d'Espérance » (n° 5). La lecture des *Lineamenta* oriente vers une herméneutique biblique et suscite de nombreuses questions. Les *Lineamenta* ouvrent en fait sur différentes approches possibles relatives aux rapports à entretenir avec la Bible comme « le texte idéal de référence ». En effet, livre fondateur du christianisme, ce joyau peut courir le risque d'entretenir un certain « analphabétisme biblique ». Si l'on n'y prête pas attention, la facilité du littéralisme peut devenir préjudiciable à une maturation progressive de la foi en contexte africain. Dans cette perspective, l'on peut s'interroger sur la justesse des références scripturaires dans les *Lineamenta*. C'est à cette interrogation que nous allons tenter de répondre en esquissant quelques pistes de réflexion. Le descriptif du support nous introduit au cœur de notre contribution. Diverses observations suivies de critiques nous aideront à mieux nous y investir.

1. Descriptif du support

Une complicité ?

A première vue et d'une manière générale, les différents chapitres des *Lineamenta* ont une caractéristique particulière : une complicité ou mieux, un lien étroit avec l'Écriture dont le texte utilisé en français est celui de la *Bible de Jérusalem*. Tout compte fait, le centre de gravité dans cette complicité se situe du côté du lecteur et de sa maturité, ce qui d'ailleurs légitime le choix des références bibliques dans les *Lineamenta*[2].

D'emblée, nous avons dénombré au total 145 versets avec une prédominance des citations néotestamentaires soit 26 références vétérotestamentaires contre 119 références du Nouveau Testament. A lui seul, le chapitre III insistant surtout sur l'aspect doctrinal contient un nombre important (plus de la moitié) des citations, soient 74 en tout, Ancien et Nouveau Testaments confondus.

Le florilège de versets ou de groupe de versets qui reviennent assez souvent dans les différents chapitres renforcent régulièrement les textes dans lesquels ils sont cités et leur donnent une autorité certaine, même si ces références ne sont citées que partiellement, mettant ainsi en évidence le souci du ou des rédacteurs d'incarner la Parole de Dieu dans la vie du peuple de Dieu sur le continent africain. Fidèles à la théologie catholique, les différents chapitres utilisent à la fois l'Écriture et la Tradition. La Bible n'en demeure pas moins un livre sacré et l'expression de la révélation divine, envisagée comme une vision de la pleine communion avec Dieu et avec le prochain.

Avant de nous intéresser de plus près au mode de citation biblique dans ce document, il convient de remarquer qu'une même manière de procéder se dégage d'un chapitre à l'autre. Cela semble être une pratique en usage habituellement dans les textes officiels catholiques romains[3]. Dans chacun des chapitres, d'une part, il est fait usage de petits fragments de textes,

---

[1] Prêtre centrafricain, doctorant à l'Université catholique de Louvain. Courriel : jonas.morouba@yahoo.com

[2] Dans la ligne de *Dei Verbum* 21.

[3] R. BIERINGER, Annoncer la vie éternelle (1 Jn 1,2). L'interprétation de la Bible dans les textes officiels de l'Église catholique romaine, dans *Revue Théologique de Louvain* 37 (2006) p. 489-512. Dans cet article, l'auteur

en l'occurrence des versets ou des parties de versets. Ainsi, des mots isolés ou des expressions, ou la reprise du texte de l'Écriture en paraphrases sont particulièrement fréquents. D'autre part, des versets tiennent lieu de titre de document comme un slogan. On se rend à l'évidence à en juger le sous-titre du document : « Vous êtes le sel de la terre... Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5,13-14).

Dans le corps du texte lui-même, la citation d'une ou deux références seulement donne lieu de penser que celles-ci sont constitutives de textes majeurs de la Parole de Dieu. Signalons toutefois que la quasi absence de références bibliques dans la première partie du chapitre I n'en écarte pas un arrière fond évangélique. En effet, même si le style du texte ne se prête pas nécessairement à se référer aux citations bibliques, les exhortations proposent des orientations pour la découverte d'un geste d'amour de Dieu qui appelle une réponse d'amour. Ainsi, les chrétiens africains auront donc à cœur de ne pas gaspiller le don précieux de l'unité, de la paix que Dieu leur a fait comme une des conséquences de la justice avec comme corollaire la réconciliation.

L'intérêt d'une unique citation scripturaire ou d'une reprise d'une même citation (Mt 5,13-14 revient six fois) dénote aussi du caractère important que revêt vraiment la Parole de Dieu dans la vie en fonction de la structuration de l'identité et de la conviction chrétienne car, « l'Écriture est un immense chantier de mots, un chantier unitaire, dans lequel nul mot n'apparaît sans raison et où, par conséquent, tous rapprochements verbaux sont autorisés, mieux recommandés »[4].

Ceci dit, ce parcours autorise une juste appréciation car il soulève quelques critiques qui seront formulées plus loin. Mais avant, voyons en quoi les *Lineamenta* jouissent d'une valeur importante tant pour les Églises particulières d'Afrique que pour l'Église universelle elle-même.

Sur le mode référentiel à la Bible dans les Lineamenta

Le mode de référence à l'Écriture est variable et éclaire par-là même sa place dans la vie des Églises locales d'Afrique. Avec la force des Écritures, la mission de l'Église assume le rôle prophétique en vue du développement holistique des personnes. La foi en s'incarnant dans les sociétés africaines, renvoie à Dieu qui vient ainsi épouser la condition humaine afin d'élever les hommes à la dignité de fils. De ce point de vue, la Bible a une fonction révélatrice du visage divin à l'humain qui évolue et transforme son histoire. Elle suscite en chacun la recherche de Dieu dans le service et le respect de l'altérité. Les destinataires de ces *Lineamenta* sont « tous les hommes et femmes de bonne volonté » épris de justice et de paix (n° 9) : il s'agit là d'une invitation à l'adresse de tous à répondre chacun selon son appel propre à œuvrer pour la croissance en plénitude des individus et des sociétés afin que vienne le règne de Dieu[5]. C'est d'ailleurs le rôle de la Révélation qui est le feu central de la foi et le point de référence obligatoire de toute théologie et de toute vie chrétienne[6].

Pour ce qui relève de l'aspect normatif interne, la Parole de Dieu demeure le moteur de la vie même des Églises locales dans la mesure où les *Lineamenta* ont la prétention, non seulement de contribuer à une certaine régulation dans les sociétés africaines, mais aussi et surtout, à participer également au *munus regendi* pour ce qui ressort du ministère épiscopal sur le continent. Celui-ci revendique entre autres ses droits à dire des normes pour les fidèles

approfondit le mode de rapport référentiel à la Bible dans l'ensemble des textes officiels du magistère vivant de l'Église romaine.

[4] P. RICŒUR, La métaphore nuptiale, dans ID. – A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998 (La couleur des idées) p. 411-456, ici p. 448.

[5] M. CHEZA (éd.), *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 82.

[6] Dans le sens promu par *Dei Verbum* 2.

catholiques et pour les sociétés africaines toutes entières ; elles disent tenir leur vérité d'un ordre transcendant[7] qui impose de soutenir pour vrai des éléments qui échappent, pour l'essentiel, à la capacité décisionnelle autonome des individus.

C'est ainsi qu'en pastorale d'ensemble, les réaménagements pastoraux ou la constitution de communautés chrétiennes vivantes continueront à faire régulièrement appel à un vocabulaire familial et mettre l'accent sur l'importance de l'ecclésialité[8]. Aussi, l'utilisation de représentations familiales servira, dans la logique des responsables ecclésiaux, à concrétiser la permanence d'un lien au-delà d'un moment ponctuel, à insister sur la force affective d'une relation à vivre en communauté chrétienne (n° 37 à 40). De la part de l'épiscopat africain, ce recours à un vocabulaire familial est utile pour signifier les liens de complémentarité où chacun tient un rôle bien spécifique (de même que le rôle d'un parent n'est pas celui d'un enfant, le rôle d'un prêtre diffère de celui du laïc). De la sorte, les évêques restent pour le peuple de Dieu, des guides et des coordonnateurs de l'évangélisation. L'objectif poursuivi par les pasteurs est spécifiquement d'arriver à une pastorale de proximité plus participative tant au niveau de chaque communauté paroissiale qu'au niveau de chaque diocèse. Ceci dit, l'arrière fond des *Lineamenta* suscite quelques critiques.

2. Approches critiques

Quelques observations

A l'issue de la lecture des *Lineamenta*, un premier aspect général apparaît. Une autonomie se dégage. En effet, même s'il y a une allusion à des messages du premier synode africain, la rédaction ne souffre pas d'anachronisme ou de reproduction de conclusions des assemblées ou de sessions passées. Ensuite, le fréquent recours aux Écritures permet de tirer la conclusion suivante : le rapport aux Écritures est intéressant même s'il présente quelques équivoques et quand bien même elles constituent un support théologique indispensable dans tout discours magistériel. L'extraordinaire richesse de la Bible en fait « un unique et vaste vivier » (selon l'expression de Ricœur) d'expressions et de mots où les acteurs pastoraux peuvent puiser comme dans une réserve d'outils pour la transmission de convictions.

On est frappé par la justesse des citations qui illustrent ou justifient toutes les thématiques abordées et tous les domaines étudiés tant pour l'aspect normatif ecclésial en matière de pastorale d'ensemble, de la liturgie, des sacrements ou de la catéchèse que de la doctrine sociale de l'Église. Un très large éventail de citations et références utilisées est choisi à dessein. Cette technique discursive permet de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux différentes thèses qui sont présentées à leur assentiment[9]. Les citations servent aussi de panneaux indicateurs en même temps qu'elles tiennent lieu de véritables supports à une prise de position magistérielle. La voix des Églises particulières peut peser et orienter certaines

[7] G. ROUTHIER, Marcher ensemble et vivre la synodalité, dans ID. – M. VIAU (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles – Montréal – Paris, Lumen vitae – Novalis – Ed. de l'Atelier, 2e éd. augm. 2007 (Théologies pratiques) p. 709-721.

[8] D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 199 : « nous sommes la famille du Christ réunie en tel lieu, la paroisse, c'est comme une famille... etc. ». L'étude de la sociologue française relative au contexte ecclésial français présente des similitudes avec la pastorale communautaire vue comme une Église-Famille de Dieu en contextes africains. Le vocabulaire profane est très utile, car il sert souvent de support dans une approche pastorale de la famille.

[9] Lire à ce propos, le livre de J. R. SEARLE, *Sens et expression. Études de théorie des actes du langage*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 5. Les actes de langage ont la capacité d'agir sur la réalité et de permettre à celui qui produit un énoncé d'accomplir une action.

décisions économiques, politiques et sociales[10]. L'actualisation de la Parole de Dieu dans les *Lineamenta* donnera aux diverses exhortations surtout épiscopales une valeur durable au point de faire du magistère des épiscopats africains une tradition sûre. En cela, les Église locales manifesteront leur présence au monde[11].

Qui plus est, la fonction prophétique que jouent les *Lineamenta* en contexte africain participe surtout à rendre la dignité à l'humain en terres africaines et à faire devenir adultes dans la foi les chrétiens en sus de la liturgie même si cela n'est que ponctuel. Le recours à la Bible permet aussi de trouver des solutions et des pistes de réflexion. Les Saintes Écritures servent ainsi de socle pour assurer la formation (n° 60), l'information et la transformation des populations des hommes et des femmes de bonne volonté épris de justice et de paix comme les Pères du Concile Vatican II l'ont fortement rappelé[12].

La panoplie de références incontournables des différents livres bibliques ne reflète guère cependant une attention particulière pour les caractéristiques spécifiques et la théologie propre à chaque livre sacré.

Des références incontournables

Les *Lineamenta* laissent au lecteur le soin de décider si le lien au passage d'Écriture auquel on se réfère n'est qu'une allusion, un écho, une paraphrase ou simplement un renvoi. La plupart des citations se remarquent directement dans le texte sans aucune introduction, cependant avec ceci de particulier : des guillemets encadrent les références scripturaires. Le ministère d'enseignement de tous les acteurs pastoraux pose donc la Bible comme le fondement de tout travail pastoral et catéchétique y compris de toutes tâches d'évangélisation[13].

Dans bon nombre de cas, une référence explicite est faite à l'autorité de Dieu ou à l'enseignement du Christ. Ainsi, une série de références incontournables dans la tradition théologique revient assez souvent. Pour ce qui est de l'Ancien Testament et d'une manière générale, sont cités des textes presque exclusivement en rapport avec la création (n° 43) et, dans quelques cas, un psaume. Les autres aspects du Pentateuque, de même que les traditions prophétiques et sapientielles y sont moins cités. Plus spécifiquement, le livre de la Genèse (1 et 2) apparaît une seule fois en renfort dans l'argumentaire sur les principes fondamentaux de la doctrine sociale de l'Église (n° 43).

Au niveau du Nouveau Testament, d'une façon générale, les livres les plus cités sont les Évangiles de Matthieu et de Jean. Pour ce qui est des épîtres pauliniennes, la lettre aux Romains, les lettres aux Corinthiens et la lettre aux Ephésiens ont la préférence. Notons enfin que lorsqu'il est fait usage de différents livres, le référent historique des écrits bibliques et l'acte d'écriture présidant à la composition des textes bibliques sont ignorés dans leur citation.

Ainsi la conclusion des béatitudes en Mt 5,13-14 aux numéros 10, 82 et 83, cité six fois, perle tout le texte. La séquence sur le jugement dernier chez Mt 25,31-46 apparaît une seule fois. Pour chacune de ces citations, un seul verset incomplet est mis en valeur. Ce découpage circonstancié du texte répond sans doute au souci de se recentrer sur les fins dernières au risque d'entretenir une pastorale axée sur la crainte du châtiment.

Quant à Matthieu 28,19-20 ou l'envoi en mission des apôtres, il est cité deux fois (n° 35) pour repréciser la qualité du travail d'évangélisation à mettre en œuvre dans différentes

[10] A. JOIN-LAMBERT, Les références bibliques des synodes diocésains, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 83 (1999) p. 527-539.

[11] Cf. *Ad gentes* 11.

[12] Cf. *Dei Verbum* 21.

[13] CHEZA (note 5) p. 163. Mgr Cornelius Esua, évêque de Kumbo (Cameroun) le précisait déjà en 1994 en ces termes : « la Bible devrait être à l'origine de la vie et de l'activité de l'Église, comme de tout chrétien ».

communautés chrétiennes. Des citations directes sont ainsi annoncées avec les formules du genre : « selon les paroles mêmes du Christ » dans la ligne de Vatican II :

> « L'Église, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tous ces groupes humains du même mouvement dont le Christ lui- même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu ». (AG 10).

Nous trouvons également des citations de saint Paul introduites par « l'Apôtre dit, enseigne ou Saint Paul peut dire » (n° 43) La séquence Actes 1,8 et 5,29 renforce l'argumentaire sur les relations intra communautaires et l'importance du respect du droit des individus. Il faut y greffer 1 Co 7 citée deux fois en rapport avec la mission (identité et rôle) du laïc dans l'Église et dans le monde (n° 43, 62). L'Esprit Saint à l'œuvre fait vivre et grandir sous son souffle les communautés car Il est présent et son œuvre se manifeste dans le vécu quotidien communautaire.

Le témoignage, élément essentiel de la mission de l'Église en Afrique en ce début du troisième millénaire, est lié à Actes 1,8 (n° 86). Cependant, malgré tous les aspects édifiants dont recèlent les *Lineamenta* pour ce qui concerne les usages des références et citations bibliques, quelques limites les accompagnent.

Quelques limites : aspects qui posent questions dans les Lineamenta

La majorité des références bibliques qui reviennent fréquemment, le sont à point nommé. Elles renforcent les textes et le contenu des différents paragraphes des *Lineamenta* afin de les rendre indiscutables. Ce sont des références très connues certes, mais elles ne sont citées qu'à moitié. Elles n'échappent pas à l'effet de paraphrase arbitraire et courent de la sorte le risque de présenter des ambiguïtés et des déformations possibles par rapport aux textes originels. A titre d'exemples, la mise en parallèle d'une série de ces textes en montrerait les difficultés. Les Saintes Écritures dans le cadre des *Lineamenta* peuvent bénéficier parfois à tort d'un usage justificatif[14].

A la place d'une écoute du peuple de Dieu, les *Lineamenta* peuvent jouer surtout sur l'échiquier du justificatif ou pour le dire autrement, les exhortations en s'appuyant sur la Parole de Dieu fonctionnent sur le registre d'un mécanisme défensif, mais alors, de façon inconsciente. C'est à ce propos que l'article de L. Gagnebin attire l'attention sur le danger de l'usage déductif de la Bible. Il le dit en des termes on ne peut plus clairs. Il ne s'agit pas en effet de faire une déduction :

> « de la Bible, d'abord, du christianisme des origines, ensuite, les modèles à promouvoir et à appliquer aujourd'hui (...) Cette voie a eu des résultats incontestablement positifs (...) Mais cette méthode souffre de plusieurs et graves défauts qui la fragilisent considérablement. Elle a tendance, le plus souvent, à parler de l'Écriture et de l'Église primitive au singulier, les considérant comme des blocs monolithiques, ignorant ou sous-estimant pour le moins une pluralité attestée dès l'aube du christianisme, se référant à un passé parfois plus construit que véritablement reçu dans sa diversité voire ses inconnues (...) Il s'accompagne d'un certain cléricalisme (...) qui n'est pas à l'abri de présupposés dogmatiques. »[15]

[14] JOIN-LAMBERT (note 10). Ce qui est typique de l'Église locale en France se vit également en terres de missions africaines. En effet, ces usages « sont révélateurs d'une approche qui risque de ne voir dans l'Écriture qu'une sorte de réservoir où il suffit de suffit de puiser de temps en temps : soit pour justifier des propos en les scellant par une sorte de sceau divin, soit pour se donner bonne conscience en saupoudrant ça et là quelques versets. » (p. 533).

[15] L. GAGNEBIN, La norme de la Bible en théologie pratique, dans ROUTHIER – VIAU (note 7) p. 191-201, ici p. 194.

A cela s'ajoute la tentation réelle d'une utilisation inductive[16] qui se complait dans un concordisme comme un besoin d'actualisation dont le processus semble inconscient et latent aussi, doublé parfois d'un manque d'harmonie des citations bibliques.

En outre, déplorons cette irrésistible poussée à une récupération assez facile des textes bibliques. Une appropriation approximative du texte peut conduire inévitablement à une mauvaise application du texte. Il ne convient pas non plus d'isoler un texte de son environnement contextuel. Mais, en revanche, lorsque ce contexte n'est pas suffisamment clair, il faut recourir au contexte plus général de la Révélation, selon le principe de l'analogie de la foi ou du cercle herméneutique, en tenant que les passages parallèles limpides éclairent les passages difficiles ou obscurs. En ne le faisant pas, et surtout s'il y a d'autres intérêts que l'on veut justifier au moyen des Écritures, on aboutit à des interprétations sujettes à caution[17].

Le risque inconscient et latent de manipulation débouche en fait sur une tendance littéraliste[18]. C'est à ce sujet qu'il est nécessaire de revenir sur la mise en garde de la Commission biblique pontificale lorsqu'elle attire l'attention sur cette pratique. Le fondamentalisme y est critiqué avec sévérité. Constatant que non seulement ce système défie depuis plus d'un siècle toutes critiques et qu'il gagne du terrain en ce début du troisième millénaire parmi les catholiques aussi, la conclusion est irrévocable : « L'approche fondamentaliste est dangereuse, car elle est attirante pour les personnes qui cherchent des réponses bibliques à leurs problèmes de vie. Elle peut les duper en leur offrant des interprétations pieuses mais illusoires, au lieu de leur dire que la Bible ne contient pas nécessairement une réponse immédiate à chacun de ces problèmes. Le fondamentalisme invite, sans le dire, à une forme de suicide de la pensée. Il met dans la vie une fausse certitude, car il confond inconsciemment les limitations humaines du message biblique avec la substance divine de ce message. »[19]

Devons-nous arriver à le penser autant de l'ensemble des *Lineamenta* ? La réponse par la négative n'évacue cependant le piège du fondamentalisme. En condamnant cette méthode qui sépare l'interprétation de la Bible de la Tradition guidée par l'Esprit[20], la Commission voudrait précisément recommander un juste rapport aux Écritures. Une tendance littéraliste encourt un autre danger, celui de faire évoluer vers le fanatisme. La Commission s'insurge également contre d'autres usages nocifs, tels que l'usage apologétique ou l'usage justificatif. Le premier cherche dans les Écritures des arguments et des preuves de persuasion pour contrer ou pour disqualifier ceux qui prennent souvent le large en se déviant ou en se

[16] Ibid.

[17] A. KABASELE MUKENGE, *Lire la Bible dans une société en crise*, Kinshasa, Médiaspaul, 2005, p. 27.

[18] La Commission biblique pontificale est plus explicite à ce propos lorsqu'elle précise à partir de la terminologie ce en quoi le fondamentalisme consiste. En effet, « le terme "fondamentaliste" se rattache directement au Congrès Biblique Américain qui s'est tenu à Niagara, dans l'État de New York, en 1895. Les exégètes protestants conservateurs y définirent cinq points de fondamentalisme : l'inerrance verbale de l'écriture, la divinité du Christ, sa naissance virginale, la doctrine de l'expiation vicaire et la résurrection corporelle lors de la seconde venue du Christ. Lorsque la lecture fondamentaliste de la Bible se propagea en d'autres parties du monde, elle donna naissance à d'autres espèces de lectures, également "libéralistes", en Europe, Asie, Afrique et Amérique du Sud. Ce genre de lecture trouve de plus en plus d'adhérents, au cours de la dernière partie du 20e siècle dans des groupes religieux et des sectes ainsi que parmi les catholiques... ». A. MARCHADOUR, Les dangers du fondamentalisme dans la lecture biblique, dans *Spiritus* n° 171 (2003) p. 218-233, pousse la réflexion un peu plus loin en rappelant les origines du mouvement : « Mais la réalité du comportement fondamentaliste est plus ancienne. Elle s'est progressivement affirmée face au rationalisme anglais au XVIIe siècle et au mouvement des Lumières au XVIIIe siècle. Pour ce qui est du monde catholique, c'est au commencement du XXe siècle que l'interprétation critique s'est attaquée de façon frontale à la conception traditionnelle de la Parole de Dieu ».

