LA CATÉCHÈSE INCULTURÉE DANS LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES À LA LUMIÈRE DE LA "PASTORALE DE LA RENCONTRE" DE PLACIDE TEMPELS EN RD CONGO

Jean-Marie Vianney Mwenze Kemukwa

Ediciones Universidad San Dámaso

Thèse de Doctorat soutenue à la Faculté de Théologie "San Dámaso" par Jean-Marie Vianney MWENZE KEMUKWA, le 22 février 2018, devant le Tribunale ci-dessous. Cette Thèse de Doctorat a été vue et approuvée par le Directeur et le Censeur.

Président: Dr. D. Gabriel Richi Alberti
Directeur: Dr. D. Juan Carlos Carvajal Blanco
Censeur: Dr. D. Miguel Angel Medina Escudero
Membres: Dr. D. Carlos Aguilar Grande
Dr. D. Miguel López Varela

Ediciones Universidad San Dámaso

© 2019
Ediciones Universidad San Dámaso

Jerte, 10
E – 28005 Madrid

ISBN: 978-84-17561-03-1
D L: M-23094-2019

LA CATÉCHÈSE INCULTURÉE DANS LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES À LA LUMIÈRE DE LA "PASTORALE DE LA RENCONTRE" DE PLACIDE TEMPELS EN RD CONGO

Jean-Marie Vianney Mwenze Kemukwa

Ediciones Universidad San Dámaso

Madrid 2019

EDICIONES
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

Ediciones Universidad San Dámaso

TABLE DES MATIÈRES

EPIGRAPHE 1

REMERCIEMENTS 5

SIGLES 7

INTRODUCTION GÉNÉRALE 11

1. Etat de la question 13
2. Intérêt du sujet 18
3. Objectifs 29
4. Méthodologie 32

PREMIÈRE PARTIE : LA DYNAMIQUE PASTORALE ET CATÉCHÉTIQUE DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES EN RD CONGO 35

1. BREF PARCOURS HISTORIQUE DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES EN RD CONGO 41

1.1. Option pastorale et création des CEV 43
1.1.1. Le contexte général 44
1.1.2. La création des communautés chrétiennes vivantes 47
1.1.3. Premières communautés des Actes des Apôtres : modèle pour les CEV 59
1.2. Mise en œuvre des CEV 63
1.2.1. Affrontement entre l'Etat et l'Eglise catholique 63
1.2.2. La réaffirmation du projet pastoral des CEV de 1961 65

Ediciones Universidad San Dámaso

1.2.3. L'apport du Concile de Vatican II 69
1.2.4. L'option pour l'inculturation de la foi chrétienne au Congo 76
1.3. L'analyse sociologique des CEV 84
1.3.1. La structure de la CEV 85
1.3.2. Les caractéristiques de la CEV 86
Conclusion partielle 88

2. LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES ET LA RENAISSANCE DE L'EGLISE LOCALE DE LA RD CONGO À PARTIR DE LA BASE 91

2.1. La CEV, une communauté de foi 93
2.1.1. La CEV, communauté réunie au nom de la foi en Jésus-Christ 93
2.1.2. La célébration communautaire de la prière et la Parole de Dieu dans la CEV 97
2.1.3. La CEV et la célébration sacramentelle 99
2.2. La CEV, communauté qui lit les signes des temps et agit sur le milieu 102
2.2.1. Le prophétisme dans la Bible 103
2.2.2. Le prophétisme de la CEV 105
2.3. La CEV, une communauté fraternelle 109
2.4. La CEV, communauté où naissent des services et des ministères 112
2.4.1. Jésus-Christ, l'Unique « Ministre » de Dieu et l'Unique Serviteur des hommes 113
2.4.2. Services et ministères dans la CEV 115
2.5. La paroisse : lieu de communion organique des CEV 117
2.5.1. Dans le Magistère de l'Eglise universelle 117
2.5.2. La paroisse : garante de la communion ecclésiale des CEV 119
Conclusion partielle 122

3. LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES ET L'ÉDUCATION DE LA FOI DE SES MEMBRES 125

3.1. La foi est à la fois l'œuvre de la grâce divine et la réponse de l'homme 127
3.1.1. La foi comme don et comme grâce divine 127
3.1.2. La foi comme réponse personnelle de l'homme à Dieu 130
3.2. La foi comme un savoir 131
3.3. En quel sens et dans quelle mesure la foi peut-elle être éduquée ? 133
3.3.1. Réunions des CEV, lieu habituel de l'écoute de la Parole de Dieu 135
3.3.2. Comment la CEV éduque-t-elle à la foi ? 136
3.4. La pratique catéchétique et l'éducation de la foi dans les CEV 145
3.4.1. Quelques défis de la catéchèse en RD Congo 146
3.4.2. L'évangélisation en profondeur 155

Ediciones Universidad San Dámaso

Conclusion partielle 157
Conclusion de la première partie 158

DEUXIÈME PARTIE : LE PÈRE PLACIDE TEMPELS ET LE CHRISTIANISME CONTEXTUEL AU CONGO BELGE 163

4. LE CONTEXTE POLITICO-RELIGIEUX DE LA MISSION ÉVANGÉLISATRICE AU CONGO BELGE 169
4.1. L'évangélisation du Congo en situation coloniale 170
4.2. Mission évangélisatrice et colonisation 171
4.2.1. La théologie missionnaire 175
4.3. Orientations et directives du Magistère de l'Eglise universelle 185
4.3.1. L'instruction à l'usage des vicaires Apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine 186
4.3.2. Le Magistère pontifical d'avant Vatican II 187
4.3.3. Concile Vatican II 192
Conclusion partielle 200

5. L'ATTITUDE PASTORALE DE PLACIDE TEMPELS EN TERRE DE MISSION 203
5.1. Brève biographie de Placide Tempels 204
5.2. Placide Tempels : maître et chef de son église 207
5.2.1. Placide Tempels, propagandiste de la doctrine et de la foi chrétienne 208
5.2.2. Catéchèse classique 209
5.3. Placide Tempels et la mise en question de soi-même 210
5.3.1. De l'intérêt pour l'homme bantu 211
5.3.2. Les aspirations profondes des *Bantu* 214
5.3.3. Catéchèse bantoue 225
5.4. Placide Tempels et la phase de la rencontre 232
5.4.1. Nature de la rencontre 233
5.4.2. Le primat de la rencontre interpersonnelle 241
5.4.3. De la rencontre interpersonnelle à la rencontre avec le Christ .. 242

6. LA *JAMAA* : UN ESSAI DE LA RENCONTRE ET DE L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRÉTIEN CHEZ PLACIDE TEMPELS 245
6.1. La conception tempelsienne de la *Jamaa* 246
6.2. La *Jamaa* : une redécouverte du christianisme pour les *Bantu* 249
6.2.1. Fondement scripturaire : « afin qu'ils soient UN » (Jn 17, 21) ... 250
6.2.2. La *Jamaa* : un mystère de vie avec le Christ et la vierge 253

Ediciones Universidad San Dámaso

6.3. La *Jamaa* : une spiritualité conjugale et familiale 256
6.4. Rôle du prêtre : lumière à l'intérieur de la *Jamaa* 260
6.5. Regard critique sur la *Jamaa* 265
6.5.1. Bien-fondés 265
6.5.2. Faiblesses de la *Jamaa* 271

7. LES FONDEMENTS CHRISTOLOGIQUES DE LA PASTORALE ET DE LA VIE MISSIONNAIRE DE PLACIDE TEMPELS 279

7.1. L'universalité du Christ, clef de voûte de l'évangélisation chez Placide Tempels 280
7.1.1. Le dessein universel de salut du Père éternel 282
7.1.2. La Révélation divine comme l'auto-communication de Dieu 284
7.1.3. Le *Muntu*, l'être ouvert à la transcendance 285
7.1.4. Comprendre et vivre intensément le Christ à partir de sa propre culture 288
7.2. Le Christ universel : Réponse aux aspirations profondes de tout homme 289
7.3. L'inculturation du christianisme chez les *Bantu* 292
7.3.1. Définition du concept 293
7.3.2. Fondement anthropologique et théologique 294
7.3.3. L'évangélisation en profondeur selon Tempels 296
Conclusion partielle 301
Conclusion de la deuxième partie 302