[19] Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 64.

[20] Ibid.

rebellant. En revanche, pour ce qui concerne les *Lineamenta*, c'est le second qui nous intéresse. Cet usage a tendance à rechercher ou à trouver dans les Écritures des arguments pour convaincre ou contraindre les récalcitrants ou l'indifférent en se basant sur une position de suprématie ou d'autorité. Ces deux méthodes frisent somme toute la perversion et sont logiquement fausses, car ici, la Révélation ne valorise pas l'humain créé pourtant à l'image et à la ressemblance de Dieu.

On n'est pas loin d'une application vraiment littérale et littéraliste qui n'honore pas Dieu non plus. C'est ainsi que si on n'y fait pas attention, les *Lineamenta* plutôt que de servir ou d'agir d'Autorité jouent au jeu dangereux de l'autoritarisme. Les destinataires des messages peuvent être manipulés au nom du caractère sacré que revêt le message qui émane d'une autorité de cette envergure.

Un autre aspect déconcertant qui saute aux yeux est cette volonté d'encourager tous responsables pastoraux africains à entretenir par diverses exhortations une pastorale d'encadrement à long terme improductive perpétuant sans le vouloir l'engrenage d'une identité problématique tant au niveau du clergé que des fidèles.

Cette pratique peut avoir aussi des incidences sur certaines communautés. Ainsi, dans le même sillage, l'usage justificatif et défensif aux conséquences néfastes se remarque dans les nouveaux groupes de prières catholiques assez florissants partout en Afrique. Différents *bergers* de ces groupes n'hésitent pas à brandir les versets bibliques pour angoisser et contraindre. Un danger tout aussi réel guette certains catholiques africains, celui de s'imaginer qu'ils ont entendu la voix de Dieu en lisant un passage biblique, bien que l'évidence démontre qu'il n'en est rien dans les faits.

Ici, le piège est celui de ne pas insister davantage dans différentes assemblées communautaires catholiques sur la Parole de Dieu comme parole d'hommes aussi[21]. Dans les deux cas, une négligence herméneutique est à la base de mauvaises interprétations de la Bible. Les premiers ne l'interprètent pas correctement parce qu'ils croient que son humanité est faillible. Les deuxièmes ne l'interprètent pas selon les règles de l'art parce qu'ils négligent son humanité en exagérant la portée divine de son « infaillibilité »[22].

Toutefois, que ce soit d'un côté ou de l'autre, le résultat reste toujours le même : l'importance d'effectuer une bonne interprétation du texte sacré est dévaluée. Et, lorsque la tâche herméneutique est dévalorisée de la sorte, c'est toujours le message divin qui en souffre !

3. La nécessité d'un usage herméneutique

Les usages abusifs ainsi mis en exergue, la lecture du rapport de la Commission biblique pontificale oriente vers quelques pistes constructives qui mériteraient d'être mises en valeur. Ainsi, un rapport édifiant aux Écritures est possible si on en fait un usage symbolique, herméneutique ou critique.

L'usage symbolique[23] ouvre toujours de belles perspectives, car un sens est toujours donné à la recherche entreprise. Ainsi, la Bible dans cette optique, précise, oriente et focalise vers un but pour donner des significations et des valeurs toutes nouvelles. Cette tâche suppose une analyse préalablement fine des situations à partir des outils des sciences humaines, une formation à l'accompagnement (afin d'acquérir la compétence biblique attendue du

[21] Dans tout notre parcours une quasi absence de cet aspect est fort remarquable.

[22] Cette « exagération » de la portée divine de la Bible est habituellement le fruit d'une théorie défaillante de la doctrine de l'inspiration et de l'autorité de la Bible.

[23] Cf. C. DUCHESNEAU, Rites et symboles, dans L.-M. RENIER (dir.), *Exultet, encyclopédie pratique de la liturgie*, Paris, Bayard, 2000, p. 53-61 ; L. VOYE, Célébrations et mode de lien social, dans *Questions liturgiques* 86 (2005) p. 96.

chrétien[24]) et un repérage exact du message biblique à mettre en valeur. Les compétences nécessitent une familiarisation progressive avec la Bible. En effet, la lecture de ce livre inépuisable doit sans cesse être reprise. Plus encore, elle doit à chaque fois être recommencée à partir du début, c'est-à-dire à partir du texte biblique même lu à nouveau afin d'essayer de comprendre à partir de nouvelles circonstances, quitte à traduire et ou à interpréter le mieux possible[25]. Il semble que l'usage adéquat de la Bible dans les *Lineamenta*, comme souvent dans les textes du Magistère romain, soit surtout d'ordre symbolique.

Quant à l'usage herméneutique des Écritures, il a un rapport étroit avec le sens. Pour cela, il prend en compte à la fois la source, les limites et les effets du sens. Luc Chartrand évoque la légitimité de cet usage en ces termes :

> « La question qui se pose avant tout n'est pas : que signifie l'Écriture pour moi ? Mais que veut dire l'Écriture ? Vatican II insiste et fait valoir dans un langage proprement affirmatif la nécessité de l'exégèse, met en valeur quelques points particuliers de la critique biblique, pour enfin exposer les règles de l'interprétation théologique. C'est en dégageant chacun des principes qui se rattachent à ces orientations que le croyant découvre les indices capables de le guider dans une lecture authentique et véridique de la Bible. »[26]

Par cette approche, l'antidote d'une mauvaise interprétation n'est pas l'absence d'interprétation, mais une bonne interprétation, fondée sur des indications de bon sens et respectant des règles afin de parvenir à une bonne interprétation. En fait, une mauvaise appropriation du texte conduit inévitablement à une mauvaise application du texte. Cette précision rejoint la recommandation de la lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*[27] dès 1956. Dans ce sens, un récit biblique est perçu comme la source d'une vision inspiratrice. Un défi pour la foi qui s'exprime en termes de *metanoia*, de changement individuel de cœur avant de vouloir changer les nations africaines.

Partant de ces différents points de vue, l'appel à la conversion peut aboutir car, il est ainsi respecté. Les Écritures fournissent alors des critères permettant de décrypter la spécificité de telle attitude, de la mettre en rapport avec des significations qui, tout en respectant l'autonomie des registres humains et divin, transcendent la seule explication rationnelle, psychologique, factuelle etc. Elles peuvent également donner des repères d'interprétation ou de compréhension de l'évènementiel. Comme l'écrit la Commission biblique pontificale : « A partir de leur situation, ceux-ci [les lecteurs] sont donc appelés à dégager des significations nouvelles dans la ligne du sens fondamental indiqué par le texte.[28] » D'où l'importance toujours actuelle d'une herméneutique.

L'usage critique des Écritures cher à Paul Ricœur[29] enfin, donne au croyant qui veut vivre du message évangélique et développer en lui les vertus théologales des points de repères et de discernement. Comme cette *instance d'altérité,* les Écritures favorisent le recul distancié et

---

[24] Cf. A. FOSSION, *Lire pour vivre. La lecture de la Bible au service de la compétence chrétienne*, dans Colloque Omnes Gentes, *La lecture de la Bible*, [Document final, imprimé], Louvain-La-Neuve, 2005 ; A. JOIN-LAMBERT, Quels prêtres pour quels chrétiens ? Une Réflexion de théologie pastorale, dans *Revue Théologique de Louvain,* 38 (2007) p. 373-396.

[25] Cf. E. LEVINAS, Écrit et sacré, dans F. KAPLAN – J.-L. VIEILLARD-BARON (éd.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1982, p. 353-354.

[26] Cf. L. CHARTRAND, *La Bible au pied de la lettre. Le fondamentalisme questionné*, Paris, Médiaspaul, 1995 (Brèches théologiques) p. 104.

[27] Cf. PIE XII, Lettre encyclique *Divino afflantu* 34.

[28] Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE (note 19) p. 67.

[29] Cf. P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique.* Présentation et traduction par F.-X. AMHERDT, Paris, Éd. du Cerf, 2001 (La nuit surveillée) p. 57.

signifié indispensable à l'éclosion de la *seconde naïveté*, qui est adhésion, après coup et confiance au don de Dieu et confessante[30]. Les textes officiels de l'Église devraient montrer l'exemple de ces usages herméneutique ou critique de l'Écriture sainte, ce qui n'est pas toujours le cas, comme on le voit dans les *Lineamenta.*

Conclusion

Au terme de ce parcours analytique des *Lineamenta,* je voudrais conclure en rappelant que le texte de référence du prochain synode africain : « Vous êtes le sel de la terre… Vous êtes la lumière du monde » (Mt 5, 13-14) renvoie à la mission chrétienne dans la société[31].

Cette mission, aujourd'hui est promotion de la paix, de la justice et de la réconciliation. Les ressources de ces valeurs appelées à devenir réalité en Afrique se trouvent dans la parole de Dieu. Les *Lineamenta* nous l'ont rappelé. Il faut donc puiser aux sources vives dans la ligne de ce qu'écrit P. Poucouta :

> « La Parole de Dieu est un ferment qui appelle à la réflexion, à la confrontation avec les diverses situations concrètes vécues en Afrique dans les divers secteurs de la vie. Elle doit prendre chair dans les réalités sociales, économiques culturelles des peuples du continent. Alors, elle peut porter des fruits de justice, de fraternité, de générosité, de créativité, de paix »[32].

[30] Ibid. p. 58 : « compréhension initiale (ou conjecture) + explication = compréhension critique. Car l'intention confessante que met au jour l'exégète critique est immanente au texte biblique lui-même, et la lecture croyante doit incorporer un segment critique pour faire droit aux distanciations objectivantes inhérentes au texte de la Révélation (dialectique exégèse scientifique/lecture confessante. »

[31] Lire en ce sens E. ELENGABEKA, Les emblèmes bibliques des synodes africains, dans *Annales de l'Ecole Théologique Saint Cyprien* 20 (2007) p. 85-94.

[32] P. POUCOUTA, *Lectures africaines de la Bible,* Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2002, p. 111-112.

La formation chrétienne des adultes en Afrique selon les *Lineamenta.* Avancées et limites

Théophile KISALU KUNGU[1]

L'Église d'Afrique, se prépare à vivre sa deuxième assemblée spéciale du synode des évêques. Les thèmes soumis à la réflexion des Églises d'Afrique entendent proposer des voies et moyens pour répondre aux questions liées à l'impact de l'Évangile sur la vie des Africains. Dans un continent déchiré par des conflits politiques interminables et où la pauvreté touche la grande majorité de la population, l'Église ne peut ignorer la réalité sociale des destinataires de la Bonne Nouvelle.

Déjà en 1994, *Ecclesia in Africa*, se penchait sur les « problèmes actuelles » du continent pour attirer l'attention des communautés chrétiennes, et des pasteurs en particulier, afin de les inviter à œuvrer pour une évangélisation qui ait de l'impact sur la vie. Plus d'une dizaine d'années après la première assemblée synodale, où en sont les Églises d'Afrique ? comment s'est faite l'évangélisation « en profondeur » depuis cette première assemblée ? Quels signes sont porteurs d'espoir et que peut-on améliorer pour que les communautés et les chrétiens africains grandissent dans la foi et transforment leur société à la lumière de l'Evangile ?

Notre réflexion se fera en quatre moments. Nous commencerons par une mise en contexte de l'importance d'une formation chrétienne des adultes en Afrique aujourd'hui. Puis nous regarderons comment le thème de la formation chrétienne des adultes a été traité au synode de 1994. Il s'agira de voir le sens et la place qui lui ont été accordés. En troisième lieu, nous nous arrêterons brièvement sur deux événements majeurs de l'Église universelle, survenus entre la fin de premier synode et la diffusion des *Lineamanta* de 2007 : la publication du *Directoire général pour la catéchèse* (1997) et la célébration du jubilée de l'an 2000. Le choix de ces événements est voulu par leur invitation et leurs ouvertures en faveur d'une formation à la foi adulte. Nous essayerons, à la suite de cet éclairage, de voir comment les *Lineamanta* abordent et conçoivent ce type de formation. Nous terminerons en relevant quelques pistes susceptibles de redynamiser la formation des adultes dans la foi en Afrique.

1. Mise en contexte : l'importance d'une formation chrétienne des adultes en Afrique

La maturité de la foi est ressentie comme l'horizon de l'annonce de la Bonne Nouvelle. Cette maturité est susceptible d'introduire les humains dans la dynamique du Royaume de Dieu et d'imprégner la trame de l'existence par la grâce divine.

Dans une étude sur les enjeux et défis de la catéchèse des adultes, H. Derroitte formulait quatre bénéfices de cette forme de catéchèse pour les communautés et les personnes dans le contexte occidental[2]. Nous pensons que ces effets favorables de la catéchèse des adultes valent aussi pour l'Afrique subsaharienne. Pour H. Derroitte, cette forme de catéchèse aidera la foi à croître, à durer, à s'inculturer et à se transformer. Ces bénéfices montrent bien l'actualité et l'importance d'une formation chrétienne des adultes. Pour la pastorale catéchétique, cela signifie qu'il faudrait rechercher et promouvoir ce qui fait grandir et durer dans la foi ; ce qui permet aux chrétiens d'intégrer leur foi dans les questions existentielles brûlantes et d'y apporter des réponses neuves à la lumière de l'Evangile.

---

[1] Prêtre congolais, doctorant à l'Université catholique de Louvain. Courriel : kisalutheo@yahoo.fr

[2] H. DERROITTE, Enjeux et défis de la catéchèse des adultes, dans *Esprit & Vie* n° 152 (2006) p. 1-10.

A la suite de cette étude d'H. Derroitte et en nous situant dans le contexte africain, nous formulerons trois séries de justifications en faveur d'une formation chrétienne des adultes[3].

Sur le plan socioculturel

Le monde actuel connaît des changements et bouleversements rapides qui nécessitent un perpétuel réajustement et une consolidation des acquis. Ces changements affectent le rapport à la foi et questionnent les formulations de foi. Pour ne pas paraître ringards, les chrétiens sont conviés à relire le Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et à lui donner toute son actualité et sa pertinence pour l'humanité aujourd'hui.

A côté des bouleversements qui affectent le croire sur le plan de l'Église universelle, les chrétiens d'Afrique ont d'autres défis plus spécifiques. Appartenant aux cultures qui ont des pratiques spirituelles et religieuses différentes de celles du judéo-christianisme, les Africains croyants en Jésus-Christ ont parfois des difficultés à faire la part des choses entre les pratiques magico-spirituelles ancestrales et la foi chrétienne ou à apporter au christianisme des valeurs appréciables de leurs cultures. Il est nécessaire de les rendre capable de discerner et de participer à l' « inculturation » du christianisme en Afrique. Il s'agira, pour eux, d'une part, d'enrichir le christianisme avec des apports multiples de leurs cultures et, d'autre part, d'évangéliser certaines pratiques culturelles peu « luisantes ». Cette opération pourrait transformer durablement leurs cultures et aussi l'expression de la foi chrétienne. Et la formation pour une foi adulte et responsable pourrait faciliter cette tâche.

Sur le plan psychopédagogique

Les avancées des sciences psychopédagogiques mettent en lumière que l'adulte est aussi un être en croissance. L'âge adulte n'est pas un état statique, mais un processus qui a des hauts et des bas. A chaque mouvement, l'adulte qui fait face à des nouveaux défis cherche à apprendre pour réorganiser ses connaissances antérieures et répondre ainsi de façon adaptée aux situations nouvelles. Ne pas intégrer des nouvelles connaissances peut signifier vivre en dehors de la réalité ou simplement « arrêter de vivre ». Pour les adultes africains, cet apprentissage est ouverture aux technologies nouvelles mais aussi une occasion d'entrer en dialogue, d'offrir ses richesses culturelles autres que la technique.

On sait que les cultures africaines ont pendant longtemps organisé l'apprentissage à la vie adulte par l'initiation. Cette dernière servait d'espace d'intégration des nouvelles pratiques et aussi de moment de transition avant d'embrasser la vie adulte. En ce qui concerne la formation pour une foi adulte, on pourrait noter l'importance des expériences de vie. Cette formation s'inscrit dans le cadre général du renouvellement des connaissances et aussi pour une « connaissance » approfondie de l'Evangile, en vue d'une meilleure implication dans la vie ecclésiale et sociale. L'attention à l'apprentissage des adultes ne peut pas laisser l'Église indifférente, car les générations intégreront mieux la foi, en voyant la qualité de celle des adultes. Le défi pour l'Église sera d'être attentif au type de formateurs, aux contenus et méthodes à promouvoir pour faire émerger des véritables sujets croyants insérés dans leur temps et témoins de Jésus-Christ.

[3] D'autres études ont proposé des justifications d'une catéchèse des adultes. Parmi celles consultées nous citerons : E. ALBERICH – A. BINZ, *Adultes et catéchèse. Éléments de méthodologie catéchétique à l'âge adulte*, Bruxelles – Montréal – Paris, Lumen Vitae – Novalis – Éd. du Cerf, 2000, p. 67-83 ; P.-A. GIGUÈRE, *Une foi d'adulte*, Bruxelles – Montréal, Lumen Vitae – Novalis, 2005, p. 101-127 ; J. REGAN, *Catéchèse des adultes. Le pourquoi et le comment,* Bruxelles – Montréal, Lumen Vitae – Novalis, 2008 (Pédagogie catéchétique 20) p. 17-34 ; G. LE BOUEDEC – B. MERCIER, (dir.), *Formation chrétienne des laïcs, un développement unifié de la personne. Pour des laïcs en mission ecclésiale*, Angers, CRER, 2007, surtout les pages 27-39 et 68-76.

Sur le plan théologico-pastoral

Confrontés à la situation du caractère obsolète de leur foi par rapport aux questions existentielles, beaucoup d'adultes se sentent incapables de répondre convenablement aux problèmes de société au nom de leur foi[4], alors que l'authenticité de l'acte de foi se mesure à sa capacité d'offrir une réponse personnelle et responsable[5]. Les adultes chrétiens éprouvent ainsi le besoin d'approfondir leur foi et de façonner du sens, de vivre une foi culturellement habitable[6].

La maturation croyante apparaît comme l'horizon vers lequel tend toute expérience de foi au Dieu de Jésus-Christ. Ainsi, par exemple, lorsque Jean met ces paroles dans la bouche de Jésus : « je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maître ; je vous appelle mes amis parce que ce que j'ai entendu auprès de mon père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15), on peut mieux comprendre le sens de cette croissance et la mission qui en découle. Il s'agit, pour les disciples, d'accéder à l'amitié (à une certaine intimité) avec Jésus et à la « connaissance » de son projet et d'agir à sa suite. Une telle conscience permet de redécouvrir une certaine *identité chrétienne* et d'aller au cœur de ce qui fait la foi.

Dans le même sens, pour saint Paul, l'annonce de la Bonne Nouvelle et les différents dons de la grâce à la communauté conduisent à « l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude » (Eph 4, 13). Parvenir à l'état d'adultes dans la foi n'est donc pas une option, mais l'exigence même de l'être chrétien des individus et des communautés. Une telle maturité conduirait justement le déploiement des compétences pour la vie de foi et le service de l'humanité[7]. La formation des adultes s'inscrit doublement dans la ligne même de l'évangélisation. Elle exprime la volonté divine de converser avec des humains comme à des amis, comme le dit *Dei Verbum* 2. Elle peut également être l'instrument et la concrétisation de l'évangélisation.

En plus de l'acte foi, on peut aussi évoquer la revalorisation par Vatican II de la coresponsabilité missionnaire des baptisés qui associe tout baptisé à la mission du Christ[8]. Et pour mieux participer à cette mission, certaines aptitudes sont nécessaires. La formation des adultes pourrait apporter ou réveiller des compétences attendues pour faire face aux défis de la foi dans un univers en perpétuelle mutation.

En Afrique, les « chantiers » et défis missionnaires, plaident justement pour un approfondissement de la foi des personnes et des communautés et déplacent l'accent d'une pastorale du nombre vers celle de la capacitation effective. Cette nouvelle focalisation est voulue par l'exigence de grandir dans la foi, que nous évoquions plus haut, et l'impératif d'en vivre de façon cohérente face aux problèmes de la société africaine, comme la pauvreté, les guerres, la justice ou les besoins de l'inculturation. L'engagement pour une formation chrétienne des adultes rejoindrait le besoin d'aller au cœur de la foi et de lui trouver de nouvelles expressions. Il traduirait également la conscience de promouvoir la nouvelle

[4] ALBERICH – BINZ (note 3) p. 79.

[5] DERROITTE (note 2) p. 3.

[6] Voir par exemple REGAN (note 3) p. 52-55.

[7] Voir A. FOSSION, La catéchèse au service de la compétence chrétienne, dans *Lumen Vitae* 60 (2005) p. 245-259 ; ID., Faire résonner la parole : la pratique catéchétique, dans G. ROUTHIER – M. VIAU (dir), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles – Montréal – Paris, Lumen Vitae – Novalis – Ed. de l'Atelier, 2e éd. augm. 2007 (Théologies pratiques) p. 391-401. Sur le premier article de A. Fossion, on lira aussi intérêt les ouvertures de A. JOIN-LAMBERT, Quels prêtres pour quels chrétiens ? Une réflexion de théologie pastorale, dans *Revue théologique de Louvain* 38 (2007) p. 384-385.

[8] Cf. *Lumen gentium* 9-10.

évangélisation qui fait renaître à la vie divine et responsabilise les chrétiens d'Afrique dans l'édification du règne de Dieu.

2. La formation au synode de 1994

Le synode avait comme thème général l'évangélisation de l'Afrique. Cinq tâches étaient liées à cette mission : l'annonce, l'inculturation, le dialogue interreligieux, la justice et la paix et les moyens de communication sociale[9]. Chacune de ces tâches nécessitait un approfondissement de la vie et de la foi de l'Église, ainsi que la *formation* des personnes et des communautés capables d'annoncer la Bonne Nouvelle en Afrique. Il s'agissait de la formation globale du peuple de Dieu à l'évangélisation, comme le reconnaissait *Ecclesia in Africa* : « La communauté entière a besoin d'être *préparée*, *motivée* et *renforcée* pour l'évangélisation, chacun selon son rôle spécifique au sein de l'Église » (EIA 53).

La formation a occupé une grande place dans les échanges des pères synodaux. Ainsi par exemple, sur les 64 propositions soumises au Pape, 18 concernaient la formation[10]. Et en dépit de difficultés liées aux moyens financiers et au manque de formateurs, beaucoup de centres (catéchétique, biblique ou pastoral) ont vu le jour, ceux existants ayant été redynamisés.

Cependant un regard plus approfondi sur cette formation montre qu'elle est plus destinée aux agents pastoraux qu'à toute la communauté chrétienne. Pour ceux-là, on prévoit une solide formation humaine, spirituelle et doctrinale, apostolique et missionnaire, biblique et théologique à renouveler au cours des années de manière continue et régulière (EIA 94). Quant aux autres ils seront préparés à leurs tâches sociopolitiques par une *solide formation à la doctrine sociale de l'Église*. Les différents centres catéchétiques organisent en fait la formation des « auxiliaires » de la pastorale (catéchistes, responsables des communautés de base, animateurs ou assistants pastoraux). Il s'agit plus de former des dirigeants que d'offrir une formation à toute la communauté, et plus particulièrement aux adultes. La formation ouverte à tous et pour tous, spécialement pour les adultes, n'a pas été véritablement pensée et mise en place.

Ainsi en dépit du constat amer qu'en Afrique « la formation à la foi est trop souvent restée au stade élémentaire » (EIA 76), rien de consistant n'a été proposé, et surtout amorcé par les Églises locales, pour améliorer la formation chrétienne des adultes. En fait, dans les textes comme dans les discussions, les Pères synodaux n'ont pas parlé explicitement de la *formation chrétienne des adultes*, même si on peut noter les liens évidents entre leurs objectifs et ce type de formation. Faute d'une vision claire de la formation à mettre en place, le *renforcement* de la communauté et de sa *motivation* pour l'évangélisation, souhaités par les pères synodaux, ne semble être qu'une déclaration d'intention et non pas une « orientation pastorale conséquente ».

3. Deux événements importants

Le Directoire général pour la catéchèse (15 août 1997)

Bien que se situant dans la ligne du *Directoire catéchétique général* (DCG) de 1971, par l'affirmation de la primauté de la catéchèse des adultes, le *Directoire général pour la catéchèse* (DGC) de 1997, opère un renversement des perspectives. Le premier citait les adultes en dernier, le second les place en premier, car « il est efficace, sur le plan

[9] Voir : Rapport du cardinal Hyacinthe THIANDOUM, dans *Documentation Catholique* n° 2094 (1994) p. 475-484 ; M. CHEZA, *Le Synode africain. Histoire et textes,* Paris, Karthala, 1996, p. 30.

[10] Ibid. p. 241-268 ; R. LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997 (Chrétiens en liberté. Questions disputées) p. 31-36.

pédagogique, de faire référence à la catéchèse des adultes et, à sa lumière, d'orienter la catéchèse des autres moments de la vie[11]«.

Dès la présentation de *quelques défis de la catéchèse*, le DGC note : « Elle (la catéchèse) doit s'adresser à certains destinataires privilégiés, comme ont été et continuent de l'être les petits enfants, les enfants, les adolescents, les jeunes et les adultes, en partant surtout de ces derniers » (33). Cette option se justifie par le désir « d'outiller chrétiennement » ceux qui ont des responsabilités sociales. Il s'agit de les aider à faire grandir ce qu'ils ont reçu et ce faisant de leur donner la possibilité de répondre aux appels de leur temps. Parmi les points d'attention pour garantir l'efficacité d'une catéchèse des adultes, deux nous semblent très parlants : « L'attention à l'état laïc des adultes appelés en vertu de leur Baptême, à "chercher le Règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu" et sa sainteté » et « l'attention à un projet pastoral organique des adultes » (174). Ces éclairages ouvrent la voie sur la manière de penser la formation chrétienne des adultes et surtout offre le fil conducteur de son déploiement.

Parmi les tâches de la catéchèse des adultes, le DGC signale : « promouvoir la formation et la maturation de la vie dans l'Esprit du Christ ressuscité ; éduquer à juger correctement, à la lumière de a foi les mutations socioculturelles de nos sociétés ; développer les fondements rationnels de la foi ; éduquer à la prise de responsabilité dans la mission de l'Église et du témoignage chrétien en société » (175). Le DGC présente également une panoplie des formes de la catéchèse des adultes. Elle va du catéchuménat à la catéchèse à l'occasion des événements particuliers qui concernent la vie de l'Église et de la communauté, en passant par le perfectionnement, pour ceux engagés dans l'apostolat et la catéchèse lors des certains changements dans la vie (176).

La référence principale faite aux adultes n'exclut pas les autres âges de la vie, elle les éclaire et rend attentif à ce à quoi conduit la catéchèse : une foi adulte des personnes et des communautés. C'est donc une manière de faire écho à cette aspiration profonde de toute personne à grandir et à devenir sujet de sa vie tout en étant en dialogue avec les autres.

Ainsi, le DGC apporte des éléments nouveaux susceptibles de redynamiser la pastorale catéchétique des Églises locales et de s'orienter vers une évangélisation en profondeur. Chaque Église locale pourrait y trouver une source nourricière pour des pratiques nouvelles et « efficaces » dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. C'est le sens du souhait qu'émettait Mgr Defois dans l'avant-propos de l'édition en français:

> « Lire et relire le directoire devrait nous inspirer de nouveaux chantiers qui prendraient davantage en compte la catéchèse comme initiation ou nouvelle initiation à la foi des adultes, mais encore le besoin d'une connaissance plus organique et plus équilibrée de la tradition catholique dans le contexte d'aujourd'hui. Nous recevons ce *Directoire* comme un appel pour une "relecture d'expérience" et une harmonisation de nos perspectives catéchétiques[12]«.

Le DGC peut être vu comme une occasion de plus offerte aux Églises locales de reformuler leurs parcours catéchétiques en se concentrant sur ce qui fait grandir dans la foi.

La célébration du Jubilé de l'an 2000

La célébration du jubilé de deux mille ans du christianisme a été un événement de grande portée historique et symbolique. Elle faisait prendre conscience à la communauté chrétienne du chemin parcouru, avec des hauts et des bas, et aussi de l'appel toujours actuel à édifier le Règne de Dieu. Cette célébration rappelait également que la Bonne Nouvelle se communique

[11] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Bruxelles – Paris, Lumen Vitae – Centurion – Éd. du Cerf, 1997, n° 171.

[12] G. DEFOIS, Avant-propos, Ibid. p. V.

par la médiation des hommes et des femmes qui font l'Histoire. Pour l'Église universelle, c'était aussi une occasion de vivre un nouveau départ en relisant le passé pour créer et inventer les voies de l'avenir.

Arrêtons-nous quelques instants sur la lettre apostolique *Novo millenio ineute* (21 janvier 2001). Cette lettre clôture une trilogie commencée en 1994 et dont le but était de préparer l'Église à entrer dans le nouveau millénaire. Le fil conducteur de cette longue marche envisageait le passage au nouveau millénaire avec de signes et des gestes qui manifestent un certain approfondissement de la foi. A ce propos il est écrit dans la lettre :

> « Nous devons maintenant regarder devant nous, nous devons "avancer au large", confiants dans la parole du Christ *Duc in altum !* Ce que nous avons fait cette année ne saurait justifier une sensation d'assouvissement, et encore moins nous amener à une attitude de démobilisation. Les expériences vécues doivent au contraire *susciter en nous un dynamisme nouveau* qui nous incitera à investir en initiatives concrètes l'enthousiasme que nous avons éprouvé » (n° 15).

Novo millenio ineute manifeste clairement le désir, la préoccupation de grandir dans la foi tant sur le plan personnel que sur le plan communautaire. L'appel est lancé aux Églises locales de trouver des expressions de ce dynamisme vers la maturation croyante, vers un approfondissement de foi :

> « Au milieu des données universelles et inaliénables, il est nécessaire que le programme unique de l'Évangile continue à s'inscrire dans l'histoire de chaque réalité ecclésiale, comme cela est toujours advenu. C'est *dans les Églises locales* que l'on peut fixer les éléments concrets d'un programme – objectifs et méthodes de travail, formation et valorisation du personnel, recherche des moyens nécessaires – qui permettent à l'annonce du Christ d'atteindre les personnes, de modeler les communautés, d'agir en profondeur par le témoignage des valeurs évangéliques sur la société et sur la culture » (n° 29).

Parmi les pistes proposées aux Églises locales et qui marquent bien l'importance d'une formation chrétienne des adultes, dans la perspective du troisième millénaire du christianisme relevons-en quatre :

1. un *approfondissement de la foi* dans le sens de la persévérance et du dépassement, en ayant confiance aux promesses du Seigneur. Permettre à la foi de durer et de se transformer, au sens d'aller au-delà des formes (des apparences)[13].
2. une *prise de conscience renouvelée* qu'on est une Église en marche, en chemin(ement). Cette marche est orientée vers la rencontre du Seigneur. Elle implique ouvertures et améliorations en lien avec les nouvelles interpellations de l'Esprit et les besoins de l'humanité.
3. un *nouvel engagement* des chrétiens et des groupes en repartant du Christ. On vise ici la découverte de nouveaux points d'attention, de nouvelles priorités de la révélation et du message chrétien (dimension interne).
4. une *invitation à devenir témoins*. Il s'agit de concrétiser la foi dans des situations concrètes de l'espace public et des besoins de l'humanité (dimension externe).

Forte d'une telle vision, la célébration du nouveau millénaire a été une occasion de plus d'introduire dans les priorités pastorales et théologiques, le thème de la formation chrétienne des adultes, de ce qui peut permettre *d'aller en eaux profondes*. A côté de manifestations festives, pour beaucoup d'Églises locales, ce devrait être une occasion de prendre conscience de l'importance de cette formation et d'en mesurer les potentialités pour la vie des communautés. Reste à savoir comment cette priorité pastorale a été traduite dans les pratiques

[13] Voir dans le même sens DERROITTE (note 2) p. 6.

africaines. Arrêtons-nous à la place que les *Lineamenta* du prochain synode africain réservent à la formation chrétienne des adultes aujourd'hui.

4. Regards sur les *Lineamenta*

Nous regarderons rapidement la place de la formation chrétienne des adultes, la typologie et ses finalités. Il s'agira de comprendre la façon dont ce sujet est abordé, l'espace et l'importance qu'on lui accorde. Nous verrons aussi les formes éventuelles que les *Lineamenta* lui prêtent et ce à quoi cette formation doit aboutir, ce qu'elle peut accomplir dans l'homme et dans l'Église.

Une dimension « négligée »

Reconnaissons d'emblée qu'à aucun moment les *Lineamenta* ne parlent explicitement de *formation chrétienne des adultes*. Dans le texte on parle plutôt de *formation des laïcs* ou de formation des agents pastoraux en général. La formation est traitée lorsqu'on évoque les moyens pour témoigner de la lumière du Christ et la référence à l'adulte est soigneusement évitée. Est-ce par manque d'intérêt pour la formation des adultes ou par oubli ? Ce serait un oubli coupable, parce que justement les *Lineamenta* visent une recherche communautaire et approfondie des solutions aux problèmes du continent (n° 9). Dans ce sens la maturité dans la foi et ses implications devraient être prise en compte dans les réflexions, et bien plus, elle devrait être une priorité pastorale toujours actuelle.

La première évocation de la formation concerne les *Institutions ecclésiales de formation*, qui sont invitées à proposer des cours pour former au sens de la justice et à la paix. Les *Lineamenta* reconnaissent que « La formation des chrétiens laïcs doit par conséquent en premier lieu chercher à les rendre capables d'affronter efficacement les tâches quotidiennes dans les domaines culturel, social, économique et politique en développant en eux le sens du devoir pratiqué au service du bien commun » (n° 60). La formation est vue ici comme un lieu de capacitation des chrétiens pour leur engagement social[14].

La manière de présenter la formation fait de cette dernière une formation de « type académique et général ». On s'en rend aussi compte dans le questionnaire final : « Existe-t-il dans votre Église un programme de formation ? ». De quel type de programme de formation parle-t-on ? Comme on peut le voir, il y a une certaine imprécision. On peut aussi se demander comment se conçoit la formation chrétienne des adultes analphabètes des compagnes et cités africaines, souvent manipulés par les décideurs politiques et les seigneurs de guerre ? La définition de l'identité et du rôle des laïcs dans l'Église suffisent-elles à leur donner la capacité d'action requise pour faire face aux nombreux défis de leurs milieux ?

Pour ce qui est de la finalité de la formation des laïcs promue par les *Lineamenta*, on retrouve celle de toute catéchèse et en particulier de la catéchèse des adultes : former à la compétence, à la capacité à produire des meilleures conditions de vie matérielle et spirituelle à la lumière de la Bonne Nouvelle (n° 66).

Ainsi les *Lineamenta* prennent conscience de l'importance d'une formation des chrétiens pour le service de la communauté humaine et de la société africaine. Ils rappellent et insistent sur une dimension souvent négligée de la pastorale actuelle en Afrique, comme ils le notent si bien : « C'est avec regret que l'on peut constater qu'en certains endroits l'Église a longtemps négligé la formation et l'éducation des laïcs pour qu'ils sachent se servir de leurs droits civiques, politiques et sociaux en cas d'oppression ou de contestation de ces droits » (n° 66). La négligence n'est pas un fait du passé, elle reste actuelle.

[14] Cela rejoint la vision d'A. FOSSION exposée dans les deux articles cités en note 7.

Le congrès de Dar-ès-Salam (janvier 2007)

Faisant en quelque sorte écho aux *Lineamenta*, le congrès panafricain du SCEAM, tenu à Dar-ès-Salam du 15 au 18 janvier 2007, sur le thème : *Évangélisation en Afrique : Ecclesia in Africa (EIA). Bilan et perspectives*, a fait quelques suggestions en rapport avec le prochain synode africain. Au cours de ce congrès sept sous thèmes avaient guidé les réflexions et analyses : Annonce, appel à la sainteté et conversion ; Moyens de communication sociale ; Inculturation ; Réconciliation, justice et paix ; Dialogue ; Auto-prise en charge et le développement ; Propositions pour le synode africain.

Pour chacun de ces sous-thèmes, les congressistes ont insisté sur la nécessité de la formation des communautés chrétiennes. Ainsi par exemple, pour le premier sous-thème, on peut lire cette résolution :

> « Les Évêques s'engagent à prendre toutes les dispositions nécessaires pour que les laïcs soient formés et deviennent conscients du laïcat comme visibilité et efficience de l'Église, sacrement de salut, qui implique la transformation et l'élévation des réalités temporelles, notamment la culture, le travail, l'économie et la politique »[15].

Par ailleurs une invitation est lancée aux théologiens de faire du laïcat « un lieu théologique » dans leurs enseignements de théologie pratique et d'initiation pastorale[16].

Au sujet de les moyens de communication sociale, les congressistes notaient :

> « Les Évêques demandent aux Églises locales de donner la formation adéquate dans les technologies de l'information et de la communication à tous ceux qui œuvrent à l'évangélisation sur le continent, en visant la mise en réseau de tous les acteurs qui doivent, dans chaque Conférence »[17].

La formation est aussi requise pour l'inculturation du message chrétien en terres africaines :

> « Dans un monde en mutation rapide sur le plan culturel, social, économique et politique, les Évêques s'engagent à prendre toutes les dispositions de formation théologique et spirituelle pour que le critère de fidélité à l'évangile et à la tradition apostolique soit constamment respecté. Ils recommandent à nos Églises particulières de prendre toutes les mesures appropriées pour éviter toute dégénérescence vers un syncrétisme religieux et un divertissement culturel »[18].

Malgré leur insistance sur la formation des adultes en Église, on est étonné de voir que les congressistes, comme les *Lineamenta*, n'aient pas pu inscrire ce type de formation parmi les thèmes à approfondir au prochain synode africain pour les besoins de l'évangélisation du continent. En fait la formation continue à être considérée simplement comme un *moyen*. Mais la formation pourrait être vue autrement, par exemple comme l'*expression* de l'annonce. Elle aurait dans ce sens la *finalité* de l'annonce elle-même, selon l'expression de saint Paul : faire parvenir à la stature du Christ et donc devenir adulte dans la foi (Eph 4,13 ; Col 1,28).

Conclusions et perspectives

De ce parcours des *Lineamenta*, nous formulons quatre pistes susceptibles non seulement de promouvoir la formation chrétienne des adultes en Afrique, mais aussi de bien la penser. Ces pistes devraient être *intentionnellement* et *effectivement* présentes dans les propositions et options pastorales du continent.

[15] *Congrès panafricain sur l'évangélisation*, Proposition 1.4.

[16] Ibid. Proposition 1.6.

[17] Ibid. Proposition 2.1.

[18] Ibid. Proposition 3.2.

1. Penser la formation comme expression de l'annonce et pas seulement comme moyen. Dans ce sens, la formation chrétienne pour adultes peut permettre cette conscience de la marche commune. Elle peut devenir un projet complet, à l'instar de *Devenir adulte dans la foi* de l'épiscopat belge[19]. Il serait possible de transposer dans les priorités pastorales africaines les avancées actuelles de la formation chrétienne des adultes.

2. S'engager à ouvrir les espaces traditionnels de formation à un public plus large et diversifier les offres de formation. On pourrait envisager de faire dans des séminaires et instituts de formation pour prêtres et religieux, des formations ouvertes à un plus large public.

3. Envisager ou renforcer des réseaux d'adultes chrétiens pour se soutenir dans la recherche commune des « lieux missionnaires ». Il s'agit de promouvoir et de consolider des liens entre adultes chrétiens pour un enrichissement mutuel et pour œuvrer ensemble pour l'édification du Royaume de Dieu.

4. Inscrire la formation chrétienne des adultes parmi les priorités pastorales des Églises d'Afrique et soutenir des recherches et publications allant dans ce sens.

[19] LES ÉVÊQUES DE BELGIQUE, *Devenir adulte dans la foi. La catéchèse dans la vie de l'Église.* Bruxelles, Licap, 2006 (Déclarations des évêques de Belgique. Nouvelle série 34).

Réconciliation, Justice et Paix dans les communautés ecclésiales vivantes

Jean-Pierre BADIDIKE[1]

La deuxième assemblée spéciale des Evêques pour l'Afrique a pour thème « L'Église d'Afrique au service de la Réconciliation, de la Justice et de la Paix ». Les communautés ecclésiales vivantes (CEV) constituent un des lieux privilégiés de traitement des problèmes liés à la réconciliation, à la justice et à la paix.

Le 1er paragraphe conclusif du document préparatoire (*Lineamenta* élaborés en 2006) dit en substance que :

> « Dans le contexte africain jouent ici un grand rôle certains mouvements spirituels et les communautés ecclésiales vivantes. Ils constituent une espérance pour l'Église. Par delà les difficultés qu'il y a à transformer ces communautés ecclésiales vivantes en vrais instruments de la réconciliation, de la justice et de la paix, il faut reconnaître toutefois qu'elles constituent des signaux importants de l'Esprit de Dieu, de l'esprit de communion. Elles sont des signes de la forme concrète que doit prendre l'apostolat des laïcs aujourd'hui. C'est en ces communautés que sont traités les vrais problèmes de la réconciliation, de la justice et de la paix et c'est en elles que, petit à petit, l'on trouvera les réponses aux problèmes réels des communautés. C'est ici qu'adviennent en effet l'engagement et la responsabilité des laïcs de manière plus intense. »[2]

Le fait de commencer la conclusion des *Lineamenta* par une allusion aux CEV est révélateur de la signification qu'elles portent comme centre névralgique de l'action de l'Église en la matière[3]. L'importance que revêt la CEV dans la promotion du laïcat (et ses corollaires séculaires) ainsi que la voie qu'elle offre à l'Église pour son engagement dans le monde nous stimulent à aborder, en de nouveaux termes, la pertinence de la relation entre le religieux et le politique.

La confrontation entre politique et religion est subséquente aux reformes des XVIe et XVIIe siècles et peut se ramener quelque part à une confrontation entre États de type européen et christianisme. La révolution de 1789 a inscrit une rupture dont le terrain de naissance fut le surgissement des Reformes de la Renaissance, protestantes et catholique, c'est-à-dire la mise en cause de la chrétienté médiévale aussi bien sur le plan religieux que politique. La remise en cause du concept de l'État-nation et les critiques portées à l'endroit de la forme coloniale de l'État ravivent les discussions du lien entre politique et religion au regard de l'intérêt que peuvent prendre de petites entités où se comprend concrètement la vie des gens.

Nous commencerons par situer historiquement la séparation entre religion et politique ainsi que la nécessité de leur complémentarité aujourd'hui. Ensuite nous relèverons l'importance des CEV ; et enfin nous traiterons de la pertinence de faire des CEV des lieux d'effectuation de l'alliage entre religion et politique.

---

[1] Prêtre congolais, doctorant à la faculté de philosophie de l'Université catholique de Louvain. Courriel : jpbam@hotmail.com

[2] *Lineamenta* § 91. La conclusion des *Lineamenta* a pour titre « Pour une spiritualité orientée vers la communauté pour le service au monde ». C'est l'unique endroit où il est explicitement fait allusion aux CEV dans le document.

[3] Là où plusieurs ont déploré un intérêt faible de l'Église de Rome à la question des CEV pour n'en avoir pas parlé abondamment dans le corps du document, nous lisons, quant à nous, la place primordiale des CEV comme aboutissement et concrétisation de l'apport théorétique développé dans le document.

1. Souveraineté de l'État

Pour en finir avec les guerres des religions qui avaient profondément déchiré l'Europe, ainsi que l'incapacité des Églises à assurer la paix civile, la philosophie politique a théorisé le concept de l'État souverain, d'où le thème de la sécularisation qui en découla. En effet, en France au XVI[e] siècle, les guerres de religions (entre catholiques et protestants) avaient atteint un degré de violence intense, à tel point qu'il fallait faire de la foi une affaire privée. Pour justifier la souveraineté de l'État, T. Hobbes a introduit la rupture entre politique et religion[4]. Selon T. Hobbes, cette rupture devait restaurer paix et concorde entre citoyens engagés dans une sorte de guerres de chacun contre chacun, d'où la nécessité d'un Souverain absolu, capable d'ouvrir un espace social dans lequel les citoyens pourraient jouir paisiblement de leur vie sans être déchirés entre plusieurs allégeances. Une telle souveraineté excluait tout autre pouvoir qui aurait pu la limiter : on introduirait une division dans l'État si on acceptait une interférence de la religion qui donnait des raisons aux citoyens de ne pas obéir à la loi, notamment pour le catholicisme qui enjoignait l'obéissance au pape en tant que pouvoir spirituel distinct du pouvoir temporel. L'avènement de la souveraineté étatique a donc marqué une rupture entre le politique et le religieux.