TROISIÈME PARTIE : VERS UNE CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE POUR LES CEV EN QUETTE DE L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRÉTIEN 309

8. LES DÉFIS DE L'ACTION ÉVANGÉLISATRICE DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES 315

8.1. Religions Traditionnelles Africaines 317
8.1.1. L'unité de vie et la participation 320
8.1.2. Le symbole comme moyen principal de contact et d'union 323
8.1.3. La croyance à l'accroissement, à la décroissance et à l'interaction des êtres 325
8.1.4. Une éthique « bantoue » 326
8.1.5. Les CEV face au défi de la Religion Traditionnelle Africaine 327
8.2. Les Nouveaux Mouvements Religieux 331
8.2.1. Origine des Nouveaux Mouvements Religieux 333
8.2.2. Raisons d'émergence des Nouveaux Mouvements Religieux 335

Ediciones Universidad San Dámaso

8.2.3. Succès apparent des sectes et Nouveaux Mouvements Religieux 344
8.3. Situation de misère 353
8.4. L'annonce du Christ dans le contexte du pluralisme religieux 357
8.4.1. L'intégrité du message chrétien 357
8.4.2. Prise en compte des valeurs africaines traditionnelles 359
Conclusion partielle 361

9. LA PÉDAGOGIE DIVINE, SOURCE ET INSPIRATION DE LA CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE 365
9.1. L'apport de Vatican II à la catéchèse 367
9.1.1. La catéchèse comme service de la Parole de Dieu et proclamation de Jésus-Christ 368
9.1.2. La foi, une adhésion directe à Dieu par Jésus-Christ 370
9.1.3. Le virage ecclésiologique de Vatican II 373
9.1.4. La catéchèse et la Tradition ecclésiale 375
9.2. Nature et caractéristiques de la pédagogie divine 377
9.2.1. Le salut universel du Père éternel 380
9.2.2. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés 381
9.2.3. La vocation universelle au salut 382
9.3. Jésus-Christ, révélateur de la pédagogie de Dieu 384
9.3.1. Jésus-Christ, médiateur et plénitude de la Révélation chrétienne 385
9.3.2. La Révélation et la catéchèse 390
9.4. L'œuvre de l'Esprit Saint dans l'Église 403
Conclusion partielle 405

10. LA CEV, LIEU DE LA CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE 409
10.1. Importance des relations interpersonnelles dans la catéchèse de la rencontre 411
10.1.1. L'être humain, c'est d'abord un être relationnel 411
10.1.2. Les relations interpersonnelles au service de la foi dans les CEV 415
10.2. Les liens entre la communauté chrétienne et la catéchèse 420
10.2.1. Dans le magistère universel 421
10.2.2. Dans le Magistère de l'Eglise locale de la RD Congo 434
10.3. La rencontre dans le processus d'évangélisation au niveau des CEV 437
10.3.1. Par rapport à la première annonce de l'Évangile 438
10.3.2. Par rapport au pré-catéchuménat (ou pré-catéchèse) 453
10.3.3. Par rapport à la catéchèse de l'initiation chrétienne 458
10.3.4. Par rapport à l'éducation permanente de la foi 471

Ediciones Universidad San Dámaso

10.4. La catéchèse : un service unique mais différencié dans la CEV 478
10.4.1. Tâches et rôles de l'Évêque diocésain 480
10.4.2. Les prêtres 483
10.4.3. Les personnes consacrées 487
10.4.4. La fonction catéchétique de la famille 489
10.4.5. Les catéchistes laïcs 491
10.4.6. Les mouvements et les groupes catholiques 509
Conclusion partielle 514
Conclusion de la troisième partie 515

CONCLUSION GÉNÉRALE 519

1. Pour une catéchèse d'inspiration catéchuménale des CEV 525
2. Vers une catéchèse permanente des CEV 528
3. La catéchèse inculturée et prise en compte de la dimensión socio-culturelle 536
4. Catéchistes comme facilitateurs de la rencontre avec le Christ 541
5. L'inculturation de la foi dans la CEV 544
5.1. L'expérience de la prière dans la CEV 545
5.2. Les célébrations liturgiques 546

BIBLIOGRAPHIE 549

1. Sources 549
2. Etudes relatives à l'auteur et la *Jamaa* 550
3. Magistère de l'Église universelle 551
3.1. Documents conciliaires 551
3.2. Magistère pontifical 551
3.3. Documents de la Congrégation romaine 554
4. Documents des Conférences épiscopales 555
5. Ouvrages monographiques 557
5.1. Catéchèse 557
5.2. Ecclésiologie 558
5.3. Evangélisation/Inculturation 559
5.4. Historique 560
5.5. Théologie 560
5.6. Autres thèmes 561
6. Ouvrages collectifs 562
6.1. Catéchèse 562
6.2. Ecclésiologie 562
6.3. Autres thèmes 562
7. Articles des ouvrages collectifs 562
7.1. Catéchèse 562

Ediciones Universidad San Dámaso

7.2. Ecclésiologie 564
7.3. Evangélisation/inculturation 565
7.4. Théologie 567
7.5. Autres thèmes 567
8. Articles des Revues 568
8.1. Catéchèse 568
8.2. Ecclésiologie 569
8.3. Evangélisation/inculturation 570
8.4. Théologie 570
8.5. Autres thèmes 570
9. Articles sur internet 572

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

EPIGRAPHE

Avant d'enseigner ou d'apprendre n'importe quelle définition, il y va entre moi, prêtre, et un néophyte ou un élève possible, d'abord, de lui et de moi, de nos deux personnes, de nos deux vies. C'est là le chapitre, la matière vivante, avec lequel il faudrait débuter (Placide Tempels).

La catéchèse, l'instruction, l'enseignement, deviendra une nécessité de vie, mais se fera dans un tout autre esprit, dans l'esprit d'une recherche commune, d'une méditation commune, où chacun donne et reçoit (Placide Tempels).

La superbe de l'intellect occidental doit céder devant le Christ, qui semble prêt à vouloir pénétrer totalement l'âme de ceux qui ont été jusqu'ici des déshérités. Nous ne pouvons pas mettre obstacle à cette épiphanie nouvelle qui est en voie de se réaliser. C'est l'heure du Christ (Placide Tempels).

A notre point de vue il nous faut évidemment prêcher le Christ et le Christ seul. Il nous faut aider la personnalité bantoue, l'homme ou la femme bantoue, à rencontrer ce Christ, à entrer en union vitale avec Lui (Placide Tempels).

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

A la mémoire de mes chers défunts :

Tata MWENZE KALENGA André et Tutu KALALA KAZADI Athanase

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

REMERCIEMENTS

Ediciones Universidad San Dámaso

La réalisation de ce travail ne pouvait pas être possible si, d'une part le diocèse de Kamina (RDC), qui est le nôtre, par le truchement de son évêque Son Excellence Monseigneur Jean Anatole KALALA KASEBA n'avait pas pris l'initiative de nous offrir l'opportunité d'approfondir nos études théologiques en dehors du pays. D'autre part, il fallait compter avec la générosité du diocèse d'accueil, le diocèse d'Alcalá de Henares en Espagne dans la province ecclésiastique de Madrid. C'est pourquoi notre profond sentiment de gratitude se dirige avant tout à ces deux diocèses amis qui nous ont offert cette chance de mener au bout nos recherches sur « la pastorale de la rencontre » de Placide Tempels en RD Congo.