Le modèle actuel des États occidentaux est sorti du schéma hobbesien. Les sociétés actuelles semblent plus apaisées du point de vue religieux qu'au XVI[e] siècle. En plus, l'idée d'un État tutélaire, donnant inconditionnellement la loi du haut, a été ébranlée par le système démocratique : la participation des citoyens conditionne le soutien qu'ils donnent à l'État. Pour J. Rawls, parlant d'un consensus par recoupement, un État juste suscite l'assentiment permanent de ses citoyens[5]. Dans ce sens, un État moderne ne peut plus ignorer totalement le monde des religions et le soutien des fidèles est indispensable à l'engagement démocratique. L'État moderne ne peut plus se prévaloir d'une science qui ne dépendrait que de lui. En plus la complexité des problèmes éthiques complique la prétention d'un État souverain à les résoudre par lui-même.

A l'heure actuelle, la séparation entre l'Église et l'État n'est pas réalisée partout dans le monde. En Grande Bretagne, la Reine est également chef de l'Église Anglicane. En République Fédérale d'Allemagne, une part de l'impôt est versée aux Églises. En Iran, ce sont les religieux qui exercent le pouvoir ou du moins le contrôlent ; de manière générale les préceptes de l'Islam restent la référence majeure dans certains États, ou encore certains États revendiquent l'Islam comme religion officielle dans leurs constitutions. L'État d'Israël, né au lendemain de la deuxième guerre mondiale, a adopté un nom que l'on ne peut pas détacher d'une histoire religieuse : la naissance de cet État visait entre autre le regroupement des juifs, surtout ceux qui ne se sentaient pas en sécurité dans les États « laïcs ». Quoique l'État d'Israël reste ouvert à d'autres citoyens que les Juifs, il a un fondement confessionnel même s'il ne se soumet pas entièrement aux traditions religieuses. Un des défis majeurs de l'Afrique contemporaine est l'échec de l'État postcolonial dans la grande majorité des pays africains. (n° 11). Au lieu d'une séparation, pire d'une confrontation, l'heure est à la complémentarité entre politique et religion.

2. Complémentarité entre politique et religion

Le sacré et le profane, le politique et le religieux ont le même terrain et se complètent. Pour Paul Valadier :

[4] Dans les termes mêmes de T. HOBBES, la rupture entre politique et religion n'est pas si claire. Dans deux parties du *Leviathan*, il traite de théologie avec une interprétation tendancieuse des Écritures : il faut se soumettre aux lois du souverain terrestre car elles garantissent paix et concorde.

[5] J. RAWLS, *Libéralisme politique*. Paris, PUF, 1995, p. 171-214.

> « La plupart des sociétés humaines connues, sinon toutes, vivent d'un lien insécable entre société et religion, admettent que les dieux font partie de la vie de la cité, l'animent, la soutiennent, en constituent son fondement stable, donc que la vie sociale dans toutes ses dimensions est impensable sans fondement religieux. »[6]

Plusieurs observateurs estiment que malgré des ruptures révolutionnaires liées à la transformation de sociétés modernes, le problème des relations entre politique et religion a retrouvé de nouvelles couleurs et se pose en termes neufs[7], au regard du lien historique entre doctrine religieuse et constitution politique. Dès le IV^e^ siècle s'étaient formées des *communautés chrétiennes monacales* qui avait chacune sa règle, que l'on appelait aussi constitution. Celle-ci organisait des relations verticales (hiérarchiques) et horizontales (confraternelles)[8]. Vers le VI^e^ siècle, les règles ont été unifiées et constituèrent en microcosme des dispositions fondamentalement valables pour une communauté politique fraternelle. On peut donc concéder à J.-M. Ferry et J. Lacroix le fait que « les constitutions monacales avaient déjà un caractère manifestement "politique", si, par le mot "politique", on entend l'art d'organiser une communauté humaine selon des règles de cohabitation, de coopération, de reconnaissance mutuelle et d'obéissance réciproque »[9].

En plus des valeurs fondamentales des doctrines communautaires chrétiennes que sont l'amour, la charité, l'humilité, l'obéissance, la discipline, le travail, on doit ajouter la concertation pour les grandes décisions, le consensus, l'accord pour le choix d'un guide, la mise en commun des produits du travail, l'hospitalité envers les ressortissants des communautés étrangères, la lutte pour la justice, le droit de résistance non-violente, les moyens raisonnables de pression sur les autorités, etc.

Le premier synode africain a défini l'Église comme la famille de Dieu. Dans sa perspective, les chrétiens sont tous fils d'un même Père auquel ils obéissent. Ce Père est représenté par un homme qui détient l'autorité. L'Église famille de Dieu inspire la conception chrétienne de la politique. L'éthique communautaire imprègne les conceptions du pouvoir, de la hiérarchie, de l'autorité, de la légitimité qui caractérisent les structures politiques, mais aussi les idées de solidarité, d'égalité, de fraternité, de paix universelle. C'est pour sauvegarder ces valeurs que la trame des sociétés africaines reposait sur une subtile interpénétration du religieux et du politique. Parlant de l'ancienne société « ba-kongo » en République Démocratique du Congo, G. Balandier dit que le chef intervenait essentiellement en tant que prêtre, car il se trouve à la conjonction des forces qui lient la terre, les ancêtres et les membres du lignage, et en tant que juge. Or, poursuit Balandier, « les fonctions religieuses de lignages ont été bouleversées par l'intervention des Églises missionnaires, puis par l'action des néo-christianismes : le prêtre se situe maintenant hors de la chefferie, au sein des Églises en rivalité »[10]. Pour G. Balandier, c'est de la décadence de l'autorité des chefs que résultent le traumatisme et l'impasse des leaders politico-religieux de la société Kongo. Les chefs charismatiques des mouvements messianiques sont ceux qui ont su lier, dans des communautés restreintes, l'engagement religieux à l'engagement pour la justice : Dona Béatrice Kimpa Vita, la reine Njinga (en Angola), Simon Kimbangu, la secte Muyebe (en

[6] P. VALADIER, Permanence du théologico-politique. Politique et religion, de nouvelles donnes, dans *Recherches de science religieuse* 94 (2006) p. 547-570.

[7] Ibid. p. 548.

[8] J-M. FERRY – J. LACROIX, *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles, Bruyant, 2000, p. 242-243.

[9] Ibid. p. 244.

[10] G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, 3^e^ éd. 1971 (Bibliothèque de sociologie contemporaine) p. 389-390.

pays Nande), les leaders Kitawala, Mwanda Nsemi (Bundu dia Kongo)[11], Cheikh Ahmadou Bamba (confrérie nourride au Sénégal). A propos de la confrérie nourride, on peut noter que sa naissance fut une réponse religieuse à la crise sociale wolof, une réponse qui se veut autant religieuse que politique, et se soucie également de restaurer des équilibres affectifs et symboliques.

3. CEV et implication pour la justice

A la différence des communautés ecclésiales vivantes latino-américaines qui sont nées de la base, effectivement d'en bas, les communautés ecclésiales vivantes de l'Afrique sont nées du sommet, à l'initiative de l'épiscopat et du clergé. La réorganisation de leur fonctionnement devra conduire à une réappropriation de leur fondement par les membres. La vie de communion et l'engagement pour la justice et la paix en fournissent l'opportunité.

Vue la situation de pauvreté, de l'injustice et des conflits à divers niveaux qui sévissent en Afrique, les CEV failliraient à leur mission si elles laissaient de côté la promotion humaine. Les CEV ne sont pas seulement les lieux de célébration des vertus théologales mais le lieu de leur vie, c'est-à-dire le lieu d'initiative, de créativité, d'engagement social et politique[12]. Les CEV sont aussi promotrices de la place des laïcs dans la coresponsabilité. A. Ramazani Bishwende les qualifie de clef de voûte et de cellules de la base dans l'Église-famille-de-Dieu ; ce sont des antennes témoins de la visibilité au quotidien de l'ecclésiologie de communion, vécue et pratiquée localement dans les lieux concrets d'existence des chrétiens africains. Par leur institution, le centre de gravité de la mission ecclésiale cesse de se confiner dans la hiérarchisation pyramidale où le curé et la paroisse constituent la borne fontaine du village où tout le monde devait se ravitailler.

L'Église d'Afrique gagnerait en encourageant les chrétiens des CEV « de vivre la foi dans la politique et la politique dans la foi »[13], vu qu'un bon chrétien doit aussi être un bon citoyen. Pour cela une CEV ne doit pas être trop grande. Elle doit être à la taille de la cité de vie, à taille humaine. L'Église au Congo n'a-t-elle pas insisté sur la nécessité de créer des communautés chrétiennes à taille humaine au sein des paroisses qui du reste sont immenses et très peuplées[14]. L'expression *à taille humaine* est l'une des caractéristiques importantes des communautés ecclésiales vivantes qui fait de ces dernières un milieu humanisant et familial.

La plupart des expressions utilisées dans les langues locales pour désigner la CEV signifient famille (*jamaa*), communauté (*shirika*), assemblée (*lisanga),* clan ou foyer (*cioto*), etc. Pour chacune de ces expressions, les qualités importantes sont notamment l'unité, la justice, l'impartialité, l'exercice du pouvoir en tant que service, mémoire et vénération des anciens. La CEV est donc une école de la vie où l'on apprend à vivre en communauté dans l'ouverture relationnelle aux autres. Tous les membres sont soudés, entre eux, par l'unité. Parmi les éléments qui alimentent l'unité, il y a les activités en commun dans lesquelles on travaille en équipe et qui favorisent l'implication et la participation de chaque membre ; il y a le partage mutuel des biens tant spirituels que matériels jusqu'aux événements tristes et

[11] Mwanda Nsemi est appelé au sein de la tradition initiatique Kongo « N'Longi a Kongo ne Makandala », littéralement traduit par « instructeur des prêtres et des politiciens » : sa mission est d'éduquer, conseiller et prédire les risques futurs.

[12] A. RAMAZANI BISHWENDE, *« Église, famille de Dieu ». Esquisse d'une ecclésiologie africain*e, Paris, L'Harmattan (Études africaines) p. 156.

[13] Ibid. p. 157.

[14] Cf. DIOCESE DE GOMA, *25 Ans du Diocèse de Goma sous l'épiscopat de son Excellence Monseigneur Faustin Ngabu (1974-1999)*, 8-9. « A la suite des options de la Conférence Épiscopale du Congo à partir de 1961, avait été proclamée la nécessité d'avoir des communautés chrétiennes vivantes à taille humaine et l'Assemblée de 1967 insistait pour la création de vraies communautés chrétiennes à taille humaine au sein des paroisses ».

joyeux ; il y a le fait que tout le monde connaît tout le monde, chacun est connu et appelé par son nom. La CEV est une *palestra* de convivialité entre les chrétiens des différentes origines ethniques, sociales et professionnelle, un gymnase de lutte commune contre l'injustice sociale, un terrain d'apprentissage et d'instauration des équilibres sociaux. La CEV est un lieu où cohabitent différentes sphères de la vie : spirituelle, temporelle, matérielle, affective.

La CEV est la cité qui réconcilie les patries, autant qu'elle offre le même espace aux gouvernants et aux gouvernés. Elle est donc la cité du chrétien, son chez-soi, la petite communauté de vie et d'amour, d'exercice de la liberté. Dans les entités plus grandes, il semble être difficile que le peuple de Dieu participe au pouvoir de la même manière que ce qui se passe dans des petites entités. La CEV évite l'anonymat des individualités perdues dans le gigantisme, car comme dirait Rousseau, plus la collectivité s'agrandit, plus diminue la liberté. E. Kant, en bon disciple de Rousseau, renchérit qu'une collectivité trop grande court le risque de despotisme[15].

4. Engagement pour la paix et la justice : lieu d'effectivité du politico-religieux

Dans les CEV, il n'est plus possible de déchiffrer une frontière tangible entre politique et religion ; il ne s'agit plus du registre de deux puissances ou de deux pouvoirs aux frontières bien tracées, le temporel et le spirituel. Le temporel et le spirituel sont au service de l'homme, de la société, du bien commun.

La voie spirituelle et la voie temporelle sont complémentaires et non opposées. Elles doivent donc coopérer dans le respect des finalités propres à chacune. Les problèmes qui se posent dans la CEV ne peuvent pas être résolus sur le plan de l'enseignement de l'Église sans faire référence à une théorie du gouvernement au sens d'une praxis politique. De la même manière qu'après la chute de l'Empire romain d'Occident (476), la chrétienté médiévale a développé progressivement sa propre doctrine politique, la chrétienté africaine, à voir l'effondrement de l'État nation, doit développer une autre approche politique, aussi bien pour l'Église d'en haut que l'Église d'en bas.

Séparer politique et religion sur le terrain de la lutte pour la paix et la justice c'est courir à nouveau le risque de fabriquer dans les CEV des chrétiens hybrides qui juxtaposent deux attitudes en une seule personne. De même que lors de l'évangélisation, les chrétiens qui se rendaient à la messe le matin, allaient retrouver le soir leurs pratiques coutumières et les amulettes qu'ils mêlaient au chapelet, les membres des CEV vivent un déchirement existentiel, au point de raisonner et réfléchir avec « les poumons d'emprunt qu'ils ne maîtrisent pas ». Si politique et religion peuvent être séparées au niveau de grandes structures (diocèses, paroisses, conférences épiscopales), il n'en est pas de même dans les petits lieux de vie, surtout dans les villages où les gens restent liés à leur terre, à des chefferies et à leurs chefs.

Dans les CEV le peuple apprend à dépasser ses intérêts égoïstes au moment de grands choix notamment politiques. Les *Lineamenta* évoquent en partant de la deuxième tentation du Christ au désert (cf. Lc 4,5-9), notre rapport au devenir de l'Afrique : le politique. Le politicien africain n'est pas épargné par « la prétention à vouloir être le médiateur exclusif de la libération et donc à s'établir en Absolu excluant toute dimension religieuse » (n° 50). Le politique ne peut ignorer ou vouloir se débarrasser de la religion, l'inverse est aussi vrai. Une des façons d'aider le politique à ne pas ignorer la religion, c'est d'impliquer les CEV à dédiviniser le politique.

[15] A. RENAUT, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997 (Philosophie) p. 471 et suivantes.

Conclusion

Nous pouvons conclure en suggérant trois pistes :

Lors de certains massacres en Afrique, non seulement des ethnies se sont entretuées, mais parfois, ce sont des villages qui attaquaient des villages, des familles décimaient des familles, des voisins tuaient des voisins avec qui ils partageaient un même espace de vie, voire un même espace de prière. Théoriquement les gens ont été manipulés par le politique, ne faudrait-il pas alors les armer contre la manipulation politique en faisant de la CEV le lieu de discussion de projets politiques : l'Église institutionnelle en tire l'avantage de ne pas s'y mêler en promouvant l'implication des laïcs dans ses responsabilités envers l'ordre temporel.

Souvent ce sont les chrétiens qui prennent une part très active à l'organisation du destin politique et économique de leurs peuples. Il n'est pas rare, en effet, qu'ils soient, eux aussi, à l'origine des divisions, des guerres interethniques, de la corruption et d'autres maux qui agitent le continent (n° 51). Les CEV doivent devenir un des cadres qui favorisent « l'émergence de politiciens intègres, déterminés à protéger le patrimoine commun contre toutes les formes de gaspillage et de détournement » (n° 15).

Dans l'Exhortation Apostolique Post-synodale *Ecclesia In Africa*, le Pape Jean-Paul II, estimait que le plus grand défi pour réaliser la justice et la paix en Afrique consistait à bien gérer les affaires publiques dans les deux domaines connexes de la politique et de l'économie (EIA 110). Grâce aux CEV, il deviendra possible aux chrétiens, comme souhaité dans les *Lineamenta*, de participer à la vie publique ou de rendre opérant le poids de leur opinion collective et donc de ne plus se désengager ni s'en désintéresser (n° 12).

La CEV est le lieu de réconciliation entre peuple et politique, entre gouvernants et gouvernés qui croient en Dieu et vivent leur foi. La CEV est le lieu de la réconciliation pour les individus. Ceux qui sont en politique et qui ont tué, volé, violé, massacré peuvent se réconcilier avec le peuple à la base et s'engager à ne plus recommencer. C'est aussi là que le peuple peut apprécier leur volonté de vouloir bien faire et s'engager à relever les différents défis sociaux, culturels, économiques. Cependant la réconciliation avec le peuple ne leur enlève pas la faculté de répondre de leur responsabilité personnelle devant les autres instituions : Église institutionnelle, cours et tribunaux, etc. notamment pour ce qui est des crimes contre l'humanité. La CEV ne sera pas seulement le lieu d'interprétation du politique mais aussi de la sanction du politique.

Regards d'un théologien réformé sur les *Lineamenta*

MMUNGA MWENEBULONGO MULONGOY *dit* Pierre MULENGWA[1]

Ma participation à cette réflexion collective confirme l'ouverture et l'écoute de l'Église catholique romaine et fait suite logique à l'accueil favorable réservé par le premier synode africain aux « membres d'autres Églises et Communautés chrétiennes », aux « représentants de religions non chrétiennes » et aux « hommes de bonne volonté de tout le continent » africain.

En cette année 2009, l'Alliance réformée mondiale est occupée à préparer la commémoration du 500e anniversaire de Jean Calvin. Or les préoccupations des *Lineamenta* en rapport avec la réconciliation, la justice et la paix, rencontrent nettement celles qu'avait le Réformateur de Genève il y a près d'un demi millénaire. Par exemple, à propos de la justice civile, dans laquelle il va aussi embrasser le thème de la paix et des relations humaines (réconciliation), il écrit que le règne de la justice terrestre ne s'oppose pas au règne spirituel et intérieur du Christ :

> « Car ce règne-ci qui est spirituel, commence déjà sur la terre en nous quelque goût du royaume céleste, et en cette vie mortelle et transitoire quelque goût de la béatitude immortelle et incorruptible : mais le but de ce régime temporel, ajoute-t-il, est de nourrir et entretenir le service extérieur de Dieu, la pure doctrine et la religion, garder l'état de l'Église en son entier, nous former à toute équité requise à la compagnie des hommes pour le temps que nous avons à vivre parmi eux, d'instituer nos mœurs à une justice civile, de nous accorder les uns avec les autres, d'entretenir et conserver une paix et tranquillité communes. »[2]

Calvin milite pour le vivre ensemble, la tranquillité publique, la bonne communication entre les hommes (c'est-à-dire « sans fraude ni nuisance »), l'honnêteté et la modestie entre les hommes, la subsistance de l'humanité entre les humains[3]. Pour lui aussi, l'Église est famille[4].

Lors de sa 24e Assemblée générale tenue à Accra, (Ghana), du 30 juillet au 13 août 2004, l'Alliance réformée mondiale (ARM) fut interpellée par le souci non seulement d'une Afrique instable socialement, économiquement, politiquement, culturellement, mais aussi d'un monde mal géré, en crise et en déséquilibre sur plusieurs plans, notamment écologique, économique, social, politique, militaire, sanitaire, éducatif... Elle exprima son indignation et ses engagements dans un document qui a été baptisé *Déclaration d'Accra*. Celle-ci est une « réponse à l'appel urgent présenté par les Églises membres de l'Afrique australe qui se sont rencontrées à Kitwe en 1995 », relayée elle-même par la 23e Assemblée générale de l'ARM tenue à Debrecen, Hongrie, en 1997, sur le thème inspiré par le texte d'Ésaïe 58,6 « … briser les chaînes de l'oppression et le joug de l'injustice, et libérer les opprimés ». En partenariat avec le Conseil œcuménique des Églises, la Fédération luthérienne mondiale et des organisations œcuméniques régionales, l'ARM « s'est engagée dans des colloques dans toutes les régions du monde, depuis Séoul/Bangkok en 1999 jusqu'à Stony-Point en 2004. D'autres

---

[1] Pasteur de l'Église protestante unie de Belgique (EPUB), originaire de la République démocratique du Congo, doctorant en théologie à l'Université Catholique de Louvain. Courriel : pierremas1@yahoo.fr

[2] J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne. Livre IV*, Genève, Labor et Fides, 1958, ch. XX, 2, p. 449.

[3] Ibid. ch. XX, 3.

[4] J. CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament, Tome VI : Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens*, États-Unis, Éd. Kerygma, 1978, p. 181 ; ID., *Institution de la religion chrétienne* (note 2) p. 14.

colloques ont eu lieu, avec des Églises du Sud à Buenos-Aires en 2003, et avec des Églises du Sud et du Nord à Londres-Conley en 2004 »[5].

Pareillement, je dis mon admiration et ma reconnaissance à l'Église pour l'humanisation des regards, la richesse, la profondeur et le pragmatisme des actions accomplies et prônées dans les *Lineamenta*. Cela marque un pas de plus dans la prise de distance d'avec le passé colonial et le présent néo-colonial. Le questionnaire fourni à la fin du document non seulement sert de récapitulatif, mais *a fortiori* interpelle le lecteur par son caractère personnalisé et engageant. Quoi de mieux, pour moi, que de me lancer dans le débat, sinon d'y avancer, à partir de la dernière question : « Quels autres points importants, concernant le thème choisi, mériteraient d'être portés à l'attention du synode ? » (question 32).

1. L'Afrique, un contient à évangéliser et à développer

« Le développement intégral de l'homme africain », évoqué à la p. 4 des *Lineamenta*, suggère une prise de conscience – qui n'est plus à démontrer de la part de beaucoup d'Africains et de protagonistes – du développement dont les Africains eux-mêmes sont les premiers acteurs. Sans exclure l'aide extérieure qui a toute son importance comme le prône l'apôtre Paul (2 Co 8,14), il convient de revoir la culture de la main tendue. Celle-ci fragilise, infantilise le peuple africain.

En même temps et paradoxalement, en ce qui concerne l'Église et les agents d'aide, l'élan suscité par la situation dramatique du continent africain requiert une véritable « in-carnation » parmi les Africains, incarnation que prône aussi à juste titre le § 63. À l'instar du Logos dans le monde, l'Église est appelée à dresser véritablement sa tente évangélique parmi eux (Jn 1,14).