Pour mener à terme ces recherches, l'Université Ecclésiastique San Dámaso a été un phare qui a guidé notre intelligence grâce à son corps professoral. Qu'il nous soit donc permis de rendre hommage aux professeurs pour le savoir qu'ils nous ont transmis et d'une façon spéciale au professeur Juan Carlos CARVAJAL BLANCO qui n'avait pas hésité de nous guider dans nos recherches que ça soit en licence ou ce troisième cycle de doctorat.

La famille demeure le lieu où l'enfant apprend les premiers pas vers la rencontre avec le Christ et où les liens communautaires sont vécus de façon

totale et permanente. C'est pourquoi notre gratitude à toute notre famille pour sa grande affection et son soutien sans conditions.

Nos remerciements s'adressent également à nos amis et confrères dans le sacerdoce ainsi qu'à toutes les personnes de bonne volonté qui n'ont cessé de nous appuyer et d'une façon particulière au révérend frère Victor KAZADI pour son soutien incoditionnel.

Ediciones Universidad San Dámaso

SIGLES

AA *Apostolicam actuositatem*. Décret sur l'apostolat des laïcs de Vatican II (18 novembre 1965).

AG *Ad gentes* : Décret sur l'activité missionnaire de l'Église du Concile de Vatican II (7 décembre 1965).

AS *Apostolorum successores*. Directoire pour le ministère pastoral des Evêques de la Congrégation pour les Evêques (22 février 2004).

AM *Africae munus*. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix de Benoît XVI (19 novembre 2011).

AMECEA Association des conférences épiscopales de l'Afrique de l'Est.

CEC Catéchisme de l'Église Catholique (7 décembre 1992).

CENCO Conférence Épiscopale Nationale du Congo.

CERA Centre d'Études des Religions Africaines.

CEV Communauté Ecclésiale Vivante.

CEVB Communauté Ecclésiale Vivante de Base.

CEZ Conférence Épiscopale du Zaïre.

CD *Christus Dominus*. Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église de Paul VI (28 octobre 1965).

Ediciones Universidad San Dámaso

CF El catequista y su formación. Orientations pastorales de la Commission Épiscopale Espagnole de l'enseignement et la catéchèse (EDICE 1985).

ChL *Christifidelis laici*. Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde de Jean-Paul II (30 décembre 1988).

CIAM Centre d'Information et d'Animation Missionnaire.

CRA Cahiers des Religions Africaines.

CT *Catechesi Tradendae*. Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps de Jean-Paul II (16 octobre 1979).

CV *Caritatis in veritate*. Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité de Benoît XVI (29 juin 2009).

DC La Documentation catholique.

DI *Dominus Iesus*. Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église (6 août 2000).

DCe *Deus Caritas est*. Lettre encyclique sur l'amour chrétien de Benoît XVI (25 décembre 2005).

DGC Directoire Général pour la catéchèse (Congrégation pour le clergé 15 août 1997).

DV *Dei Verbum*. Constitution dogmatique sur la Révélation divine du Concile Vatican II (18 novembre 1965).

EA *Ecclesia in Africa*. Exhortation apostolique post-synodale de Jean Paul II sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8) (14 septembre 1995).

EIA *Ecclesia in América*. Exhortation apostolique post-synodale sur la rencontre avec le Christ vivant, Chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique (22 janvier 1999).

EG *Evangelium Gaudium*. Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Evangile dans le monde actuel (24 novembre 2013).

EN *Evangelii Nuntiandi*. Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne (8 décembre 1975).

ES *Ecclesiam Suam*. Lettre encyclique de Paul VI (6 août 1964).

ETL Ephemerides Theologicae Lovaniense.

Ediciones Universidad San Dámaso

FCK Facultés catholiques de Kinshasa.

FR *Fides Ratio*. Lettre encyclique sur les rapports entre la foi et la raison de Jean-Paul II (14 septembre 1998).

GC Guide pour les catéchistes (Congrégation pour l'évangélisation des peuples 13 décembre 1993).

GE *Gravissimum educationis*. Déclaration sur l'éducation chrétienne de Paul VI (28 octobre 1965).

GS *Gaudium et Spes*. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps du Concile Vatican II (7 décembre 1965).

IGRAC Les cahiers de l'interdisciplinaire, groupe de recherche sur l'Afrique contemporaine.

LG *Lumen Gentium*. Constitution dogmatique sur l'Église du Concile Vatican II (21 novembre 1964).

MPD Message au peuple de Dieu (Synode des Évêques de 1977).

NA *Nostra aetate*. Déclaration sur l'Église et les religions non-chrétiennes (28-10-1965).

NDC Nuevo Diccionario de Catequesis.

NMI *Novo millenio ineunte*. Lettre apostolique de Jean Paul II au terme du grand jubilé de l'an 2000 (6 janvier 2001).

NMR Nouveaux mouvements religieux.

NRT Nouvelle Revue Théologique.

PO *Presbyterorum Ordinis*. Décret sur le ministère et la vie des prêtres du Concile de Vatican II (7 décembre 1965).

RAT Revue Africaine de Théologie.

RDC République Démocratique du Congo.

RH *Redemptor hominis*. Lettre encyclique de Jean-Paul II au début de son ministère pontifical (4 mars 1979).

RHE Revue d'Histoire Ecclésiastique.

RICA Rituel de l'initiation chrétienne des adultes.

RM *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur le précepte missionnaire de Jean-Paul II (7 décembre 1990).

RSR Revue des Sciences Religieuses.

Ediciones Universidad San Dámaso

SC *Sacrosantum Concilium*. Constitution sur la liturgie du Concile Vatican II (4 décembre 1963).

SCEAM Sympotium des conférences épiscopales d'Afrique et du Madagascar.

TyC Teología y Catequesis (Révue de l'Université ecclésiastique San Dámaso).

VC *Vida Consecrata*. Exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le monde de Jean-Paul II (25 mars 1996).

VD *Verbum Domini*. Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église de Benoît XVI (30 septembre 2010).

Ediciones Universidad San Dámaso

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Ediciones Universidad San Dámaso

Six ans après la tenue du Synode des Évêques pour l'Afrique, qui avait eu lieu du 10 avril au 8 mai 1994[1], les Évêques de l'Église locale de la République Démocratique du Congo (RDC) décidèrent d'approfondir la réflexion sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse en rapport avec ce Synode dans le but de renouveler toute la pastorale pour cette Église qui se veut famille. Cette réflexion aboutira avec la publication en 2000 du document ayant pour titre : *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*[2]. Ce document représente pour nous une première tentative d'évaluation et de projection sur l'enracinement du christianisme que nous connaissons jusqu'à présent depuis l'option pastorale pour les petites communautés chrétiennes en 1961. Dans

1 Signalons en passant que le thème traité dans cette Assemblée spéciale portait sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. C'est pour cette raison que l'expression de l'Église-famille de Dieu constituait le concept-clé de ce synode car l'évangélisation de l'Afrique au cours du troisième millénaire devait être réalisée autour de cette idée-force de l'Église- famille de Dieu.

2 Cf. CENCO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo* (Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa 2000).

ce document, nous y retrouvons plusieurs résolutions qui ont été prises par les Évêques congolais. Trois d'elles nous paraissent fondamentales : dans un premier moment, les Évêques manifestaient la grande nécessité d'une évangélisation en profondeur comme but de la nouvelle évangélisation ; en deuxième lieu, les Évêques décidèrent de renouveler la catéchèse sans laquelle l'objectif de la nouvelle évangélisation ne pourrait être réalisé. Comme critères de cette nouvelle catéchèse, elle devrait tenir compte des exigences et défis de ladite nouvelle évangélisation et surtout elle devrait être enracinée dans les exigences trinitaires et christiques ; troisièmement, pour les Évêques congolais, les Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) doivent être redynamisées parce que c'est dans ces lieux que la nouvelle catéchèse doit être mise en application[3]. En effet, les CEV sont présentées dans ce document, non seulement, comme étant des lieux privilégiés d'une action pastorale efficace pour une évangélisation en profondeur et pour l'inculturation du message, mais aussi comme étant à la fois sujet et objet de l'évangélisation[4].