À ce propos, par contre, si le but avoué, comme souligné en p. 4, §1, est « le présent et l'avenir de l'Église catholique sur le grand continent africain », ou de penser en Église et « pour l'Église » (§ 57), je crains que cela ne comporte le risque d'instrumentaliser, d'une part, tout effort de développement dans les thèmes visés et, d'autre part, les relations de l'Église avec le peuple africain. L'aide aurait le visage d'un appât aux fins de l'expansion missionnaire plutôt que celui d'une praxis de l'amour visant le salut intégral des Africains. En effet, avec la motivation ci-dessus énoncée, toute action ecclésiastique pour la promotion de la réconciliation, de la paix et de la justice parmi les Africains se verrait embrigadée par l'*a priori* utilitaire de conquérir le continent.

Or, en ce qui concerne l'incarnation du Logos, en dressant sa tente parmi nous, celui-ci a fait passer avant toute chose l'intérêt du partage. C'est puisqu'il a su cheminer avec le genre humain jusqu'à partager son sort dans un double abaissement – le sien propre et celui du monde – que le Logos a aussi su relever le cosmos avec lui d'entre les morts, par sa victoire sur le péché et la mort. Dans ces perspectives, l'expansion missionnaire de l'Église pourra découler de son « in-carnation ». Société africaine et Église s'imbriqueront et se reconnaîtront alors l'une l'autre, pour ensuite se reconnaître l'une dans l'autre, à cause de l'attirance inévitable vers le Tout Autre.

Cela ne signifie pas une évangélisation passive. Loin de là ! L'interpellation des § 1 et 2 suggère de repenser l'évangélisation. Un Évangile vécu et vivifiant attirera les peuples africains à Christ, donc à l'Église. Il faut, cependant, reconnaître toute l'ambiguïté que pose ici la question de précédence entre l'annonce de l'Évangile (*kerygma*) et la pratique des actions évangéliques (*pragma*). Par quoi commencer ? La question reste ouverte. Mais l'appel demeure aussi pressant pour une évangélisation qui ne soit plus désincarnée, comme au temps de l'esclavage et de la colonisation, où l'on visait à élever les cœurs vers le ciel sans se

[5] Groupe de travail ACCRA de l'EPUB, *Pourquoi pas ? Une mondialisation à visage humain*, Bruxelles, EPUB, 2008, p. 7.

préoccuper de la terre. L'Évangile se veut résolument aux contours humains, adressé à « l'homme total » de Calvin[6], un Évangile où le corps devient réellement ce qu'il est : chemin de Dieu, pour emprunter les mots de A. Gesché[7].

2. L'Afrique à l'aube du XXI^e^ siècle.

Les paragraphes 6 et 20 affirment : « Il y a lieu de discerner des signes d'espérance pour une renaissance d'un Christianisme fécond et dynamique et pour l'avènement de sociétés nouvelles ». L'Afrique chrétienne « sera une Afrique heureuse, un grand continent du nouvel humanisme ». Dans cette perspective prophétique, les souffrances du berceau de l'humanité qu'est le continent africain serviront, il y a lieu de l'espérer, de fonds baptismaux d'où naîtra un Christianisme renouvelé, à visage humain, et d'où rayonneront de nouveaux modèles de sociétés plus humaines. Il importe que les Africains en soient conscients et y travaillent mûrement.

Touchant à « la création pour eux [les Africains] d'une plate-forme continentale de consultation » (§ 6), je nuancerais plutôt ! Les Africains devraient être, et sont, capables d'entreprendre ou de créer eux-mêmes cette plate-forme et d'autres encore, même si l'aide et le soutien extérieurs ne sont pas exclus. Il conviendrait de changer de considération, leur faire confiance, au risque d'exercer à leur égard un paternalisme qui ne dit pas son nom. En cela, le § 91 redresse la barre en souhaitant aux Africains de ne pas être seulement des consommateurs mais aussi des créateurs, mûrs, maîtres de leur destin.

En rapport avec le § 11 (« l'échec de l'État post-colonial dans la grande majorité des pays africains » et la formation de la classe politique), il y a lieu de faire une introspection. Tout d'abord, remarquons qu'aujourd'hui, plus que jamais en Afrique post-coloniale, la classe politique et des décideurs est de plus en plus composée de finalistes d'universités catholiques, protestantes, islamiques, libres. Une question qui se pose est celle de savoir comment expliquer la dérive de bon nombre d'entre eux. Je proposer une remise en question à trois niveaux :

- ✓ au niveau de la qualité de la formation dispensée ;
- ✓ au niveau de la maturité politique de l'élite formée ;
- ✓ au niveau de certains pouvoirs prédateurs internationaux. Il faut reconnaître que certains influencent, voire corrompent, l'élite politique africaine, de façon à l'incliner vers le gain personnel au profit des intérêts des prédateurs et au grand mépris du peuple.

Le travail de l'Église en la matière se doit donc d'être accompli à l'intérieur des pays africains et à l'extérieur.

Au sujet de la vie et de l'homme africains qui se définissent par « la relation », « l'être avec » (§ 10 ; voir aussi § 17, § 22, § 73 et 76), il m'importe d'ajouter une précision d'ordre linguistique. Dans beaucoup de langues africaines (notamment bantoues), le verbe « avoir » n'existe pas. Il est construit par l'association du verbe « être » et de la préposition/adverbe « avec ». « Avoir », c'est « être avec ». De la sorte, ce que l'on a ou ce que l'on peut avoir prend source dans, est fondé sur, le partage, la société, l'environnement. Culturellement, en Afrique l'ego n'est pas le centre. Il se définit à partir de l'autre avec qui ou avec quoi il est. Dans ce continent, « avoir » n'est pas synonyme d'« acquérir » mais exprime une présence simultanée physique, morale, spirituelle du sujet parlant (ou du sujet dont on parle) et de « l'autre ». Il faut trouver là un des fondements majeurs de la communion, de la paix. En effet, mu consciemment ou inconsciemment par cette réalité linguistique, l'Africain n'a rien à

[6] J. CALVIN, IRC, *livre II*, Genève, Labor et Fides, ch XIV, 1955, p. 237-238.

[7] Voir à ce propos l'excellent article d'A. GESCHE, L'invention chrétienne du corps, dans ID. – P. SCOLAS (dir.), *Le corps, chemin de Dieu.* Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 33-75.

strictement parler : quand il a, il est plutôt avec. Ce qu'il a – concept étranger à son langage – est avant tout communion, partage, donc dialogue, paix. Or l'homme se définit en terme de son langage, et le langage définit les rapports avec autrui. Il en découle que l'Africain en général est l'homme de l'être, donc de la vie : la vie en soi et la vie avec autrui. C'est là l'importance du langage, d'une parole de vie, qui fait vivre et donne la paix (§ 73 et 76).

Quant au défi « de la formation d'une classe politique capable de récupérer le meilleur des traditions ancestrales et de les intégrer aux principes de gouvernance de sociétés modernes » (§ 11), je suis d'avis que l'inverse serait plutôt valable. La classe politique devrait être capable de récupérer le meilleur des principes de gouvernance de sociétés modernes et de l'intégrer au meilleur des traditions ancestrales (comparer avec § 20). Le bien fondé de cette observation est le suivant : l'une des faiblesses des États africains postcoloniaux a été et demeure ce qui paraît être du « copié collé » des États puissants de l'extérieur de l'Afrique. Or ces derniers sont situés dans des contextes sociopolitiques différents de ceux du contient africain. D'une part, on note un manque d'adaptation des principes étrangers à l'Afrique par les États africains. D'autre part, certaines nations puissantes imposent aux décideurs africains d'appliquer des modèles sociopolitiques dans lesquels les États africains ne se retrouvent pas. Ces trois facteurs – le « copié collé », le manque d'adaptation, l'imposition – mènent à toutes sortes de dérives. Cela a pour résultat que l'Afrique devient tout à la fois un monstre dont tous ont pitié, que beaucoup fuient et dont les plus forts profitent.

Pour ce qui est du concept de la démocratie (cf. § 12 et 13), il faut remarquer que les formes de démocratie occidentales sont plurielles et aujourd'hui en déclin. En outre, elles dépendent de plus en plus du dictat des gouvernants ou des gouvernements. La démocratie à la belge n'est pas la même que celle à l'américaine, etc. L'Église devrait avoir le courage de crier haut et fort pour demander de la réinventer, quitte à lui donner un autre nom, s'il le faut !

Parlant de la « tendance à rejeter la culture et les valeurs ancestrales », – tendance qui accompagne « les phénomènes des réfugiés, des immigrés ainsi que celui de l'exode rural » – (cf. § 23), je proposerais d'ajouter une de ses causes principales : c'et le rejet ou la négligence de l'apprentissage de la langue maternelle aux enfants. Or le langage est le véhicule par excellence de la culture. En ce qui concerne le parler, aucun apprentissage de proverbes, de contes, aucun héritage de la structure profonde de l'organisation culturelle d'un peuple, ne peut se concevoir en dehors de la langue maternelle. Il conviendrait que l'Église et les protagonistes de la reconstruction socioculturelle de l'Afrique contribuent à réveiller les consciences à ce sujet.

Qu'entendent les *Lineamenta* par le terme « Église » aux paragraphes 24 à 29 ? S'agit-il de l'Église catholique ou de l'Église chrétienne dans son ensemble ? Soucieux du dialogue interreligieux en vue du but commun de la réconciliation, la justice et la paix, je me permettrais d'émettre un vœu. Le premier synode africain s'était distingué par son ouverture à d'autres chrétientés et croyances religieuses, ainsi qu'aux hommes et femmes de bonne volonté. À présent, il me semble qu'au vu des avancées plus importantes entre catholiques et protestants qu'avec d'autres croyants africains, il serait opportun, si je peux le suggérer, que le deuxième synode africain ne soit plus uniquement celui du Synode des Évêques catholiques, mais qu'il s'étende à toute la chrétienté africaine. Cela traduirait l'indéniable évolution qu'a connue le premier synode africain. En outre, la situation dramatique de l'Afrique concerne et interpelle toute la chrétienté (pour ne parler que de celle-ci). Au vu des difficultés de dialogue avec l'islam malgré quelques avancées[8], le deuxième synode africain poursuivrait les échanges dans le sens entamé dans le passé, pour aboutir, si possible, à une troisième Assemblée élargie.

[8] J.-P. GABUS, *Islam et christianisme en dialogue*. Paris, Éd. du Cerf, 1982 ; M. BORREMANS, Les difficultés actuelles du dialogue entre Musulmans et Chrétiens, dans J.-P. GABUS [e. a.], *État, religion et laïcité en Islam. Les travaux du Groupe de Recherches Islamo-Chrétiens (GRIC).* Bruxelles, Centre El-Kalima, 1988, p. 18-45.

A la question « … où faut-il aller pour trouver les forces et les énergies pour une telle renaissance ? » (§ 29), je répondrais : « Chez les Africains eux-mêmes ! » Les ressources humaines ne manquent pas en la matière. Cependant, ces acteurs épris du bien-être des peuples africains sont souvent accusés de nationalisme par certains esprits mercantiles. Il faudrait que des voix s'élèvent pour que cesse cette conception caricaturant les bonnes volontés africaines.

Quo vadis, Africa ? (§ 30 et 31). En marge des bonnes questions et propositions de ces paragraphes, je suggèrerais que les merveilleuses démarches préconisées en faveur du continent africain aient un double vecteur : à la fois ou subséquemment dirigé vers l'Afrique à reconstruire et vers l'Occident, qui est lui-même en voie de déchristianisation et en pleine crise sociétale. Le bien fondé de cette proposition est le fait que notre monde est en perpétuels échanges positifs et négatifs. En même temps que le Christ se présente comme la seule matrice qui va faire renaître l'Afrique dans l'amour, la réconciliation, la paix, la justice, il demeure aussi le modèle le plus pertinent pour un Occident où Dieu a de moins en moins de place, et où l'homme est en quelque sorte en train de se déifier sous des contours qui ne disent pas leur nom. De même que l'Afrique paie un lourd tribut en vies humaines à cause des conflits et du déséquilibre multifocal, le Nord le paie à cause des libertés proches du libertinage dans beaucoup de domaines de l'existence. Il appert que sans Dieu, l'homme sera toujours un loup pour l'homme, que ce soit en Afrique ou ailleurs dans le monde !

3. La Bonne Nouvelle chrétienne questionnée

Jésus-Christ, Parole incarnée.

Le paragraphe 33 affirme : «C'est donc à partir d'elle [la Parole Incarnée] que nous devons comprendre les traditions africaines, corriger et ajuster leurs visions de la vie, de l'homme et de la famille » (voir aussi § 34, § 38, 39). Je crains que cette démarche ne fausse la perception même des traditions africaines et, par voie de conséquence, toute action constructive à leur égard.

Au § 34 il est écrit : « La Parole de Dieu devenue chair assume et élève le sens sacré qu'avait la parole dans les traditions africaines pour la rendre salvifique et la dépouiller de la mort, afin que personne n'aille à sa perte. » L'imparfait « avait » m'inquiète, d'autant qu'il ne traduit pas la réalité africaine, à mon humble avis. La parole, dans les traditions africaines, a (au présent) toujours ce double pouvoir, de vie ou de mort.

L'Église, une fraternité exclusive ?

En rapport avec les § 37-40, la fraternité, qui unit tous les hommes, donc aussi tous les Africains entre eux, est ici vue sous l'angle du baptême et de l'eucharistie. En cela, l'analogie présente quelque carence, car la réalité baptismale et eucharistique ne concerne que les chrétiens. Où placer les non chrétiens par rapport à cette fraternité ? Le § 73 élargit le cercle en disant : frères et sœurs africains, même non baptisés » (voir aussi § 84).

Quel témoignage pour l'Église ?

En ce qui concerne « le courage du témoignage » (§ 2) et l'appel à la vie liturgique des croyants dans la monde, dans les secteurs du travail et de la famille (§ 84-90), il conviendrait d'envisager un Évangile sans complexe ni tabou, à vivre dans tous les domaines comme mode de vie. Christ est notre vie, dit l'apôtre Paul (Col 3,4 ; Ph 1,21). La Bonne Nouvelle n'est pas nécessairement à expliquer mais à vivre. On n'explique pas nécessairement son acte de

respirer, de boire, de manger, de rire, de cligner les yeux, d'entendre… On pose le geste naturellement, comme un réflexe ou comme un acte décidé mais normal.

Le courage du témoignage requiert ce naturel mais aussi une formation. À cet effet, l'Église fera utilement appel à des organisations para ecclésiastiques et interconfessionnelles (Campus pour Christ, Hommes d'Affaires du Plein Évangile, Groupes Bibliques Universitaires, Groupes Bibliques des Hôpitaux, Organisations de femmes, Ligue pour la Lecture de la Bible, etc.). Si dans ce domaine le discernement s'impose, les Églises devraient toutefois dépasser leur crainte de « se faire voler les brebis », ce pour l'intérêt supérieur des peuples africains et, somme toute, celui des Églises elles-mêmes.

4. La réconciliation

« Dans les conflits qui secouent l'Afrique, l'Église doit être un arbitre dont l'impartialité ne doit pas être mise en discussion » § 54. Dans ce domaine, l'Église catholique romaine a fait de grands progrès par rapport aux Églises sœurs issues de la Réforme. Par ailleurs, il faut aussi que les gouvernants ou les gouvernements légitiment la voix de l'Église chrétienne dans son ensemble et d'autres religions en Afrique, en tant qu'elles sont la voix des sans voix. Inversement, les Églises chrétiennes et d'autres religions doivent arriver à se faire entendre, montrant aux gouvernements qu'elles sont incontournables dans le concert des édificateurs des nations africaines.

La solidarité dont parle le § 55 est à prôner, là où ce n'est pas encore le cas, au niveau de la hiérarchie interconfessionnelle protestante et interreligieuse en Afrique. Le but est d'être crédibles et de peser lourd dans la balance des discussions avec les gouvernants.

Des activités similaires à celles des commissions « justice et paix » (§ 56) sont, en RDC par exemple, organisées en marge des Églises, par des ONG étrangères et nationales. Il importe de fustiger ici certaines ONG étrangères qui se distinguent par leur partialité dans les conflits. Profitant des misères de la population africaine, elles donnent beaucoup de fonds à un certain nombre d'ONG locales et subtilement les obligent à adopter leur vision partiale des choses, sous peine de se voir couper les vivres. Ainsi, de connivence avec elles, des ONG locales se trouvent enrôlées en faveur de certains groupes politiques. Ces agissements jettent de la suspicion sur la conscience de la société civile et entament considérablement la confiance dans les institutions caritatives, fussent-elles ecclésiastiques.

« Il faut savoir … oublier… » (§ 69). J'aimerais nuancer ! Psychologiquement parlant, l'oubli a toujours été, chez l'être humain, un acte involontaire : on oublie par mégarde. Sinon l'oubli n'est plus un oubli, mais un refus d'accomplir tel ou tel acte. Seul Dieu peut décider de ne plus se souvenir, donc d'oublier volontairement. Il déclare : « C'est moi, moi qui efface tes transgressions pour l'amour de moi, Et je ne me souviendrai plus de tes péchés. » (Is 43,25 ; voir aussi Jér 31,34, Hb 8,12). Par contre, pour ce qui est du pardon entre les humains, celui-là est un acte volontaire. Il n'est pas oubli mais dépassement. La victime décide de relativiser, de regarder autrement la faute et ses effets ainsi que l'auteur de la faute. Pardonner, c'est vivre avec, mais autrement. Pardonner, c'est : ne pas admettre le délit mais faire accueil au coupable, au bourreau. C'est là où réside l'acte de réconciliation. Le pardon et la réconciliation sont donc deux actes et deux lieux de miséricorde, où se rencontrent la grâce horizontale (des humains entre eux) et la grâce verticale (de Dieu envers les humains et l'univers). Et cette dernière est la raison de la première, car Dieu a tant aimé le monde avant que le monde soit aimable (Jn 3,16 ; 1Jn 4,19). « Accueillez-vous donc les uns les autres, dit l'apôtre Paul, comme Christ vous a accueillis, pour la gloire de Dieu. » (Rom 15,7)

La réconciliation et le pardon sont réalisés par l'Esprit Saint lorsqu'ils sont basés sur la vérité, la contrition, l'amour, mais non pas lorsqu'ils sont drapés dans le mensonge et la duperie. Cette réalité requiert toute l'attention de l'Église dans une parole dynamique.

Selon le § 69, «seule la victime peut faire le premier pas… ». Si seule la victime peut pardonner, par contre, je suis persuadé qu'elle n'est pas la seule qui peut faire le premier pas vers la réconciliation et le pardon. La victime et le bourreau peuvent en prendre chacun l'initiative.

Quant au « choix du pardon et de la réconciliation » :

1° d'une part, bibliquement parlant, le pardon et la réconciliation ne sont pas un choix mais un devoir chrétien (voir la parabole du pardonné impitoyable, Mt 18,21-35) ;

2° d'autre part, sur le terrain africain, cette dimension requiert une compréhension de l'anthropologie et de la sociologie générales des peuples africains, mais aussi la connaissance des anthropologies et des sociologies spéciales des différents groupements ethniques ou tribaux du continent et des îles adjacentes. En effet, il existe en Afrique certains groupes ethniques chez qui le mensonge, la duperie et la ruse sont culturels et culturellement héroïques. Cela pose toute la question du niveau réelle de sincérité chez les uns ou du caractère naïf chez les autres, dans la démarche du pardon et de la réconciliation. Il va sans dire que ce trait culturel vient extrêmement compliquer l'entreprise ecclésiale à ce sujet. L'histoire africaine, particulièrement dans les conflits actuels à l'Est de la République Démocratique du Congo, a malheureusement souvent démenti la bonne foi et découragé nombreux efforts dans ce domaine. O ! Combien il est encore actuel le récit de la duperie des fils de Jacob à l'égard de Sichem et du peuple de sa cité, dans la démarche de réconciliation et de paix que ce dernier avait initiée ! (Gn 34). Dans sa prière, le psalmiste exprime aussi le désarroi qu'une telle attitude peut causer. Il dit : « Ne m'emporte pas avec les méchants et les hommes iniques, Qui parlent de paix à leur prochain et qui ont la malice dans le cœur. » (Ps 28,3). Cela étant, l'Église ne peut pas faire comme si cette réalité n'existait pas en Afrique. L'ignorer conduirait à des solutions non durables et au durcissement des positions. En ce qui concerne « l'engagement pour la promotion de la justice et de la paix », il convient de viser principalement et prioritairement les décideurs, sans toutefois négliger les autres instances de la société.

5. Et la Vierge Marie ?

Dans l'avant-propos et aux paragraphes 93 et 94, le continent africain et les travaux du deuxième synode africain sont voués aux bons soins maternels et à l'intercession de Sainte Marie. Il ne m'appartient pas de juger les pratiques et la foi de l'Église catholique romaine en la matière. Non plus, je n'ai pas l'intention d'ouvrir ici le long débat entre les Réformateurs et Rome au sujet du culte marial. Là-dessus il n'est pas superflu de rappeler tout le respect que les protestants en général et les réformés en particulier ont pour la Mère de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, selon les Écritures. Schématiquement dit, c'est dans ce respect que ces derniers suivent l'injonction de Sainte Marie au sujet de son Fils : « Faites ce qu'il vous dira ! » (Jn 2,5), et confessent la médiation du seul Christ entre Dieu et les hommes.

Si donc je pouvais suggérer, et cela dans le respect du fondement de foi des uns et des autres, dans la mesure de l'ouverture œcuménique de la 2e Assemblée Spéciale pour l'Afrique, il paraîtrait plus judicieux de vouer à Dieu directement par Jésus-Christ, le continent africain et le long et fécond cheminement du prochain synode africain, d'autant plus que cela ne mettrait mal à l'aise ni les catholiques ni les protestants.

Conclusion

J'ai éprouvé beaucoup d'intérêt à lire les *Lineamenta*. Je salue les actions réalisées dans le domaine de la réconciliation, la justice et la paix en Afrique, sous l'impulsion du premier synode africain. Avec une attitude priante, je suis dans l'expectative quant aux projets encore

à accomplir en cette matière. C'est à ce titre que je me suis permis, fût-il superficiellement, de faire une lecture un tant soit peu critique. Le but n'a pas été de contester, ou de protester à tout prix, mais de lever un coin de voile d'une autre compréhension possible et de contribuer ainsi, je l'espère, à l'efficacité des efforts encore à conjuguer pour le renouveau de l'Afrique.

Puisse le deuxième synode africain être un franc succès, pour une Afrique renouvelée et renouvelante, et pour une Église à visage humain, en Afrique et dans le monde !

Regards croisés sur la lutte contre l'impunité

Anne-Sylvie BERCK[1]

Ce texte se rapporte au processus de réflexion qui a rassemblé, au cours des années 2007 et 2008, des membres des sociétés civiles de la République démocratique du Congo (RDC), d'Amérique Latine et d'Europe sur le thème de la lutte contre l'impunité[2]. Cette réflexion s'intégrait dans le cadre plus large de l'élaboration de pistes en faveur de la paix et de la réconciliation nationale en RDC. En effet, après des années de guerre (fin 1990, début 2000, puis, peu de temps après les élections de 2006), un retour à la crise et aux hostilités qui frappent plus particulièrement les provinces de l'Est, les populations aspirent à pouvoir tourner la page et améliorer leurs conditions de vie[3]. Mais « pour tourner la page, il faut l'avoir lue », nous dit Louis Joinet[4]. Cette réflexion menée en croisant différents regards se voulait une contribution à la lecture de cette page à tourner.

Concrètement, l'objectif du travail de réflexion était d'appuyer le travail des associations congolaises qui œuvrent quotidiennement sur le terrain, non pas à l'aide de propositions toutes faites, ni par des modules de formation à appliquer tout de suite, mais en leur permettant de faire une « pause », de prendre un peu de recul par rapport à leur travail et de voir comment les actions de chacun peuvent s'articuler pour atteindre le but commun. Le document qui a résulté de ce travail de réflexion conserve volontairement un niveau relativement général, mettant en perspective les apports théoriques et des illustrations par des exemples tirés de différents contextes géographiques et historiques. L'adéquation aux contextes spécifiques des régions de la RDC fait partie de la suite du projet et se concrétise lors de différents séminaires, formations, journées de travail organisées sur le terrain par la société civile locale avec qui nous avons partagé notre travail et qui s'est appropriée le contenu du document. Elle l'utilise selon ses propres objectifs, le modifie selon les besoins de son action, en toute autonomie par rapport au groupe de réflexion de base.

1. Les regards croisés sur la lutte contre l'impunité

En 2006, *Justice et Paix*, ONG de promotion de la paix et de défense des droits de l'Homme, a rencontré le prêtre péruvien Gaston Garatea, un des douze membres de la Commission *Vérité et Réconciliation*[5] du Pérou. Son témoignage portait sur la vague de violence extrême contre le population commise dans les années 1980, à la fois par l'armée et

---

[1] Chargée de projets au sein de la commission *Justice et paix* de Bruxelles. Courriel : asberck.justicepaix@skynet.be

[2] A.-S. BERCK, *Regards croisés sur la lutte contre l'impunité : un échange d'expériences d'Amérique Latine, de la RDC et d'Europe pour appuyer le processus de réconciliation en RDCongo*, Bruxelles, Justice et Paix, 2008.

[3] Pour une introduction aux causes des guerres en RDC, voir P. MATHIEU – J.-C. WILLAME (dir.), *Conflits et guerres au Kivu et dans la région des Grands Lacs. Entre tensions locales et escalade régionale*, Tervuren, CEDAF, 1999. Pour une introduction aux motivations de la crise actuelle dans les Kivu, voir entre autres S. SPITAELS – F. HILGERT, *Mapping Conflict Motives : Eastern DRC*, International Peace Information Service (IPIS), 2008. Disponible en français sur : http://www.ipisresearch.be/maps/Oost-Congo/20080506_Cartographie_motivations_Kivu.pdf

[4] L. JOINET, *La lutte contre l'Impunité. Dix questions pour comprendre et pour agir*, Paris, La découverte, 2002.

[5] Le concept de Commission Vérité et Réconciliation (CVR) est explicité dans la section « Vérité » du présent article.

par le mouvement du *Sentier Lumineux*, officiellement en rébellion contre l'État. La population s'est retrouvée prise entre deux feux et les auteurs de ces actes de violence n'ont pas été inquiétés.

Le témoignage du père Garatea a touché les partenaires congolais présents lors de cette rencontre. Ils vivaient des situations similaires, surtout dans les provinces de l'Est. Ils l'ont interpellé et lui ont demandé de venir parler de tout cela en RDC.

Le travail de réflexion de cet article est né de cette rencontre et de cette demande ; l'idée de croiser les regards d'acteurs vivant des situations d'impunité dans leur pays respectif également. Les différents moments d'échanges qui ont été menés sur ce thème ont convaincu tous les participants que les expériences des uns pouvaient nourrir la réflexion des autres et que, si les solutions du Pérou ne pourront pas être transposées en RDC, elles pourront néanmoins en susciter d'autres, adaptées à la réalité congolaise. Le père Garatea disait récemment « Même si les réalités de ces deux conflits sont différentes, nous avons en commun les victimes, ce n'est pas rien ! ».

2. Le point de départ de la réflexion : l'impunité

La réflexion est partie de ce qui, en RDC constitue une réelle force négative contre le retour d'une paix durable : l'impunité dont bénéficient les auteurs de comportements répréhensibles et de violences à tous les niveaux. L'hypothèse était que la lutte contre l'impunité est déterminante pour le retour de la paix et que, placée dans le cadre d'une réconciliation nationale sincère, elle œuvre en faveur du maintien d'une paix durable.

Les conflits violents du passé et ceux d'aujourd'hui ont été vécus dans des contextes propres, mais ils ont souvent un point commun : des atteintes sévères aux droits de l'Homme. Ce sont des victimes parmi les civils, des cas de tortures et de violences, des déplacements forcés de populations, des confiscations et des vols de biens privés, des destructions de villages, des enrôlements forcés dans des camps de travail ou dans les groupes armés, le recrutement d'enfants-soldats, des génocides… ; violations qui ne peuvent en aucun cas se justifier comme une nécessité militaire selon les lois et les coutumes de la guerre. Le constat va plus loin : pendant ces conflits, mais aussi après leur fin officielle, les auteurs de ces violences, de ces crimes et de ces destructions bénéficient souvent de l'impunité.

Juridiquement, l'impunité est une situation de fait, résultant de l'absence de sanction pénale, imposée par une autorité nationale ou internationale, à des individus accusés d'avoir commis des crimes. Les causes de cette absence de sanction résultent d'une série d'obstacles dans les faits comme la difficulté d'obtenir des témoignages par peur de représailles, la destruction des archives ou leur mise au secret, des immunités, ou encore d'obstacles du droit comme les lois d'amnistie, le manque de volonté politique ou de moyens pour mettre en place un processus de lutte contre l'impunité.

Les conséquences des situations d'impunité se font sentir à plusieurs niveaux : les victimes sont enfermées dans leur statut ; elles ne peuvent exprimer ce qu'elles ont vécu ; elles ne se sentent pas reconnues dans ce qu'elles ont subi. Les bourreaux, eux, ne sont soumis à aucune pression pour arrêter ce genre d'actes, ce qui favorise la perpétuation de l'insécurité, de la terreur, du chaos et du développement d'antivaleurs telles que la corruption et les comportements inciviques. Le règne de l'impunité empêche enfin la société de restaurer l'ordre, d'entreprendre un processus de réconciliation, de reconstruire ou de développer durablement le pays.

3. La lutte contre l'impunité dans le cadre de la réconciliation nationale.

La lutte contre l'impunité se conçoit à court et à long termes. Son objectif est d'abord de réagir fermement à toute atteinte aux droits et à l'intégrité physique des populations civiles et

de sanctionner les responsables selon les prescriptions du droit. Mais dans une perspective plus longue, lutter contre l'impunité vise à empêcher que ce genre de situation perdure, que les faits de violence se reproduisent. L'objectif est ici la réconciliation des groupes en conflits entre eux et avec la population, victime des conséquences du conflit.

Les théoriciens s'accordent à dire que la lutte contre l'impunité conçue dans une perspective de réconciliation doit comporter trois étapes : la recherche de la vérité des faits et des responsabilités ; la justice et le travail de mémoire[6]. Les différents participants à la réflexion ont rapidement ajouté l'importance de la question du pardon, malgré les débats qu'elle suscite, nous y reviendrons.

Ce sont des étapes théoriques, leur réalisation étant très dépendante du contexte, de la culture et de la tradition des régions où l'on cherche à les mettre en œuvre. Il n'y a pas d'ordre chronologique entre elles, ni de degré d'importance prédéfini (tout s'analyse au cas par cas). Mais chaque étape est nécessaire. Seule, aucune n'est suffisante. Ces différentes étapes, canevas du travail de réflexion mené avec les différents partenaires, constitueront également le fil conducteur de notre contribution.

Les pré-requis nécessaires sur le terrain

Les démarches, destinées à faire cesser l'impunité et à permettre à la société de bâtir un nouveau futur, unifié et collaboratif, n'ont de sens que si le terrain a été préparé. Tant que la violence sévit au quotidien, tant que les populations victimes ne sont pas prêtes à soutenir ces démarches, et tant que les différents milieux de la société n'ont pas été sensibilisés à l'importance de les mener, les efforts peineront à porter du fruit.

Aussi, avant de commencer tout processus de lutte contre l'impunité et de réconciliation, deux conditions doivent être remplies. La première est la fin des hostilités. Tant que ce n'est pas le cas, de nouvelles victimes apparaissent et les blessures peuvent difficilement commencer à se refermer, car les esprits ont d'autres priorités et les moyens nécessaires ne sont pas évidents à mobiliser, surtout en temps de guerre.

La seconde pré-condition est l'existence d'une volonté de l'élite politique et de la population. Tous doivent œuvrer, chacun à son niveau, dans la construction commune d'un avenir pacifié. Le processus ne peut pas réussir si chaque segment de la société ne s'y implique. Il faut un certain temps pour assurer une volonté politique, car une lutte contre l'impunité et une réconciliation réussie demandent une acceptation des responsabilités de part et d'autre. Souvent, le mouvement part de quelques-uns, parfois considérés comme des traîtres qui fricotent avec l'ennemi dans un premier temps, puis l'idée fait son chemin dans les esprits.

L'absence de ces conditions n'empêche pas de démarrer le processus de lutte contre l'impunité et de réconciliation, mais sans qu'elles soient réunies, les chances de succès sont réduites.

[6] Lire P. D'ARGENT, Réconciliation, impunité, amnistie : quel droit pour quels mots ?, in : *La Revue Nouvelle* n° 11 (2003) 30-36 ; JOINET (cf. note 4) ; V. B. ROSOUX, *Les usages de la mémoire dans les relations internationales. Le recours au passé dans la politique étrangère de la France à l'égard de l'Allemagne et de l'Algérie, de 1962 à nos jours*, Bruxelles, Bruylant, 2001 ; S. MUNIHIRE BIHIRA, *Les défis de la lutte contre l'impunité et de la réconciliation en République Démocratique du Congo* [à paraître] ; INSTITUTE FOR DEMOCRACY AND ELECTORAL, ASSISTANCE, *La réconciliation après un conflit violent. Résumé*, Stockholm, 2004 ; P. NGOMA-BINDA, Justice transitionnelle en RDCongo. L'expérience de la Commission Vérité et Réconciliation, in : *Congo Afrique* n° 416 (2007) ; ID. *Justice transitionnelle en RDCongo,* Paris, L'Harmattan, 2008 ; E. KANKINDI, *La lutte contre l'impunité en Afrique des Grands Lacs. La place des juridictions traditionnelles*, Bruxelles, Analyse de Justice et Paix, 2008.

La réconciliation comme cadre de notre réflexion et objectif ultime pour la RDC

L'objectif de la réconciliation telle que le groupe de réflexion la conçoit est de permettre une coexistence pacifique entre des communautés qui ont vécu une guerre, un conflit particulièrement violent ou une dictature.

Selon les théoriciens, la réconciliation est un but en soi, mais aussi un processus. Elle implique un travail de changement dans les perceptions des différents belligérants afin de briser le cycle des violences qui les sépare et, de développer entre eux des interdépendances et des buts communs qui favoriseront la coopération au lieu de la confrontation. Il s'agit notamment de changer leur vision : du conflit et de ses buts ; d'eux-mêmes et de leurs responsabilités ; de l'autre, l'ennemi, mais avant tout un être humain ; et des relations entre soi et l'autre.

La réconciliation commence généralement avant la fin du conflit et participe à sa résolution. La paix devient à son tour un catalyseur pour les changements dont nous venons de parler. Il s'agit d'un processus long et lent, constitué de pas en avant et en arrière, souvent enclenché par de petits groupes qui doivent lancer un long travail de persuasion pour que la majorité les rejoigne. Le but final du processus est de créer un cadre psychologique commun pour construire une mémoire du passé acceptée par tous, malgré les divergences de points de vue entre les anciens groupes belligérants, et de permettre un nouveau vivre ensemble.

Dans une perspective de réconciliation, la lutte contre l'impunité « étape par étape »

- L'établissement de la vérité

Pour faire cesser une situation d'impunité, il est nécessaire de connaître avec la plus grande précision possible ce qu'il s'est passé, qui a commis les faits, qui voit sa responsabilité impliquée, directement ou indirectement, qui est la victime et ce qu'elle a subi.

En ce qui concerne les victimes, établir la vérité passe par un examen des empreintes laissées par la violence, l'injustice et leurs conséquences. Au sens large, par « victime » on entend les personnes qui ont subi individuellement ou collectivement des dommages physiques, psychiques, émotionnels (perte d'un proche par exemple), des pertes économiques ou encore des violations substantielles de leurs droits fondamentaux.

Mettre au jour la vérité des victimes implique la création d'espaces protégés, dans lesquels elles pourront témoigner de ce qu'elles ont vécu, sans obligation – souvent elles en éprouvent de la peur ou de la honte – à l'abri des pressions et des représailles, surtout si les responsables de leur situation sont encore en liberté. Dans ces lieux de parole, les victimes voient leur statut reconnu sans y être enfermées. Le but est de leur permettre de recouvrer leur dignité. En formulant ce qui leur est arrivé, les faits en question ne peuvent plus être niés. Vouloir remédier à ce qu'elles ont vécu commence par les écouter.

Ces récits ont aussi pour objectif de rendre aux victimes et à leurs bourreaux un statut d'être humain. En effet, une réconciliation n'est pas possible entre une victime stigmatisée par des préjugés qui la déshumanisent, et qui justifient les actes qu'on lui a fait subir, et un bourreau déshumanisé perçu comme un monstre. La réconciliation n'est possible qu'entre deux êtres humains. Cette idée est souvent revenue pendant tout le travail de réflexion de notre groupe.

La recherche de la vérité concerne également les auteurs des violences : ils doivent faire face à leurs responsabilités. Il est aussi important d'éviter de les marginaliser, en leur reconnaissant la possibilité de se réinsérer dans la société, une fois leur peine accomplie. Ici aussi, il s'agit d'écouter leur version des faits et leur rendre une dignité d'êtres humains. Il n'est évidemment pas facile de les faire témoigner. Outre le fait de les exposer aux sanctions prévues par le droit pour sanctionner leurs actes, certains ressentent la honte ou la peur des vengeances, par exemple. Tel a été souvent le cas notamment en Afrique du Sud à la fin de

l'apartheid où une amnistie est proposée en échange des témoignages des coupables. Mais cette mesure est le plus souvent vécue par les victimes comme une consécration de l'impunité.

Il existe plusieurs moyens pour établir la vérité. Succinctement ici, nous mentionnerons les enquêtes : le droit international oblige les États qui ont ratifié les principaux textes protecteurs des Droits de l'Homme, à enquêter sur les violations de ces droits (mais ils ne disposent pas toujours des moyens pour le faire, ou n'ont pas la volonté politique de mener ces enquêtes).

Lors d'une rencontre de travail en RDC, nous avons rencontré des associations de la société civile qui, chaque fois qu'un événement répréhensible se passe (vol, viol, rapt, destruction…), établissent un « monitoring » reprenant toutes les indications : lieu, date, circonstances, détails, et constituent ainsi des archives, qui, elles l'espèrent, permettront de faire avancer la lutte contre l'impunité.

Un autre moyen d'établir la vérité réside dans les Commissions *Vérité et Réconciliation*. Ce sont des espaces d'investigations représentatifs et indépendants, établis par un régime démocratique, chargés d'éclairer une période déterminée de violences internes et de faire des recommandations pour éviter qu'elles ne se reproduisent. Les Commissions Vérité et Réconciliation ne sont pas habilitées à rendre la justice, mais leurs rapports peuvent soutenir le travail des tribunaux.

- La justice

La vérité seule ne peut suffire à réconcilier les peuples, ni même à lutter contre l'impunité avec efficacité. Souvent, quand on leur parle de réconciliation, les victimes demandent comment se réconcilier avec ceux qui ont pris leurs biens, la vie de leurs proches et leur dignité d'êtres humains. En plus de mettre la vérité au jour, la lutte contre l'impunité implique que la justice soit rendue. La justice permet également de briser le cercle des violences et de montrer qu'il existe d'autres moyens que la violence pour régler les conflits.

Dans la perspective d'un processus de réconciliation, rendre la justice se décline en trois objectifs : apporter une réparation aux victimes, c'est la justice réparatrice ; permettre la réinsertion des auteurs de violences dans la société… c'est la justice restauratrice ; après qu'ils aient été placés face à leurs responsabilités et qu'ils aient purgé la peine qui leur a été imposée, c'est la justice punitive.

Cependant, dans le cas d'une guerre ou d'une dictature, il sera impossible de juger tout le monde, à cause du manque de moyens, de failles dans la législation, de protections, immunités, amnisties… La justice sera inévitablement partielle. Ce n'est pas évident à accepter pour les victimes.

La justice peut être rendue à plusieurs niveaux. D'abord, au niveau national, celui de l'État qui veut régler ses propres situations d'impunité – niveau idéal, car il s'agit de ses victimes, ses auteurs, ses actes de violence. Par sa visibilité, elle peut également renforcer la légitimité de l'État et le processus démocratique. De cette manière, elle peut avoir une valeur pédagogique pour l'ensemble de la société sur ce qui s'est commis à l'intérieur de ses frontières (la connaissance par la population des faits, des responsables et du fait que ces actes sont sanctionnés). Mais, les conflits et les dictatures détruisent les systèmes judiciaires et amoindrissent les ressources dont ils ont besoin pour fonctionner. Rétablir la justice nationale devrait être une priorité. Il faut souvent adapter la législation pour que le type de crime dont il est question ici, soit défini clairement et que des peines lui soient adjointes.

Un autre niveau de justice est le niveau international. La justice internationale peut intervenir quand il est impossible de la rendre au niveau national, par exemple si l'État ne peut pas ou ne veut pas poursuivre les criminels. Elle peut agir aussi en appui à la justice nationale. Ces deux niveaux sont donc complémentaires. La base de la justice internationale est un large consensus des signataires des traités internationaux sur le devoir de poursuivre les responsables de violations graves des droits humains.

La justice internationale se rend dans différents lieux dont la Cour pénale internationale (CPI) qui dispose d'un mandat large pour la sanction des violations graves des droits humains. Des tribunaux ad hoc peuvent aussi être créés par le Conseil de Sécurité de l'ONU (comme le Tribunal Pénal International pour la Yougoslavie, Tribunal Pénal International pour le Rwanda). Leur mandat couvre les crimes de guerre, contre l'humanité, crimes de génocide. Leur durée est déterminée, ils sont très coûteux et très éloignés des populations qui sont rarement informées de ce qui s'y passe et de ce qui s'y décide.

Enfin un troisième niveau est celui de la justice traditionnelle. Il s'agit d'une justice sociale basée sur la culture et la tradition (*Gacaca, Bashingantahe*…). Elle fonctionne si sa légitimité est reconnue par la population. Elle est rendue par des « hommes intègres » reconnus et formés aux niveaux d'un village, d'une colline…). Mais il est important d'encadrer formellement ces institutions traditionnelles, de leur garantir une reconnaissance dans les textes légaux de la justice dite « classique » ou moderne, de façon à éviter tout abus ou dérive et pour que leurs décisions soient reconnues par la justice classique. Mais cette justice traditionnelle n'est pas encore adaptée aux crimes de guerre et de génocide. Elle traite en général, des problèmes au niveau de la communauté locale comme les problèmes fonciers ou le vol de bétail. Elle peut cependant contribuer à restaurer les liens communautaires qui ont été détruits par le conflit. La justice traditionnelle est en réelle complémentarité avec les autres formes de justice, surtout pour le niveau local, mais à cause des conflits et/ou dictatures, elle n'a en général pas évolué dans le système légal national.

Vérité et justice permettent de guérir la mémoire collective : les faits dénoncés se sont réellement passés, les victimes en sont les meilleurs témoins ; les criminels rendent des comptes sur leurs actes ; les idéologies, les dérives ethniques ou nationalistes, les arguments politiques, socio-économiques ou culturels, qui les ont animés et ont justifié les violences, sont dénoncées et combattues.

Si elles sont bien utilisées, la vérité et la justice sont deux instruments qui permettent que de tels faits ne se reproduisent pas. Mais elles ne suffisent pas toujours à rétablir ou à créer une coexistence pacifique entre les membres des communautés qui se sont déchirées. Il est difficile de dépasser certains blocages engendrés par les violences. De même, la communication entre victimes et anciens bourreaux est difficile. Dans *La mémoire blessée*, Moucharafieh écrit : « Il est difficile d'avoir un langage qui puisse en même temps exprimer les torts subis et être entendu par ceux qui les ont commis ».

- Le travail de mémoire

L'objectif du travail de mémoire est de tenter de favoriser la reconstruction des liens qui ont été rompus entre les parties en conflit, entre les victimes et les bourreaux, et contribuer à leur rapprochement de manière durable.