Dans ce document de la CENCO, nous sommes parvenus à y dégager le trinôme suivant : la nécessité d'une évangélisation en profondeur qui a comme finalité « la conversion, la libération totale, la dignité de l'homme et la création d'une culture de l'amour et de la solidarité du genre humain »[5] ; ensuite, le renouvèlement de la catéchèse[6] de manière que « le chrétien puisse être nourri à la vraie doctrine qui vivifie, dynamise et fait grandir dans la vie divine »[7] ; enfin, la redynamisation des CEV comme « lieux de leur propre évangélisation,

3 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 137.

4 Cf. *ibid.*, 70.

5 *Ibid.*, 97.

6 En date du 9 octobre 2012, Mgr Nicolas Djomo Lola (président de la Conférence épiscopale de la République Démocratique du Congo) au cours de la troisième congrégation générale du synode des évêques militait pour une catéchèse susceptible d'orienter les jeunes vers la rencontre personnelle et intime avec le Christ afin de relever les différents défis qui déstructurent la vie sociale et les personnes aussi bien au plan psychologique, moral que spirituel. Il insistait aussi sur la redynamisation de l'expérience des CEV (Cf. https://fr.Zenit.org/articles/afrique-priorité-à-la catéchèse pour les jeunes).

7 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 132.

Ediciones Universidad San Dámaso

pour porter ensuite la Bonne Nouvelle aux autres »[8]. De ce trinôme, seule la catéchèse rend possible l'évangélisation en profondeur et permet les CEV d'être les lieux de leur propre évangélisation. C'est donc avec raison que l'Episcopat congolais juge nécessaire le renouvèlement de la catéchèse. Mais, quelle nature prendra cette catéchèse renouvelée projetée par les Evêques congolais pour ce troisième millénaire en vue de l'inculturation du message chrétien ? C'est à cette question que nous voulons apporter notre contribution tout en nous inspirant de l'œuvre missionnaire de Placide Tempels. Mais avant cela, voyons d'abord la problématique de notre sujet.

1. ETAT DE LA QUESTION

Depuis le Concile Vatican II, on a constaté qu'au niveau de l'Église universelle, le Magistère s'est fortement engagé dans le renouveau catéchétique. Rappelons, en guise d'illustration : la publication du *Directoire catéchétique général* en 1971, le Synode des évêques sur la catéchèse en 1977, l'Exhortation apostolique *Catechesi tradendae* en 1979, la publication du *Catéchisme de l'Église catholique* en 1992 et la publication du nouveau *Directoire général pour la catéchèse* en 1997, etc. C'est dans cet effort de renouvèlement que le Magistère de l'Église universelle ne cesse de replacer toute la communauté chrétienne au centre de l'initiation chrétienne et de l'accompagnement des fidèles dans leur itinéraire de foi vers la rencontre personnelle avec le Christ. Dans le *Directoire général pour la catéchèse* nous apercevons par exemple que la communauté chrétienne est à la fois « origine, lieu et but de la catéchèse » (DGC 254). Ces différentes caractéristiques font de la communauté chrétienne une « référence concrète et exemplaire du cheminement de la foi de chaque personne » (DGC 158).

8 *Ibid.*, 140 ; voir EA 89.

Ediciones Universidad San Dámaso

S'inscrivant dans cette dynamique communautaire, on comprend pourquoi l'Église locale de la RDC, en adoptant pour une pastorale des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV)[9], a, en principe, confié à ces petites communautés, à taille humaine, la charge d'initier ses membres à la plénitude de la vie chrétienne en vue de leur permettre de mener une vie authentique à la suite du Christ. Si par cette initiation, la CEV établit les fondements de la vie chrétienne chez ses membres, mais la CEV se trouve également dans l'obligation de les accompagner et de les conduire à la maturité chrétienne. C'est ici qu'intervient l'éducation permanente de la foi qui « s'adresse non seulement à chaque chrétien qu'elle accompagne dans sa marche vers la sainteté, mais aussi à la communauté chrétienne qu'elle fait murir dans sa vie intime d'amour de Dieu et des frères et dans son ouverture missionnaire au monde » (DGC 70).

En effet, la prise en compte de l'éducation permanente de la foi consiste à considérer que toute la communauté comme telle est destinataire de la catéchèse[10]. En considérant la CEV comme telle, cela apparait dans une certaine mesure comme un dépassement de cette catéchèse qui se limitait seulement aux enfants et aux adolescents qui se préparaient aux sacrements d'initiation à savoir, le baptême, la confirmation et l'eucharistie.

Ediciones Universidad San Dámaso

9 Nous utiliserons ce sigle pour le reste du travail. Signalons de plus que l'expression « Communauté Ecclésiale Vivante » est la terminologie adoptée officiellement par la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO) d'autant plus qu'il existe plusieurs appellations traduisant la même réalité. Selon les milieux, on peut parler de : Communauté Ecclésiale de Base (CEB) ; Communauté Chrétienne de Base (CCB) ; Communauté Ecclésiale Vivante de Base (CEVB) ; Petite Communauté Chrétienne de Base (PCCB), etc. (Cf. Ciam, *Un projet africain d'évangélisation* [Edition de l'Épiphanie, Kinshasa 1997] 77 ; Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse,* note 83).

10 Le *Directoire Catéchétique Général* mentionne ceci : « dans l'ensemble de l'activité pastorale la catéchèse est la forme d'action ecclésiale qui conduit à la maturité de la foi les communautés et les personnes chrétiennes » (DCG de 1971, 21). Il ajoute encore : « la catéchèse vise la communauté, mais elle ne néglige pas les fidèles pris individuellement » (Ibid., 31). Dans cette même ligne, le nouveau *Directoire Général de la Catéchèse* de 1997 écrit : « L'attention portée à l'individu ne doit pas faire oublier que la catéchèse est destinée à toute la communauté chrétienne comme telle et, en elle, à chaque personne » (168).

Par ailleurs, depuis l'option pastorale de l'Église comme famille de Dieu au Synode africain d'avril-mai 1994, l'Église d'Afrique en général et de la RDC en particulier, s'appuie sur les CEV[11] pour construire cette Église-famille-de-Dieu. A ce propos le Pape Jean-Paul II affirmait, à l'issue de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des Évêques de 1994, que « l'Église Famille de Dieu ne pourrait donner sa pleine mesure d'Église que si elle se ramifiait en communautés suffisamment petites pour permettre des relations humaines étroites » (EA 89). Le concept de famille exprime les profondes valeurs chrétiennes et africaines de communion, de fraternité, de solidarité et de paix surtout que, dans une vraie famille africaine, les joies, les difficultés et les épreuves sont partagées dans un dialogue confiant[12]. Voilà pourquoi le Pape émérite Benoît XVI qualifiait les CEV comme des lieux concrets d'annonce de l'Évangile et d'exercice de la charité, notamment envers les pauvres et mettent en l'œuvre une pastorale de proximité. En plus, continue Benoît XVI, dans un milieu comme l'Afrique où l'on assiste à une prolifération des sectes, les CEV constituent aussi un puissant rempart contre les sectes[13].

Les CEV sont, pour ainsi dire, au service de l'évangélisation en profondeur et de la concrétisation de l'Église-famille de Dieu. Elles sont, selon les mots de Mgr M'Zanda, des milieux naturels[14] de la catéchèse en RDC et par conséquent des milieux éducatifs et garants par excellence de la foi, de manière que les membres de la communauté parviennent non seulement à la christification

11 Les CEV constituent l'unité de base de la structure territoriale de l'Église locale de la RDC. Elles se réunissent une fois par semaine pour un partage d'Évangile, de prière et de charité en vue de la prise en charge des besoins spirituels et matériels de la communauté et du milieu Cf. Monsengwo Pasinya (Mgr), « La Parole de Dieu n'est pas enchainée (2 Tm2, 9) ». *Entretien avec les évêques de France* (Lourdes, le 06 novembre 2005) : *DC* 2347 (2005) 22.