Mais, les vérités de chaque groupe sont partisanes, et leurs mémoires collectives sont souvent contradictoires et incompatibles. Tant que les histoires collectives restent divergentes, elles soutiennent la logique de conflit (l'autre reste « l'ennemi à abattre », celui contre qui la violence est justifiée, qu'elle soit offensive ou par vengeance), ce qui alimente le cercle vicieux de la violence. Cela gène la lutte contre l'impunité. Il est difficile de sensibiliser les bourreaux au mal qu'ils font à des gens qu'ils ne reconnaissent pas comme leurs semblables, et de les contraindre à cesser leurs exactions. Or, un jour ou l'autre, victimes et bourreaux devront revivre ensemble pour que la société puisse continuer à avancer, se reconstruire, se développer, surtout si l'on se place dans une perspective de réconciliation nationale. Pour ce faire, un minimum de coexistence pacifique est nécessaire, surtout s'ils partagent un même territoire. Pourtant, les faits sont là, les victimes aussi, alors que faire du passé ?

En transformant progressivement les représentations conflictuelles du passé – mais il faut que chacun soit prêt, que le nécessaire temps de la haine dont nous parlent certains témoins soit dépassé – on peut alors développer une mémoire plurielle, un compromis entre les différentes représentations, qui ne nie pas les différences, qui peut être acceptée par tous au fil des générations.

Ce travail de mémoire est important, parce que les comportements et les décisions sont influencés par les événements vécus, mais aussi par la représentation que chacun s'en fait (tant que l'autre est perçu comme un ennemi, aucun rapprochement n'a de sens, aucune réconciliation n'est possible). Il faut donc arriver à changer les perceptions des uns et des autres, en rendant à tous une dimension « humaine ». Il n'y aura plus de victime sans défense, plus de bourreau monstrueux, plus d' « ennemi », mais des humains pris dans des événements violents.

Il s'agit d'un travail sur les souvenirs individuels et collectifs, qui s'alimentent mutuellement pour former la mémoire collective. Se souvenir, non pas pour revivre le passé, mais pour le reconstruire. C'est utiliser la mémoire dans une volonté mutuelle de rapprochement pour faciliter la réconciliation (expurger les sentiments de haine, intégrer la mémoire de l'autre, intégrer les faits avérés historiquement).

C'est aussi un travail de deuil, accepter que des événements terribles se sont passés, s'en libérer, continuer à aller de l'avant. Il est important de conserver le passé dans l'histoire pour pouvoir prendre de la distance. Mais que se passe-t-il quand les torts ne sont pas partagés, quand les responsabilités sont clairement établies d'un côté ? Le travail de mémoire est-il encore possible ?

- La question du pardon

Une piste de réflexion pour dépasser la limite du travail de mémoire, quand les torts sont clairement d'un seul côté, peut résider dans le pardon. Les philosophes qui ont étudié le pardon lui reconnaissent de rendre possible une nouvelle relation personnelle entre une victime et celui qui lui a causé du tort, de les libérer du cycle de violence enclenché par le mal commis, le mal subi et le ressentiment qu'il engendre. Pardonner signifie donc devenir capable de voir l'autre autrement.

Personne ne peut nier, de par son expérience personnelle, que pardonner est quelque chose de difficile, surtout lorsque le tort que l'on a subi prend la forme d'actes de violence, de barbarie, de crime contre l'humanité… La haine et le ressentiment sont puissants et légitimes. Le pardon ne peut venir que de soi, il ne peut pas être commandé, ni imposé par une loi. Il implique d'affronter à nouveau la souffrance subie et son auteur, et de dépasser les sentiments premiers qu'ils suscitent.

Le pouvoir libérateur du pardon est largement argumenté dans la tradition des religions monothéistes, ainsi que par les défenseurs de la paix tels que le Mahatma Gandhi. Ce dernier insiste : « Si nous pratiquons la loi œil pour œil et dent pour dent, bientôt le monde entier sera aveugle et édenté ». Pourtant sa mise en pratique est loin d'être évidente. Plusieurs questions se posent, auxquelles il convient de réfléchir.

D'abord, le pardon est une décision personnelle. Comment pourrait-on imaginer un pardon dans un cadre collectif ? Si seules les victimes peuvent pardonner à leur bourreau, que faire quand ces victimes ont disparu ? Quelle est la légitimité de leurs descendants, de leurs proches, des membres de leur communauté à accorder le pardon en leur nom ? De même, qui demande pardon ? L'État est-il légitime pour demander le pardon au nom des bourreaux de son peuple ? Les générations suivantes peuvent-elles demander pardon au nom de leurs ancêtres agresseurs ? Où s'arrête la responsabilité d'un peuple dont des membres ont commis des actes de violence les plus graves ? Le pardon est un don gratuit, sans contrepartie. Cela signifie-t-il qu'il doive être accordé même aux bourreaux qui n'ont manifesté aucun repentir ?

Et puis, certains insistent sur le fait que le pardon n'est pas un remède universel pour la guérison des violences subies. La Commission *Vérité Réconciliation* d'Afrique du Sud a ignoré que de nombreuses victimes attendaient uniquement la punition de leurs bourreaux et que, tant que cette punition n'avait pas été administrée, les victimes ne souhaitaient entendre parler ni de pardon, ni de réconciliation. Les tenants de cette tendance concluent que le pardon et le « non-pardon », qui permettent de préserver la dignité des victimes et leur estime d'elles-mêmes, quand ce n'est pas aussi leur santé mentale, sont deux des réponses aux crimes de masses que peut connaître une population. Aucune des deux attitudes ne devrait être condamnable. Pour eux, la réconciliation, un futur partagé, ne demandent pas nécessairement un pardon, a fortiori un pardon collectif ou national.

Une dernière mise en garde que nous avons relayé dans notre travail de réflexion concerne l'usage du pardon par les dirigeants politiques. Le pardon devrait rester en dehors de la politique et du droit tels qu'on les entend habituellement, car l'usage du pardon en politique, même pour des raisons tout à fait honorables comme la réconciliation nationale, peut faire partie d'une stratégie, de négociations ou de transactions calculées.

On le voit, la question du pardon est fort complexe et mérite une grande attention de la part de tous les acteurs qui œuvrent dans la lutte contre l'impunité et pour la réconciliation. Beaucoup de bien peut émaner du pardon, mais du tort également, s'il est promu au sein des groupes de victimes sans toutes les précautions nécessaires au respect de leur vécu et de la façon dont elles vivent au moment même ce qui leur est arrivé.

4. Les réactions issues de la discussion avec les associations en RDC

Il n'est pas possible de rendre ici la richesse de ces rencontres avec la société civile et des étudiants pendant l'été 2008. Avec les associations établies à Kinshasa et à Bukavu, nous avons discuté de la situation de crise qui sévit à l'Est de la RDC, des différents défis auxquels le pays est confronté aujourd'hui, et du ressenti qu'ils avaient à la présentation des résultats du travail de réflexion sur la lutte contre l'impunité dans une perspective de réconciliation. Nous pouvons cependant reprendre, en suivant à nouveau les quatre étapes qui ont jalonné ce texte, et très schématiquement, les éléments-clés qu'ils ont mis en avant.

En ce qui concerne la recherche de la vérité, il est ressorti des discussions que la Commission *Vérité et Réconciliation* qui a été tentée en RDC s'est soldée par un échec. Pour nos contacts sur place, le travail de monitoring, d'archivage, dont nous avons parlé plus haut est indispensable.

Au niveau de la Justice, tout est à refaire au niveau national. L'absence actuelle d'un système judiciaire qui fonctionne a entamé la confiance de la population en l'institution de la justice et ouvert la porte au développement de la justice privée et de la vengeance. Ce n'est pas considéré comme un développement souhaitable à cause de l'important risque de dérives, avérées dans certains cas, mais il est vu comme l'unique moyen souvent de punir les actes répréhensibles. La demande d'une vraie justice était criante.

Les échanges sur le travail de mémoire ont mis en évidence l'importance de retrouver des valeurs fortes et partagées. Le rôle de l'Église dans ce travail a été souligné, notamment pour la sensibilisation à l'importance de mener les démarches de lutte contre l'impunité, pour préparer le terrain, préparer les gens.

Par contre, la plupart des discussions font ressortir que la lutte contre l'impunité et la réconciliation ne pourra pas se faire sans le pardon en RDC. La question semble être tranchée, du moins parmi les personnes avec qui nous avons partagé nos réflexions. Mais, il est encore trop tôt pour envisager le pardon concrètement.

A l'Est en particulier, nos réflexions sur l'impunité et la réconciliation passent difficilement. Les priorités sont accordées au retour de la sécurité, les conditions pré-requises

concernant la sécurité n'y existent pas. La réconciliation est certes un objectif, mais il semble être un vœu pieu à l'heure actuelle.

S'il fallait tirer une conclusion, une idée phare de ces différentes rencontres avec la société civile, ce serait de mener, en parallèle aux démarches de lutte contre l'impunité dans une perspective de réconciliation, un travail tout aussi important sur la lutte contre la pauvreté, qui est perçue par nos contacts comme une des causes des conflits en RDC actuellement.

Troisième partie : APPORTS DES ATELIERS THEMATIQUES, CONSTATATIONS ET RECOMMANDATIONS

Atelier « Réconciliation »[1]

1. Problématique

Partant du texte des *Lineamenta* comme document de base, nous relevons que l'Afrique affronte de nos jours une série de conflits et de problèmes qui sont les défis actuels à son évangélisation. La fragilité de grand nombre d'États s'explique par les conditions de leurs genèses. Les frontières héritées des puissances coloniales ne tenaient pas compte ni des intérêts économiques ni des caractéristiques culturelles, linguistiques ou religieuses des populations arbitrairement rassemblées à l'intérieur des pays. Depuis les indépendances africaines, des sécessions et des guerres civiles ont affaibli les États. Les conflits les plus récents s'inscrivent dans ce schéma de rivalités politico-ethniques qui n'épargnent aucun pays. Bien que les tensions internes suffisent à déclencher des conflits, des facteurs externes interviennent aussi dans leur genèse et leur développement. Les ressources naturelles, minières et pétrolières représentent des enjeux économiques considérables qui, dans un système de logiques rentières illégales, alimentent des réseaux de conflictualité, voire de criminalité.

Ces conflits violents illustrent la difficulté du « vivre ensemble » au sein des États jeunes, travaillés par les dissensions et les rivalités de pouvoir entre groupes ethniques facilement manipulés par les acteurs politiques mal formés aux pratiques démocratiques. Cette situation de violences et de haines entrave tous les efforts de construction nationale et de développement. Fallait-il en rester là et ne rien tenter ?

L'heure est à la créativité, pour bâtir une Afrique consciente de sa riche culture et de sa diversité, de ses aspirations les plus profondes, engagée à se réconcilier avec elle-même, avec toute l'humanité, et avec Dieu. L'Église africaine devra puiser dans ses ressources chrétiennes et traditionnelles pour créer des lieux de réconciliation et de pardon, où victimes et oppresseurs se sentent restaurer et intégrer à nouveau dans la communauté. La vraie réhabilitation de l'harmonie de la vie brisée par les années de conflits et de guerre, passe par la reconnaissance et l'acceptation de l'histoire (travail de mémoire) mais aussi par le projet d'un avenir convivial (guérison et réconciliation), gage de développement du continent. Il s'agit de travailler à l'avènement de cette Afrique vraiment démocratique, avec des frontières ouvertes pour ses peuples, dans l'esprit du partage du bien commun, qui promeut la solidarité, la subsidiarité et la dignité de chaque personne[2].

L'urgence du Second Synode spécial des évêques africains est liée à la souffrance des peuples d'Afrique et à la situation inhumaine et oppressive qui persiste sur le continent. L'Église entend servir la réconciliation, la justice et la paix, amorcer la démarche dans la recherche des solutions pour sortir le continent de la crise et faire face aux défis que pose la mission évangélisatrice dans cette situation de déshumanisation et d'oppression (n° 1). D'où les questions qui ont guidé nos discussions : comment les Églises africaines peuvent-elles travailler ensemble pour réduire les fractures et sortir le continent de cet engrenage des violences ? Comment l'Évangile de Jésus Christ et les valeurs culturelles africaines peuvent-ils être conjugués avec fécondité et servir de ferment de transformation pour une réconciliation fraternelle authentique ?

---

[1] Ont participé à cet atelier : Charles Pataya, Etienne Kaobo, A.-S. Berck, Jean-Léonard Nkurunziza, Pascal Banzi.

[2] *Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar* (SECAM), Dar es Salam, du 27 au 30 août 2008.

2. Constatations

Précisions sur la notion de réconciliation

Le terme réconciliation est complexe et sa définition est loin de faire l'unanimité. La réconciliation est à la fois un but à atteindre et un processus, un moyen pour atteindre ce but. La réconciliation comme résultat est la formation ou la restauration d'une relation authentique entre les individus ou les communautés qui ont été impliquées dans un conflit. Comme processus, la réconciliation implique les changements psychologiques nécessaires à la restauration de la confiance, du respect et de la dignité de chacune des parties dans le conflit. Le but de la réconciliation est de refaire le pont d'une relation brisée; dans une communauté, elle est ce processus de passage d'un passé divisé à un avenir partagé.

Urgence et exigences de la réconciliation

La souffrance de tant de frères et de sœurs ne peut laisser l'Église indifférente; leurs peines en appellent à notre conscience, sanctuaire intérieur où nous nous trouvons face à face avec nous-mêmes et avec Dieu. Dans une Afrique où la vie et l'homme se définissent par la relation, "l'être avec" dans une perspective fondamentalement communautaire, les divisions et les haines qui entravent la vie sociopolitique, socioéconomique et socioculturelle remettent en question les valeurs anthropologiques d'unité, de solidarité, de l'esprit de famille traditionnellement reconnues à l'Afrique.

L'urgence d'une réconciliation authentique se situe au niveau national, groupal et individuel. A chaque niveau d'approche, la réconciliation requiert une méthode adaptée et des outils spéciaux. La réconciliation peut être perçue et vécue comme une démarche sociale, politique et religieuse motivée par un certain humanisme mais dans le contexte chrétien, il faut tenir compte de l'originalité de la foi et de la vie chrétienne, à partir de laquelle, les fidèles du Christ doivent s'engager dans le monde. Pour le chrétien, chaque rupture de relation avec le prochain implique une rupture avec Dieu. Ainsi la réconciliation a une double dimension : horizontale et verticale[3]. La réconciliation reste intimement liée à la vérité, à la justice, à la cicatrisation de la mémoire et elle culmine dans le pardon.

L'avènement d'une Afrique où les libertés peuvent coexister pacifiquement par-delà les différences ethniques et régionales passe par la réconciliation et l'éducation à une spiritualité respectueuse de la vie comme un don sacré. Nous sommes tous appelés à nous lever pour détruire les murs de la haine, les idéologies et les systèmes économiques qui écrasent et étouffent les plus faibles. L'avenir commun repose non seulement sur des intérêts communs mais d'abord sur un système de valeurs partagées par tous. Le défi du dialogue avec les religions traditionnelles, l'Islam, les autres religions ainsi que les hommes et les femmes de bonne volonté, relevé aux numéros 24 à 29 nous encourage à mettre en profit toutes les forces pour bâtir une Afrique nouvelle : continent de paix, de joie, d'unité et de vie en plénitude. Quelles sont les forces endogènes sur lesquelles on peut rebâtir l'Afrique ?

Les réseaux de réconciliation en Afrique

Depuis les années 1990 où l'Afrique est en ébullition avec des conflits locaux et régionaux, on a vu en œuvre tout un réseau des Églises organisé pour travailler à la résolution des conflits et contribuer à la réconciliation. On peut citer le travail réalisé ici et là par le mouvement *Justice et Paix*, *Pax Christi*, *Caritas*, les réseaux œcuméniques comme *New Sudan Council of*

[3] J.-B. NTERERE, Les communautés ecclésiales vivantes, dans M. CHEZA (dir.), *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 130-131.

churches, *All Africa Conference of Churches* (AACC), *World Council of Churches* (WCC), etc. sans oublier les initiatives privés des fidèles, des prêtres et des évêques qui, au prix de leurs vies, dénoncent les violences quotidiennes et travaillent dans leurs milieux à l'unité et à la réconciliation.

La commission *Vérité et réconciliation* en Afrique du Sud, bien qu'elle fût le résultat d'un accord politique, a fait montre de créativité et d'efficacité pour épargner un bain de sang dans le pays. Le travail de cette commission était une sorte d'exercice pratique de la palabre africaine où bourreaux et victimes avaient droit à la parole et à l'écoute et pouvaient témoigner des horreurs commises au non de la guerre des races dans un climat où le but n'était pas d'abord de punir mais de promouvoir l'unité nationale et la réconciliation[4]. Il s'agissait de « jeter un pont » historique entre le passé d'une société profondément divisée et un avenir fondé sur la reconnaissance des droits de la personne humaine et de la démocratie[5].

Au Rwanda, après le génocide de 1994, certains diocèses ont mis en place des équipes des « apôtres de la paix » dans les communautés ecclésiale de base, dans les écoles primaires et secondaires pour sensibiliser à l'esprit de réconciliation. L'expérience des *gacaca*[6] où la communauté des victimes a eu à s'impliquer dans le processus de réintégration de leurs bourreaux dans la communauté constitue un autre apport. Les conférences nationales qui ont été organisées dans plusieurs pays d'Afrique étaient aussi des lieux d'exorcisation pour conjurer le mal et l'esprit qui pousse à la violence comme moyen de revendication de ses droits et de se faire justice.

L'Afrique traditionnelle est aussi bâtie sur des valeurs dont la vie, la paix, la joie, le partage, la solidarité, la communion pour ne citer que celles-là, occupent une place importante. Chaque système culturel prévoit les dispositions à prendre pour restaurer l'harmonie brisée en cas de la faute d'un membre ou d'un groupe[7]. C'est ainsi qu'il y a tout un corpus d'interdits et de règles qui régissent les sociétés africaines traditionnelles et qui jouent comme un système de prévention. Une faute appelle réparation et purification. C'est pourquoi les rites de réconciliation revêtent une grande importance dans les traditions.

Ces quelques exemples, bien que limités, démontrent l'intérêt et le souci pour la paix, la justice et la réconciliation dans les cœurs du peuple d'Afrique. Il faudra renforcer ces structures qui, tant soit peu, font preuve d'initiative et de réalisation. Cependant, ces quelques cas de témoignages prophétiques ne doivent pas nous empêcher de voir notre péché par omission pour avoir permis que se prolonge cette situation d'oppression institutionnalisée du peuple africain[8].

L'appel du Pape Jean-Paul II qui invitait les Églises africaines à s'investir et à travailler sur le rapprochement des peuples africains en une grande famille des enfants de Dieu en Jésus

---

[4] S. LEFRANC, *Politiques du pardon*, Paris, PUF (Fondements de la politique) 2002, p. 57.

[5] F. C. ROSS, *Bearing witness women and the Truth and Reconcliation Commission in South Africa*, Londres, Pluto, 2002, p. 6.

[6] A l'origine, le *gacaca* est une méthode traditionnelle de résolution des conflits au sein des lignages et tire son appellation d'un type de courte et propre herbe connue en Kinyarwanda sous le nom de *umucaca* sur lesquelles les sages s'asseyaient sous un arbre pour arranger les différends dans les villages. En cas de manquement aux normes sociales ou en cas de litiges fonciers, des dommages aux biens, des problèmes conjugaux, des disputes d'héritage, etc., on réunissait les parties en conflits. Ces sessions informelles, non permanentes, consacrées à des problèmes spécifiques étaient présidées par les anciens appelés *inyangamugayo*, sélectionnés pour leur âge, leur influence dans la famille ou le clan et leur sagesse. L'objectif prioritaire était, après aveux de la violation des valeurs communes, de restaurer l'ordre social grâce à la réintégration des contrevenants dans la communauté.

[7] V. THOMAS – R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Harmattan, 2000, p. 65.

[8] Mgr M. F. KPAKALA, Église, personne et société, dans CHEZA (note 3) p. 60.

Christ[9], garde toute son actualité (EIA 63). Ce rapprochement des peuples africains passe par la réconciliation et l'engagement de tous dans un processus de justice et de paix. Le choix pour la réconciliation exige des gestes concrets. L'Église famille de Dieu se fera porteuse d'une parole de sens au moment où elle s'impliquera effectivement à construire une Afrique pacifiée, solidaire et respectueuse de l'État de droit et de la dignité de la personne humaine créée à l'image de Dieu. C'est là tout le sens de l'*ubuntu*, ce mot cher à Desmond Tutu, qui exprime le fait que la personne humaine n'existe comme tel qu'en lien avec d'autres personnes et que son humanité est inextricablement liée à celle des autres: « Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous[10]«. Pour le chrétien, l'action pour la paix n'est jamais dissociée de l'annonce de l'Evangile, « la Bonne Nouvelle de la paix » (Ep 6,15).

L'Église d'Afrique au service de la réconciliation

Les *Lineamenta* unissent la démarche et parlent ensemble de réconciliation, justice et paix mais, ils nous donnent clairement les perspectives pour bien parler de la réconciliation : Le Christ est « notre réconciliation », l'Église est " sacrement de réconciliation (n° 32-37). L'Église toute entière doit donner le témoignage de la réconciliation et être au service de la réconciliation. Ainsi l'Église africaine est elle aussi interpellée à se mettre sur le chemin de la réconciliation avec ses fils et ses filles avant d'indiquer le schéma aux autres. Car « si le sel se dénature… ? ».

L'Église tire sa mission réconciliatrice de Dieu qui, le premier, nous a réconciliés dans le Christ. Cette référence à Dieu nous permet de ne pas nous arrêter uniquement à la dimension sociale, culturelle, anthropologique ou politique de la réconciliation ; mais de nous ouvrir à la dimension de l'espérance chrétienne. La réconciliation est cette démarche de foi vers une conversion permanente, elle s'enracine dans le cœur. Le chrétien est appelé à être témoin et artisan de la réconciliation par l'originalité et l'authenticité de son mode de vie. C'est là tout le sens d'être « le sel de la terre et la lumière du monde » (Mt 5,13-14). Les thèmes de la réconciliation, de paix et de résolution des conflits se profilent comme le nouveau modèle de la mission pour l'Église en Afrique aujourd'hui.

Le combat pour la réconciliation: un chantier pour la mission.