12 Cf. L'intervention de Mgr Thiandoum (cardinal) au synode des évêques de 1994 repris par : R. Luneau, *Paroles et silences du synode africain (1989-1995)* (Karthala, Paris 1997) 101.

13 Cf. Benoit XVI, « Discours aux évêques du Congo » : *DC* 2390 (18 novembre 2007) 1000.

14 Cf. M'Zanda (Mgr), « La communauté chrétienne de base, milieu naturel de catéchèse au Zaïre ». Intervention au synode des évêques de 1977, in : J. Potin, *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde. Principaux documents du synode des évêques 1977* (Éditions du Centurion, Paris 1978) 60.

Ediciones Universidad San Dámaso

de leur être et de leur personne, mais aussi à la christianisation de leur milieu et de leur culture[15].

Dès lors, c'est à la CEV que revient la charge d'accompagner les fils engendrés dans la croissance de leur vie chrétienne. Par l'action de l'Esprit Saint, la CEV nourrit, soutient et fortifie l'éclosion de leur vie de la foi. Pour l'Église locale de la RDC, elle devient le lieu vital et indispensable de la catéchèse, capable de proposer la foi chrétienne dans son intégrité, son authenticité, sa cohérence, telle que l'Église la comprend et où les membres s'annoncent mutuellement le mystère du Christ.

Néanmoins, en pratique nous constatons avec regret que l'idéal n'est pas toujours poursuivi. La catéchèse, qui se veut à la fois, première annonce du message chrétien, initiation chrétienne et éducation permanente dans le processus d'évangélisation, s'avère être une activité qui est remise en question principalement dans les CEV. Ces dernières font l'objet d'une insuffisance pastorale quand il s'agit d'éduquer la foi de ses membres en permanence et dans l'écoute de la Parole de Dieu[16]. Et comme le mentionne les pères synodaux :

> Certaines déficiences viennent de ce que l'on oublie parfois que tous les chrétiens sont responsables de l'approfondissement de leur foi ou de ce que le message révélé n'est pas toujours présenté correctement comme il se doit (MPD 1.3).

Dans une réunion des CEV, la célébration de la Parole de Dieu n'est pas toujours vécue comme un moment central de la rencontre. La Parole de Dieu

15 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 97.

16 On se souviendra qu'avec la zaïrianisation dans les années 70, le pouvoir en place de Mobutu voulait mettre la main sur l'ensemble des institutions ecclésiales. Une situation qui occasionna une fissure entre le pouvoir et l'Église catholique. Cette crise avait également touché l'enseignement et la catéchèse scolaire. Comme parfois à quelque chose malheur est bon, dit-on, cette crise joua un rôle déterminant dans la mise en application des CEV en vue d'assurer la catéchèse qui ne pouvait plus être donnée dans les écoles (Cf. B. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre* [Cerf, Paris 1988] 153 ; Luneau, *Paroles et silences du synode africain,* 93-9).

Ediciones Universidad San Dámaso

n'est pas toujours scrutée afin de découvrir les richesses qu'elle renferme. Pour que l'écoute de la Parole devienne une rencontre vitale qui interpelle, oriente et façonne l'existence (cf. NMI 39), la CEV ne doit pas se limiter seulement à reprendre l'Évangile déjà écouté durant la messe, mais se soumettre à la pratique catéchétique qui se veut organique et systématique (cf. CT 21).

En outre, on a l'impression que la catéchèse ne répond pas davantage aux besoins de chaque membre de la communauté ni le rend capable d'apporter la Bonne nouvelle du Christ à ceux qui ne le connaissent pas encore. Le Pape Jean-Paul II n'avait-t-il pas affirmé que « celui qui a rencontré le Christ ne peut le garder pour lui-même, il doit l'annoncer » (NMI 40) ?

S'il existe tant au sein de l'Église universelle que dans l'Église locale de la RDC une prise de conscience de la responsabilité commune de la catéchèse, mais quel impact a-t-elle sur la pastorale des CEV ? En réalité cette activité catéchétique demeure encore une affaire cloisonnée[17] de représentants officiels de l'Église et des laïcs mandatés. Il est difficile d'apercevoir la coresponsabilité de la catéchèse dans les CEV. Ce manque de coresponsabilité ne favorise pas aux CEV de faire une réelle expérience de la catéchèse communautaire et intergénérationnelle où tous les membres partagent ensemble le message chrétien et peuvent ensuite le porter aux autres ?[18] Précisons, en effet, qu'il ne suffit pas de faire la catéchèse dans la CEV, mais il faut qu'elle soit réellement de la communauté où tous les membres qui cheminent ensemble arrivent à s'annoncer réciproquement le mystère du Christ.

Somme toute, la catéchèse communautaire demeure encore un courant qui se recherche surtout dans son application concrète au niveau des CEV. C'est à ce niveau que nous estimons que l'activité pastorale du Révérend père Placide

Ediciones Universidad San Dámaso

17 Cf. H. Derroitte, *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique* (Lumen Vitae, Bruxelles 2004).

18 Dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps, le Pape Jean-Paul II considère que quand la catéchèse est bien faite, les chrétiens auront à cœur de rendre témoignage de leur foi, de le transmettre à leurs enfants, de le faire connaître à d'autres, de servir de toutes manières la communauté humaine (Cf. CT 24).

Tempels nous parait inspiratrice. Dans son effort de porter le message chrétien jusque dans l'âme bantu, notre auteur envisage une catéchèse communautaire qui se ferait dans l'esprit d'une recherche et d'une méditation communes où chacun donne et reçoit[19]. Cette façon d'envisager la catéchèse prend ainsi la forme d'un échange qui impliquerait à la catéchèse de discerner ce que les catéchisés et la communauté peuvent apporter à la compréhension de la foi et même à la manière de la vivre en vue de l'inculturation du message chrétien.

Rappelons que la catégorie centrale de la dynamique communautaire de la catéchèse, c'est la réalité de la rencontre interpersonnelle fondée dans la foi et tend vers la rencontre avec le Christ.

2. INTÉRÊT DU SUJET

A l'origine de la démarche communautaire de la catéchèse que préconise le père Placide Tempels se trouve être l'échec de l'activité catéchétique qui était en vogue à son époque. En effet, cette catéchèse dite classique, consistait dans un enseignement conceptualiste et abstrait qui avait comme conséquence, peu louable : l'absence d'un rapprochement entre le prédicateur et ceux qui l'écoutent[20]. Vu les méfaits de cette catéchèse conceptualiste, Tempels invite ses confrères missionnaires à changer d'attitudes, à abandonner radicalement cet enseignement intellectualiste qui ne favorise pas des liens vitaux. A son juste

19 Pl. Tempels, *Notre rencontre* (Centre d'études pastorales, Léopoldville 1962) 87.

20 Tempels partage ici l'avis de Mgr Cardijn qu'il cite dans son témoignage sacerdotal : « Le clergé pris dans son ensemble fait fausse route. Les prêtres ne sont pas coupables, mais victimes de leur éducation. Ils sortent des séminaires gonflés de philosophie et de théologie, et montent en chaire où ils commencent à développer une donnée quelconque de la théologie en deux ou trois points. Ils parlent là, bien au-dessus des fidèles, sans qu'ils les aient regardés de près. Au lieu de commencer par en haut, on devrait plutôt commencer par en bas, par la réalité des hommes vivants. Quand on commence ainsi, on s'apercevra que tout doucement naissent la compréhension, la sympathie et enfin l'amour » (cité par : Tempels, « Témoignage sacerdotale » : *Orientations Pastorales*. Cahier 2 [Éditions du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1962] 3).

Ediciones Universidad San Dámaso

jugement, le point de départ doit être cette fois-ci l'homme[21] qui est en présence de soi et qu'il faut connaître, rencontrer et découvrir afin d'établir une relation d'amour et de sympathie. De ce fait :

> C'est à partir de cette vie réelle des noirs, de leurs pensées et de leurs aspirations, que doit commencer, ensemble avec eux, la recherche passionnée de la solution abondante, totale et nécessairement chrétienne de leurs aspirations enfin vécues également par le prêtre[22].

Selon Placide Tempels, cet intérêt direct pour l'Africain, cette prise de contact personnel avec lui, demeure une condition *sine qua non* pour une recherche commune car, cette rencontre vraie déclenche chez l'homme noir une réaction spontanée de gratitude, d'émerveillement ou encore un désir de s'ouvrir et de se confier. En peu de mots, il se crée une tension interpersonnelle, mieux encore, il se crée un contact direct d'homme à homme[23].

Par ailleurs, le nom de Placide Tempels rappelle surtout à la mémoire d'un grand nombre d'intellectuels la problématique autour de la philosophie africaine suscitée par la parution en 1945 de son ouvrage intitulé *La philosophie bantoue*[24]. Pour certains auteurs comme Smet, il s'agit d'une œuvre ethnologique dans lequel l'auteur s'efforce de donner une interprétation de l'âme des Noirs ; où il veut montrer la concrète et totale conception des *Bantu*[25] tels qu'ils

---

21 Cf. *ibid*., 4.

22 *Ibid*., 5.

23 Cf. *ibid*.

24 Publiée d'abord en néerlandais, puis traduit en français par Antoine RUBBENS, *La philosophie bantoue* sera éditée en 1945 par Lovania à Élisabethville (actuel Lubumbashi en RD Congo) et rééditée ensuite en 1949 dans la Collection « Présence Africaine ». Présentement au compte aussi avec la quatrième édition préfacée par le philosophe sénégalais Souleymane Bachir Diagne.

25 « La dénomination « bantu » désigne un groupe culturel de races qui forment environ le tiers des habitants de l'Afrique et occupent sensiblement le tiers du Continent. Leur aire s'étend des régions de l'Équateur – avec la pointe nord-ouest aboutissant à Douala-Yaoundé au Cameroun – jusqu'au Cap, moins la zone sud-ouest de la culture Khoisanide. Bien que les "*Bantu*" n'appartiennent pas à une même race, ils partagent cependant les éléments généraux d'une même civilisation » (A. Kagame, « L'ethno-philosophie des "*Bantu*" », in : Smet, *Philosophie africaine. Textes choisis*

Ediciones Universidad San Dámaso

sont, tels qu'ils pensent et tels qu'ils sentent[26]. Quoi qu'il en soit, ce que prétend Tempels dans cette œuvre, c'est de pénétrer l'ontologie bantu[27] afin de « donner une synthèse des conceptions du monde et de la vie de l'homme noir »[28] en vue de rendre la Parole de Dieu beaucoup plus accessible, non pas comme une menace mais comme une Parole de salut dans la culture bantu[29]. C'est dans cet ordre d'idées que Johannes Fabian situe l'origine de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels dans la nécessité d'un nouveau départ, après la deuxième guerre mondiale, en tenant compte de la nouvelle situation et des personnes à évangéliser :

> Né d'une situation de mécontentement et de désillusions et proposait une solution aux nombreux colonisateurs, administrateurs et missionnaires qui sentaient la nécessité d'un nouveau départ après la guerre[30].

I [presses Universitaire du Zaïre, Kinshasa 1975] 93). On peut lire également: G. Balandier – J. Maquet (dir), *Dictionnaire des civilisations africaines* (Ed. F. Hazan, Paris 1968) 64.

26 Cf. Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels » : *CRA* 11(1977)255.

27 En réalité, Tempels n'avait mené ses recherches ethnologiques et fît son expérience pastorale que dans le milieu luba du Katanga. Prétendre alors dégager une *Philosophie bantoue* seulement à partir d'une ethnie, cela lui avait valu aussi les critiques sur le titre assez ambitieux. En effet, « Le peuple luba appartient au groupe linguistique Bantu. Il est sédentaire et vit dans la savane au sud de la forêt équatoriale, entre la rivière Lubilanji et le lac Tanganyika. Il vit dans une végétation caractérisée par des savanes boisées, des plateuax, des plaines marécageuses, des forêts et des montagnes (...). Les Baluba occupent aujourd'hui à peu près tout le Nord ou plus de la moitié du Katanga ; soit les territoires de Kabongo, Kamina, Bukama, Malemba, Manono, Kabalo, Mitwaba, Pweto, et même au-delà. C'est une vaste et belle región qui s'étend sur le bassin supérieur du fleuve Lwalaba et ses grands affluents, dont la Lubilanji, la Lomami, la Lovoi et la Lubidi » (D. Kibamba Mbayo, *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba. Approche d'un rite inculturé et d'une théologie de parenté* [Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2016] 26).

28 Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée » : *RAT* 1(1977) 126.

29 « Lorsque les païens ou même les convertis commencent à comprendre le christianisme avec leurs propres pensées, avec leur âme à eux, la conversion leur semble perdre son caractère abrupt. Elle ne leur apparaît plus comme une trahison d'eux-mêmes, mais au contraire, comme une nécessité pour atteindre l'accomplissement surabondant de leurs aspirations les plus intimes » (Tempels, *La christianisation des philosophies païenne*s [Centre d'Action Missionnaires, Anvers 1949] 17).

30 J. Fabian, « Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », in : Smet, *Philosophie africaine. Textes choisis II* (Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975) 390.

Ediciones Universidad San Dámaso

En effet, il faut souligner que la parution de *La Philosophie bantoue* avait suscité non seulement de l'admiration, mais aussi de vives critiques que ça soit dans les milieux coloniaux et missionnaires ou encore dans le milieu intellectuel africain[31]. De l'admiration à l'époque coloniale, on évoque entre autres, le soutien du juriste belge Emile Possoz et du Cardinal Cardijn qui, « contrairement à l'idée dominante, avaient pris conscience de l'existence d'un véritable humanisme négro-africain »[32]. Du côté africain, on retiendra le nom du sénégalais Alioune Diop qui, dans sa préface à *La philosophie bantoue* de Placide Tempels manifestera son admiration en écrivant qu'il s'agit là d'un « livre essentiel au Noir à sa prise de conscience, à sa soif de se situer par rapport à l'Europe (...), le livre de chevet de quiconque se préoccupe de comprendre l'Africain et d'engager un dialogue vivant avec lui (...) »[33]. C'est dans cette perspective que Slageren indiquera que l'ouvrage de Placide Tempels avait à la fois, « fait prendre conscience aux Européens de l'existence d'une philosophie africaine et a invité les intellectuels africains à se rendre compte de la richesse de leur propre culture »[34]. Londi Boka Di Mpasa parlera d'un « coup de tonnerre dans un ciel sans nuage. Bousculant mentalités et certitudes acquises »[35]. Le même auteur écrit encore :

> Comme il est aisé de le deviner, les accents prophétiques du missionnaire franciscain ne furent guère une bonne nouvelle pour tout le monde. Autorités coloniales et nombre de missionnaires faisaient exploser leur colère, mêlée de scepticisme. Ses propos leur semblaient inacceptables parce que téméraires, pour ne pas dire outrageants. Il

31 D'une façon générale, ces réactions africaines sont postérieures de plusieures années à la publication de *La philosophie bantoue*.

32 Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », 184.

33 Cf. La préface de Alioune Diop de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels publiée par la collection Présence Africaine en 1948.

34 J. - V. Slageren, *Influences juives en Afrique. Repères historiques et discours idéologiques* (Karthala, Paris 2009) 218.

35 Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie. Pour un christianisme de la 11e heure* (Inades, Abidjan 22001) 29.