Pour reconstruire la convivialité en Afrique, en faire un lieu où le droit et la dignité humaine sont respectés, le peuple a besoin d'une thérapie qui puisse l'amener sur ce chemin de l'amour, du pardon et de la réconciliation. Les moyens que l'Église en attend mettre en œuvre s'inscrivent dans sa nature profonde qui s'exprime dans une triple tâche : « L'annonce de la Parole de Dieu (*kerygma-martyria*), la célébration des sacrements (*leiturgia*) et le service de la charité (*diakonia*)[11]«. Quand les clans, les politiques et les religieux vaincront les ressentiments dus à la vengeance ; ensemble ils construiront une nouvelle société recréée dans l'amour de Dieu et dans l'amour du prochain. L'engagement pour la réconciliation apparaît aujourd'hui comme le lieu d'actualisation du rège de Dieu et le nouveau modèle de la mission de l'Église famille de Dieu en Afrique. C'est là un nouveau champ de lecture des signes de temps et de discernement sur l'annonce de l'évangile dans un contexte marqué par des événements exigeant des réponses actives fondées sur la foi, l'espérance et la charité.

[9] « La nouvelle évangélisation visera donc à édifier l'Église Famille, en excluant tout ethnocentrisme et tout particularisme excessif, en prônant la réconciliation et une vraie communion entre les différentes ethnies, en favorisant la solidarité et le partage en ce qui concerne le personnel et les ressources entre les Églises particulières, sans considération indues d'ordre ethnique » *Ecclesia in Africa* n° 63.

[10] D. TUTU, *Croire. Ubuntu, inspiration et parole de Desmond Tutu*, Paris, Acropole, 2007.

[11] BENOÎT XVI, *Dieu est amour* n° 25.

3. Recommandations.

Nous recommandons aux Pères synodaux :

1. Le renforcement des capacités des commissions Justice et Paix sur le continent et la création des commissions historiques d'enquêtes sur les faits des violences car il n'y a pas de réconciliation sans vérité et la réconciliation n'est pas l'oubli.
2. Le renforcement de la pastorale de proximité par les communautés ecclésiales vivantes de base (CEVB). Mettre à la portée des gens des instruments de la réconciliation. Exemple un module de formation à la paix et à la réconciliation dans les CEVB, les séminaires, écoles et les autres lieux de rencontres.
3. La proclamation d'une journée par an pour rendre hommage à toutes les victimes des conflits et des injustices sur le continent. Faire de cette journée une occasion de prière et de demande de pardon, un temps pour réapprendre à vivre ensemble comme des frères et sœurs -(purification de la mémoire).
4. La création des services d'aide, de prise en charge et de réinsertion psychosociale des personnes victimes des traumatismes des guerres et des injustices sociales.
5. L'encouragement de la réduction du déséquilibre social par des œuvres de développement et des mécanismes de solidarité pour réduire l'écart entre les riches et les pauvres.

Atelier « Justice et Paix »[1]

1. Constatations

Au point de vue social, on relève les points suivants dix ans après le premier synode :

a. La situation est égale et même pire que dix ans auparavant : l'Afrique est une terre de misère, d'exploitation, d'insécurité dans les grandes villes, un continent atteint par le sida.
b. La corruption est omniprésente dans le monde politique. On pratique des contrats léonins au profit des exploitants de minerais; on vend des terres, des villages, des cimetières, on vend même les pygmées.
c. Un vide géopolitique et stratégique affecte bon nombre de pays. Il y a peu d'orientation politique claire; les décisions s'évaporent.
d. On constate une réelle possibilité d'expression publique, mais aussi la présence d'une répression. Même là où les moyens et les médias sont nombreux, ils sont contrôlés, car davantage de gens peuvent lire et écrire.
e. On constate un éveil de la conscience dans les esprits, car les gens veulent en sortir. De nombreuses ONG militent.
f. L'ouverture à l'anglophonie: c'est à la fois un éveil et une limite. La tentation est grande d'importer ce qui vient d'ailleurs au risque de perdre ce qui était acquis.

Au point de vue de l'Église, on constate les points suivants :

a. L'Église d'Afrique est marquée par une ecclésiologie des conflits, c'est-à-dire qu'elle ne transcende pas les conflits ethniques ou sociaux qui marquent la société, souvent les diocèses sont divisés en nord et sud, parfois même au nom de l'Église-famille.
b. Une structure comme celle des sectes ou, parfois, de trop longues liturgies détournent les gens de l'engagement social.
c. Des gens quittent l'Église parce qu'ils veulent du sensationnel. Puis ils sont parfois victimes d'exploitation.
d. L'Église a été l'artisan principal du travail démocratique au Congo, dans un effort gigantesque. Elle s'est engagée, entre autres, sur des points de base de l'exploitation du processus d'élection grâce aux commissions Justice et paix. Mais les résultats apparaissent maigres. Comment faire mieux ?
e. Les commissions *Justice et paix* sont représentées au niveau des pouvoirs ecclésiaux, mais sont souvent limitées aux perspectives de développement et exclues des décisions politiques.
f. Dans certains pays l'Église *a poussé des candidats*. Au Congo, l'Église a refusé de pousser des candidats, même valables.

[1] Ont participé à cet atelier : Jean-Pierre Delville, Pascal Etamb'alako, Phocas Hitima, Faustin Kwakwa, Martin Tshindaye, Michel Van Zeebroek, Henri Weber.

2. Recommandations

Au regard de la volonté d'engagement dans la responsabilisation des chrétiens dans la promotion des Commissions *Justice et Paix*, dans la formation et dans la volonté d'accompagner et d'encadrer des hommes politiques chrétiens, nous faisons aux Pères synodaux les recommandations suivantes. Nous sommes bien conscients que les situations très différentes d'un pays à l'autre devraient amener à nuancer l'un ou l'autre point :

1. Avoir une stratégie pour s'occuper des défis sociaux. Ceci fait partie de l'être chrétien : c'est un lourd combat, il faut donc voir avec quels alliés on peut le mener.
2. Conscientiser les gens. On ne peut parler de justice, là où les gens n'ont que des droits et pas de devoirs: on a tendance à ne pas travailler... On ignore les devoirs.
3. Faire une évaluation d'*Ecclesia in Africa.* Que dire de l'Église-famille de Dieu dix ans après le document ?
4. Encourager les chrétiens de la base. Qu'ils soient responsabilisés et concernés. Que la hiérarchie ne soit pas loin de la base des chrétiens.
5. Revoir l'appartenance à l'Église pour tout le monde : pas seulement par l'ordination, mais par le baptême et ses applications quotidiennes.
6. Favoriser la responsabilité des laïcs à au niveau des diocèses.
7. Stimuler les commissions *Justice et paix* à traiter des problèmes politiques et ne pas en faire un tabou. Les commissions *Justice et paix* doivent être rendues autonomes et ne pas être confondues avec des organisations de développement. Elles doivent avoir un projet de travail.
8. Mettre en place des formations qui encouragent chacun à se sentir « d'Église », qui approfondissent l'Evangile et qui responsabilisent les gens dans l'engagement social.
9. Soutenir les mouvements d'*Action catholique* à développer auprès des jeunes le sens d'un approfondissement social permettant de maîtriser la vie vécue au quotidien.
10. Proposer des candidats à la politique et contribuer à la formation de ceux-ci.
11. Proposer la formation de partis démocrates chrétiens à condition qu'ils ne soient pas contrôlés par la hiérarchie.

Atelier « Communautés ecclésiales vivantes » (CEV)[1]

L'expérience des CEV est très variée et n'est pas uniforme à travers l'Afrique. D'ailleurs les communautés de base ont eu en français diverses appellations : communautés chrétiennes de base (CCB), communautés chrétiennes vivantes (CCV), petites communautés chrétiennes (PCC), communautés ecclésiales vivantes (CEV), ou encore communautés eclésiales de base (CEB) ou même comunautés ecclésiales vivantes de base (CEVB)[2].

1. Constatations

En Afrique, l'Église du Congo est la première à adopter cette expérience ; ce fut au lendemain de l'indépendance politique du pays (30 juin 1960). Mais c'est au cours des années 70 qu'apparaissent les premières Communautés de Base. C'est sur base de l'évaluation de l'œuvre missionnaire de l'Église catholique au Congo que les Évêques décident de la création des communautés chrétiennes vivantes, authentiquement chrétiennes, à l'image de celles de l'Église primitive et authentiquement africaines permettant aux chrétiens de vivre l'Évangile dans la réalité africaine[3].

L'option pour les CEV peut être comprise comme « un appel à se mettre debout » et « à prendre sa vie en charge »[4]. Cette option visait aussi à promouvoir l'engagement profond d'un laïcat responsable dans tous les aspects de la vie de l'Église[5]. A la différence du cas latino-américain, la CEV d'Afrique n'est pas née de l'initiative de la base. Toutefois l'intention fondatrice des initiateurs est d'éviter que la CEV soit artificielle, mais qu'elle doive plutôt surgir du concret, collée à la vie réelle. La communauté ecclésiale de base doit favoriser un engagement profond et responsable du peuple à tous les niveaux et dans tous les domaines de la vie de l'Église. La CEV n'est donc pas conçue comme un simple instrument des interventions ecclésiastiques, mais un lieu où se manifeste une volonté réelle des membres de la communauté de s'approprier un espace de développement local à inventer et à meubler suivant leurs besoins propres[6]. Donc, le fait que la CEV soit une initiative « extérieure » à la base, ne semble pas constituer un obstacle à ce qu'elle soit réellement investie et adoptée par cette base. L'initiation par le sommet n'empêche pas la CEV de devenir effectivement une structure de la base qui doit se prendre en charge dans la réalisation des aspirations des membres. Ce qui importe, comme le souligne R. Okintundu, n'est pas l'origine mais le type de conscience sociale qui existe dans l'organisation ainsi que dans les méthodes d'actions sociales qu'elle développe[7].

Les perspectives sont donc ouvertes dès l'origine, qui permettent aux communautés de base de prendre dans leur champ d'action les préoccupations de la vie quotidienne et de devenir progressivement le lieu de la promotion humaine. Bien que l'intention des fondateurs

---

[1] Ont participé à cet atelier : Jean-Pierre Badidike, Maurice Cheza, Jean-Claude Kolela, Pierre Lefebvre, Paul Delrue, Dieudonné Adubango, Jean-Pierre Bakadi Manata, Claudine Delmee, Ignace Ndongala Maduku.

[2] B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* Paris, Éd. du Cerf, 1988, p. 15.

[3] Cf. *Actes de la VI^e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo. Léopoldville 1961 (20 novembre – 2 décembre)*, Léopoldville, Secrétariat de l'épiscopat, 1961, p. 164.

[4] UGEUX (note 2) p. 10.

[5] Ibid. p. 9.

[6] R. OKITUNDU AVOKI, *Les petites organisations communautaires comme espace de développement local et base de la maîtrise du processus du développement national. Perspectives et limites. Cas de la Communauté de base au Zaïre*. Louvain-la- Neuve, Ciaco, 1994, p. 105.

[7] Ibid. p. 107-108.

des CEV ait été avant tout d'ordre spirituel, l'option pour la promotion humaine se concrétisera à la suite de l'encyclique *Populorum Progressio*. Les CEV sont des lieux d'impulsion du développement. Il n'y a pas développement durable en dehors et de la justice et de la paix. Les CEV doivent devenir des lieux d'impulsion de l'effectivité de la justice et de la paix.

2. Recommandations

Nous faisons aux Pères synodaux les recommandations suivantes :

1. Faire en sorte que les CEV permettent aux membres de devenir plus acteurs de la promotion humaine, tant pour le choix des objectifs que pour celui des moyens.
2. Mobiliser les CEV dans la promotion de la justice sociale et distributive en intégrant une dimension de développement et de lutte contre la pauvreté.
3. Impliquer les populations, et ceci aussi bien sur le plan visible de la création ou de la réhabilitation des infrastructures communautaires (routes, ponts, écoles, centres de santé, sources d'au potable...), que sur celui de la réconciliation, de la justice et de la paix.
4. Élaborer à l'intention des CEV un lexique des textes bibliques sur la réconciliation, la libération, la justice et la paix dans un style et une langue agréables à lire et à écouter par le peuple ; cela serait suivi par une narration, un conte et un questionnaire pour concrétisation ici et maintenant en Afrique.
5. Intégrer la dimension sociale collective aux réunions des CEV. Pour cela, on pourrait les initier à la pédagogie classique du voir-juger-agir, tout en intensifiant cette pratique là où elle existe déjà.
6. Renforcer le savoir et le pouvoir de décision des membres des CEV.
7. Promouvoir une lecture contextualisée de la Bible, et en particulier des textes qui ont un impact politique plus fort comme l'Exode, les Prophètes, l'Evangile. Ces textes doivent être confrontés aux faits de la vie actuelle, veillant à ne jamais tomber dans le piétisme, le moralisme.

Postface

Ignace NDONGALA MADUKU

Les deux journées organisées par le Centre Vincent Lebbe ont connu une mobilisation tout à fait significative de la diaspora africaine de Belgique. Elles ont promu une recherche en synodalité, ouverte à la catholicité de l'unique Église du Christ. Africains et européens, enseignants et étudiants, catholiques et réformés, hommes et femmes ont cheminé fraternellement ensemble. De cette manière, les deux journées ont répondu pleinement au projet des organisateurs et aux attentes des participants. La diversité des discours, les apports conceptuels et méthodologiques des travaux, la bonne participation des étudiants, la qualité des débats et la manière dont les deux journées se sont déroulées ont permis d'appréhender des perspectives intéressantes pour le deuxième synode africain. Ces perspectives engagent la responsabilité des théologiens et des chercheurs. Elles conduisent à relever un trait qui émaille bon nombre d'interventions : l'audace des réflexions qui ont abordé les défis du continent noir à partir de la réalité et ce, sans complaisance, dans une triple fidélité : fidélité au *sensus ecclesiae*, fidélité à l'Afrique et fidélité aux exigences de la recherche scientifique.

Un des intérêts et non des moindres de ces deux journées était d'ordre méthodologique et herméneutique. La recherche menée en synodalité conjuguait dans un ensemble harmonieux les travaux des enseignants et experts, la recherche des doctorants ainsi que les questions de nombreux amis de l'Afrique. Interdisciplinaire et prospective, elle devrait ouvrir des perspectives, indiquer des orientations et repérer quelques émergences thématiques. L'objectif général tel que défini par le comité scientifique était d'aboutir à des recommandations pertinentes qui seraient proposées aux pères synodaux.

Des deux journées d'étude qui ont mis en lumière les défis de la société africaine ainsi que la tâche de l'Église de Dieu qui séjourne dans ce continent meurtri, je retiens quelques questions susceptibles d'ouvrir des perspectives pour le prochain synode africain.

1. Les débats théologiques sous-jacents

La table ronde qui a fait suite aux exposés de la première journée ainsi que les discussions sur les apports des Ateliers ont mis en évidence de nombreuses questions. Il est apparu clairement, au cours de ces échanges, que la réponse à ces questions devrait intégrer le défi d'inscrire la dimension sociale et politique dans la pratique de la foi ainsi que l'appropriation positive de l'expérience de l'Église qui émerge de la base. Il serait souhaitable que des recherches soient menées pour apporter quelques éclaircissements à ces questions. Je me contente ici de quelques éléments de réponses.

Le défi d'inscrire la dimension sociale et politique dans la pratique de la foi

Les Églises d'Afrique ont une longue tradition de lutte pour la justice et la paix. Depuis plusieurs décennies, elles se préoccupent de la promotion de la dignité humaine de chaque personne et s'impliquent dans l'édification des consciences. Et pourtant, la situation sociale dans plusieurs pays d'Afrique ne s'améliore pas. Elle ne fait qu'empirer au fil des années. Ne convient-il pas pour les Églises d'Afrique d'aller au-delà des bonnes intentions pour rendre crédible leur mission évangélisatrice à l'âge de la mondialisation ? Dans cet ordre d'idées, on peut affirmer que le rôle de l'Église ne devrait se restreindre à énoncer des principes éthiques. Plutôt que de jouer le même rôle que les compagnons de Job, multipliant les bonnes paroles moralisatrices et égrenant ses dogmes, l'Église doit affiner ses positions pour descendre dans

le concret de la décision politique. Un tel risque, l'Église est appelée à le prendre au nom de l'Evangile.

Les Églises d'Afrique sont ainsi conviées à un autre type d'insertion dans les structures socio-économiques afin de dépasser les fonctions de substitution pour les œuvres scolaires, caritatives et sanitaires. Ce dépassement ne va pas sans une remise en question de la manière dont elles intègrent dans leur réalisation la dimension de critique sociale ainsi que la contestation de l'ordre établi en vue d'un ordre meilleur. Réalisation de la réconciliation, de la liberté, de la justice et de la paix, cet ordre meilleur est construction d'un monde humain et fraternel, le monde-que-Dieu-veut. On le voit, l'avènement de ce monde assigne aux Églises d'Afrique un rôle d'invention créatrice pour une diaconie à l'échelle continentale. En plus de l'orthodoxie, il y a place ici pour des actions prophétiques, aux antipodes de tout romantisme religieux et pacifisme étroit.

La crise actuelle met les Églises d'Afrique au défi d'inscrire la dimension sociale et politique dans la pratique de la foi. L'enjeu est de faire de l'Église famille de Dieu une Église accordée aux luttes et aspirations légitimes des naufragés de la crise actuelle. Une telle Église est dans le Christ comme un sacrement de réconciliation et de libération. Il ne suffit pas de le reconnaître ni de l'affirmer. Il faut encore s'interroger sur la transcription de cette sacramentalité dans le fonctionnement repérable. Il en va du devenir de l'Église en Afrique. La perversion qui se cache derrière l'absence de l'Église dans l'arène politique conduit aujourd'hui à la résignation des populations entières. Comment redécouvrir le prophétisme évangélique et être sacrement de libération sans contester « en paroles et en actes » l'ordre des choses régnant actuellement en Afrique ? J'espère que le prochain synode dégagera des orientations pour l'action dans la ligne de l'invention créatrice dont parle J. Moltmann ?[1]

Le défi d'entendre ce que l'Esprit dit à l'Église qui émerge de la base

Le premier synode africain a suscité une prise de conscience renouvelée de l'Église avec l'adoption de l'image ecclésiologique de l'Église famille de Dieu. Et depuis, cette image ecclésiologique est devenue un lieu de cristallisation des espérances d'une Afrique autre. Segments d'une société en crise, les Églises d'Afrique se construisent aujourd'hui sur le modèle familial et veulent être signes d'une fraternité enfin humaine. Liées à ce modèle familial, les communautés ecclésiales vivantes (CEV) ont été définies par le premier synode africain comme une priorité pastorale des Églises d'Afrique. A ce titre, elles se sont révélées des lieux de communion ecclésiale et d'articulation de la subsidiarité, de la responsabilité et de la solidarité. Or elles ne sont pas traitées frontalement dans les *Lineamenta* du prochain synode africain. C'est dans la conclusion, au numéro 91 qu'on en parle pour la première fois. C'est dommage pour une institution qui est pourtant centrale et indispensable à toute réflexion sur la réconciliation, la justice et la paix en Afrique.

Le prochain synode africain qui se veut une convergence du *sentire comune* des fidèles avec la recherche des théologiens et le magistère des évêques africains, en communion avec le magistère du pape ne doit pas faire l'impasse sur la prise de parole par ceux qui, au quotidien, souffrent du manque de justice et de paix. Relever les défis de la justice, de la paix et de la réconciliation engage le devenir de ces Églises qui se disent expertes en humanité et qui entendent partager « les joies et espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps » (*Gaudium et Spes* 1). Une telle exigence de foi devrait les ouvrir à un engagement concret pour une Afrique autre. Peut-on vraiment faire jaillir à partir de la vie et des luttes des Africains une parole d'espérance qui soit acte de libération sans impliquer les communautés ecclésiales vivantes à la réflexion ? Pour aller dans le sens d'une reprise de l'initiative de l'histoire, il convient d'évaluer ces communautés qui sont les chantiers d'une fraternité

[1] J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, Éd. du Cerf – Mame, 1971.

évangélique, préalable à la réinvention de l'Afrique. Il y a place ici pour des apprentissages qui fassent des CEV une instance critique de la société et de l'Église : apprendre l'analyse critique à partir du vécu par les membres des CEV qui vivent la situation de crise ; apprendre à être et à faire Église autrement en suscitant des lieux de prise de parole et de décision, à partir d'une lecture contextualisée des Écritures ; apprendre à édifier la conscience des croyants et des hommes de bonne volonté, grâce à l'appui des groupes Justice et paix.

Perspectives pour le 2e synode africain

Le prochain synode représente une chance pour les Églises d'Afrique. Si le premier synode africain avait suscité une prise de conscience renouvelée de l'Église avec l'adoption de l'image ecclésiologique de l'Église famille de Dieu, il convient d'aller dans le sens de la solidarité pastorale organique préconisée par le pape Jean-Paul II pour que le prochain synode entraîne un processus de renouveau ecclésial propice à la réinvention de l'Afrique. Avec le thème du prochain synode, l'Église famille de Dieu est conviée à quitter les douces prairies de l'inculturation pour les sentiers escarpés de la réconciliation personnelle, culturelle, politique et ecclésiale. L'enjeu est de faire de l'Église famille de Dieu un sacrement de réconciliation et de déployer la fécondité sociale de cette sacramentalité pour une Afrique autre. D'où la question : comment l'Église famille peut-elle être en pleine concordance dans sa forme sociale et institutionnelle avec la « famille du Dieu de l'Exode » ? La réponse à cette question a, au cours de nos journées, suggéré des constatations importantes et des propositions pertinentes qui en appellent à la revisitation de l'image de l'Église famille de Dieu, à la redécouverte de la méthode voir-juger-agir, à la diversification de la formation des laïcs et des communautés, à la création des partis politiques chrétiens, à la responsabilisation des chrétiens dans l'engagement social, à la redynamisation des commissions Justice et Paix, à la formation des consciences et à la revitalisation des communautés ecclésiales de base. On peut espérer que le prochain synode s'engage dans ce chantier ouvert pour la réinvention de l'Afrique.

En cette année paulinienne, je ne puis que souhaiter aux Églises d'Afrique de pouvoir inventer pour aujourd'hui, à la manière de Paul et poussées par l'Esprit, les gestes de rupture et de fondation que l'apôtre des nations posa le premier avec une audace folle[2], de manière à se poser en Églises sujets d'actions et d'initiatives.

[2] En paraphrasant librement J. GUILLET, *Paul, l'apôtre des nations*, Paris, Bayard, 2002, p. 11-12.