Ediciones Universidad San Dámaso

> en résulte, pour l'auteur, une sanction d'exil provisoire. Toutefois, à la charge des missionnaires alors réticents et même hostiles, il est permis de supposer que plusieurs, en particulier des professeurs de grands séminaires, voyaient en Tempels une sorte de trouble-fête. Ils craignaient de voir revenir les fantômes de néfastes hypothèses d'un Lévy-Bruhl ou d'un Gobineau, par-delà Hegel[36].

Concernant le jugement critique de l'ouvrage, il faut mentionner sans doute les réactions violentes du vicaire apostolique d'Elisabethville (actuelle Lubumbashi) Mgr Hemptinne qui qualifia *La philosophie bantoue* de Placide Tempels d'un « livre dangéreux », car disait-il, « Pour moi, la coutume n'est rien, la défendre, c'est faire le jeu du nationalisme bantou »[37]. Signalons en passant que dans les milieux misssionnaires de l'époque, l'expression « la coutume » désignait l'ensemble des pratiques culturelles des Africains.

Dans les années quatre-vingts, Bimwenyi Kweshi, par exemple, reprocha à Tempels de venir « apporter une recette de la dernière chance pour assurer l'assise bralante de (l') entreprise de domination et d'exploitation coloniale »[38]. A cette même époque Eloi Messi Metogo critiquera non seulement Tempels, mais également tous ceux qui se situent dans la ligne de l'ethnophilosophie, car ils sont tournés vers le passé et enferment les Africains dans un carcan alors que les sociétés africaines sont en pleine mutation et qu'elles sont entrées dans la modernité et l'universalité[39].

Malgré l'admiration et critiques à l'égard de *La Philosophie bantoue*, il faut reconnaître que l'effort fourni par Tempels pour apprendre le langage et la culture bantu n'avait qu'un seul objectif : adapter l'évangélisation et la

36 *Ibid*., 36.

37 Cf. Fr. Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels- Hulstaert (1944-48)* (Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1985) 90. Nous reviendrons plus tard sur cette citation.

38 O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Présence Africaine, Paris 1981) 222.

39 Cf. E. Messi Metogo, *Théologie africaine et ethnophilosophie* (L'Harmatan, Paris 1985).

Ediciones Universidad San Dámaso

catéchèse aux réalités du milieu des *Bantu*[40]. C'est l'avis que partage Benezet Bujo quand il affirme que si Placide Tempels s'était engagé dans une pareille étude ontologique des *Bantu*, son intention « était qu'il fallait comprendre correctement l'héritage culturel africain, si l'on voulait proclamer l'Évangile en profondeur dans le contexte africain »[41].

Voilà pourquoi, et en vue d'une proclamation authentique de l'Évangile chez les Noirs, Tempels invite ses collègues missionnaires « d'aller à la rencontre du prochain dans sa vie concrète, dans sa façon de penser et de sentir, en un mot, de vouloir comprendre son âme »[42]. Cette rencontre interpersonnelle, Tempels la présente comme l'essence[43] même du christianisme et non pas comme une méthode d'apostolat ou comme une tactique chrétienne pour mieux enseigner la doctrine chrétienne. Elle est, à ses yeux, « l'Alpha et l'Omega de tout apostolat, de toute catéchèse »[44].

Si pour Placide Tempels, la rencontre interpersonnelle devient une condition *sine qua non* pour un apostolat plus efficace, notre auteur a insisté en plus auprès de ses compatriotes sur la nécessité de ne pas rester en dehors du monde qu'ils veulent évangéliser et s'interdire tout contact personnel. Il faudra, par contre, que le missionnaire vive lui-même avec les Noirs, qu'il connaisse leurs idées et leurs sentiments et de ce point de départ il pourra, avec eux, monter vers le Christ[45]. C'est la raison pour laquelle, Tempels mentionne l'importance

40 « Comme Tempels l'a affirmé plusieurs fois, c'est la catéchèse qui l'a conduit à la recherche d'une philosophie bantu et le but de la philosophie bantu, c'est une évangélisation adaptée » (Smet, « L'œuvre inédite du père Placide Tempels » : *RAT* 1 [1977] 232). Maurice Cheza d'enchérir : « en vue d'adapter sa catéchèse, il (Tempels) se lance alors dans l'ethnologie et dans une recherche sur l'ontologie des Lubas. Ses travaux aboutissent à la publication de La philosophie bantoue » (Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », 181. Comme nous le verons plus tard, le terme *adaptation* ne traduit pas exactement ce que Tempels envisage réaliser. En réalité, Tempels va au-delà parce qu'il initie tout un processus d'inculturation sans pour autant utiliser ce concept.

41 B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine* (Academic Press Fribourg, Friboug 2008) 181.

42 Tempels, « Catéchèse bantoue » : *Le Bulletin des Missions* XXII/1-2 (1er et 2e trimestre, Abbaye de Saint-André-lez-Bruges 1948) 259.

43 Cf. *Id*., *Notre rencontre*, 20.

44 *Ibid*., 11.

45 Cf. Tempels, « Catéchèse bantoue », 258.

Ediciones Universidad San Dámaso

de commencer par le bas, c'est-à-dire, par l'homme qui est là devant lui[46] avec toutes ses réalités vitales, mais tout en évitant de lui adresser un enseignement conceptualiste et abstrait qui ne créerait pas des liens interpersonnels entre prêtre (missionnaire) et fidèles[47].

Cette rencontre trouve sa pleine justification dans l'incarnation du Fils de Dieu. De même que le Christ s'est inséré dans la tradition juive et dans le milieu palestinien de son temps, ainsi le missionnaire devra adopter le nouveau milieu de vie en vue de permettre l'annonce de l'Évangile s'inscrire dans les diverses cultures afin d'y « porter la force de l'Évangile » (CT 53). En réalité, le père Tempels avait compris qu'on ne change les hommes que par contact avec le Christ, par identification à sa personne. Dès lors, pour Tempels, le point de départ de son œuvre de missionnaire ne sera plus sa mission spéciale (ou celle de son pays) mais bien l'universalité du Christ[48] puisqu'il s'agit d'un « Paradigme universel de l'humanité »[49]. Puisque le Christ est universel, cela signifie qu'Il est venu pour tous les hommes quelles que soient leurs manières d'être, de vivre et de penser qui les caractérisent. D'où la nécessité de l'incarner dans la culture bantu et de le présenter selon le contexte du milieu qui l'accueille car, selon le Pape Jean-Paul II :

> La vérité exprimée dans la révélation du Christ n'est donc plus enfermée dans un cadre territorial et culturel restreint, mais elle s'ouvre à quiconque, homme ou femme, veut bien l'accueillir comme parole de valeur définitive pour donner un sens à l'existence (FR 12b).

La revendication de cette universalité, déclare Johanes Fabian, « le prive de la protection que sa propre société lui procure dans son rôle et son statut

Ediciones Universidad San Dámaso

46 *Id.*, *Notre rencontre*, 10.

47 Cf. *ibid.*, 13.

48 Cf. *Id.*, « Catéchèse bantoue », 257-258.

49 S. Pié-Ninot, *La Teología fundamental. "Dar razón de la esperanza"* (1 Pe 3, 15) (Seretariado Trinitario, Salamanca 2002) 291.

de chrétien, de prêtre, de Belge et d'agent colonial. Il ne lui reste qu'une chose "être homme avec les hommes" »[50].

Certes, puisque toute culture particulière possède en elle la possibilité d'accueillir la révélation divine (cf. FR 71a), l'évangélisation pour Tempels ne consiste plus à vouloir tuer l'homme dans le prochain, ni à lui enlever ses idées et ses conceptions particulières. Elle ne consiste pas non plus à s'imposer ou à agir en maître sur la vie intime du noir, mais plutôt à « aider la personnalité bantoue, l'homme ou la femme bantoue, à rencontrer ce Christ, à entrer en union vitale avec Lui »[51]. Il faut absolument, continue Tempels, que les Noirs, avec ce qu'ils ont en eux, comme richesses culturelles, atteignent directement le Christ et arrivent à l'exprimer à leur tour avec leurs idées. Dans le cas contraire, ce serait une dénégation pure et simple de la Bonne Nouvelle à ces cultures non-chrétiennes[52]. Nous touchons ici le point capital de toute la pastorale de Placide Tempels qui consiste à conduire l'homme noir (le *Muntu*), à partir de ses valeurs culturelles, à la rencontre avec le Christ. Cette intuition de Tempels qui se voit réaffirmer par la théologie de l'inculturation s'avère être un nœud fondamental pour mener à bien notre réflexion sur la catéchèse de la rencontre pour les CEV en quête de l'inculturation dans la troisième partie de ce travail.

Comme conséquence logique de cette rencontre avec le Christ, c'est la naissance des nouveaux liens de fraternité entre les membres qui partagent la même foi dans le Christ. La vraie fraternité, dit-on, découle de cette expérience personnelle de rencontre avec le Christ. Cette rencontre d'homme à homme à partir de la foi chrétienne fût naître la *Jamaa*[53].

Ediciones Universidad San Dámaso

50 Fabian, « Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », 391.

51 Tempels, *Notre rencontre*, 39.

52 Cf. *Id.*, « Catéchèse bantoue », 261.

53 *Jamaa* c'est un mot swahili qui signifie famille. Toutefois, pour Tempels la *Jamaa* est symbole de fraternité, union avec les autres ou tout simplement l'Église (Cf. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 124-125). Nous reviendrons sur ce mouvement avec beaucoup de détails quand nous parlerons de la *Jamaa* comme d'un essai de la rencontre et de l'inculturation dans notre deuxième partie du travail.

Si pour la classe intellectuelle Tempels représente toute la problématique autour de la philosophie africaine, mais pour la plupart de fidèles, Tempels est le père de la *Jamaa*. Il s'agit d'un « mouvement dans lequel se vit une intense fraternité, en même temps qu'une spiritualité chaleureuse et enthousiaste »[54]. Il s'agit d'un mouvement qui permet aux chrétiens de mener une vie chrétienne comme en famille. Bien que la *Jamaa* couvre cette connotation, pour Tempels, la *Jamaa* ne doit pas être réduite à un simple mouvement parce qu'elle représente l'essence même de l'Église appelée à être famille parce que, c'est le Christ qui l'a pensé, voulu et ordonné ainsi[55]. Il s'agit, en effet, d'une « expérience vitale religieuse de l'Église, vécue ensemble entre prêtres et fidèles »[56]; ou encore, de la « doctrine éternelle de l'Église exprimée d'une façon simple et compréhensible selon le génie et la pensée, la sensibilité propre et la culture des gens auxquels on s'adresse, c'est employer leur langage propre »[57]. C'est dans ce contexte que Benezet Bujo se surprend de constater que lors du Synode africain de 1994 les Pères synodaux n'ont pas été très conscients de l'influence de Placide Tempels dans la recherche du christianisme africain et de l'Église-Famille[58].

En ce sens, la *Jamaa*, ou la grande famille chrétienne où tous deviennent frères et sœurs d'un même Père célestiel[59], devient le lieu où l'on expérimente la rencontre interpersonnelle, la charité, l'inculturation et la catéchèse communautaire. C'est pour cette raison que la *Jamaa*, en sa qualité de force-famille, constitue une des clés pour l'évangélisation en profondeur[60]. En d'autres termes, la *Jamaa* est « une rencontre entre personnes vivantes, dans un milieu de vie

54 Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », 185.

55 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 27.

56 *Ibid*., 29.

57 *Ibid*., 84.

58 B. Bujo, « Le christianisme africain et sa théologie » : *RSR* 2/84 (2010) 159.

59 Dans son article, « Le père Placide Tempels s'explique », cité par Smet, Tempels affirmait ceci : « Pour ne pas employer le mot "ekklesia", j'employai le terme équivalent dans la langue véhiculaire du poste où nous vivions et je disais : "Nous sommes *Jamaa*, c'est-à-dire : frères, famille" *Jamaa* a le même sens que "Église" » (Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 264).

60 Cf. Kä Mana, *La Nouvelle évangélisation en Afrique* (Karthala, Paris 2000) 132.

Ediciones Universidad San Dámaso

naturel et familial, elle est surtout une rencontre personnelle et transformante avec le Christ et la Vierge Marie »[61].

La *Jamaa* sera pour Tempels une nouvelle forme de faire la catéchèse ; sa façon propre d'initier les noirs au christianisme, de leur enseigner la doctrine chrétienne et de mener une vie en communauté. C'est pour lui une voie nouvelle pour promouvoir la christianisation de l'âme bantu, à permettre aux Noirs de connaître et de vivre un christianisme qui n'est pas un article importé et étranger, mais qui est devenu chair et sang avec eux[62]. C'est pourquoi la *Jamaa* apparaissait comme une redécouverte du christianisme qui apporte « le témoignage communautaire d'un christianisme vécu qui dépasse infiniment, en authenticité et en efficacité, le témoignage seulement individuel »[63]. C'est dans ce sens que Dominique Nothomb qualifiait la *Jamaa* d'une des rares réalisations pour adapter le message chrétien à l'âme et à la culture des peuples bantu[64].

Dans la *Jamaa*, le père Placide Tempels s'efforce de prendre comme point de départ les aspirations, les idées, les désirs de l'âme bantu et, présenter enfin la doctrine chrétienne[65] en vue de permettre la recherche d'une solution commune aux aspirations :

> Notre rencontre, notre union dans l'amour fit naître en nous une soif ardente et un élan commun pour chercher ensemble la solution vraie, pleine et entière de notre être profond, avec ses aspirations à la vie totale, la fécondité et la communion de nos êtres[66].

61 E. Somers, « Causerie sur la Jamaa » : *RCA* XXI/5 (septembre 1966) 576.

62 Cf. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 125.

63 J. Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa » : *Orientations pastorales*, cahier 2 (Éditions du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1962) 16.

64 Cf. D. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse » : *NRT* 86/7 (1964) 731.

65 « Le prêtre (...), vivant en communion avec ses gens, et partant toujours de leurs pensées et leurs sentiments, essaiera de présenter la révélation et le dogme en adaptant à ces pensées et ces sentiments, en employant le langage propre à ses baba et mama » (Tempels, *Notre rencontre*, 84).

66 *Ibid*., 38.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pour ce faire, si nous avons accordé de l'importance à la pastorale de la rencontre[67]de Placide Tempels, c'est parce que notre auteur a posé au christianisme missionnaire les questions les plus cruciales concernant l'échec qui était manifeste dans l'évangélisation et la catéchèse en Afrique. En même temps, Tempels a voulu incarner le christianisme dans les valeurs de la civilisation africaine et congolaise[68].

Voilà pourquoi, nous nous proposons de mener dans ce travail une étude approfondie de l'activité missionnaire de Placide Tempels en nous basant surtout sur ses écrits pastoraux. Nous sommes persuadé que l'œuvre pastorale de notre auteur demeure encore, même en ce troisième millénaire, une grande inspiration pour l'action catéchétique des CEV qui se revendiquent comme lieux d'une réelle rencontre avec le Christ dans sa quête pour l'inculturation du message chrétien.

En plus de cela, Tempels avait compris également que pour évangéliser l'homme africain dans son milieu naturel, il fallait partir non pas des préjugés coloniaux, mais de la mission universelle du Christ qui est venu pour tous les hommes quelles que soient leurs qualités et leur condition. De ce fait, Il n'est lié à aucune culture particulière ni à aucune mentalité déterminée[69]. Puisque « Jésus est en effet le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de tous » (DI 15), il doit également s'incarner dans la culture à laquelle le message est destiné.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

67 Nous empruntons cette expression du professeur Kä Mana dans son ouvrage intitulé : *La nouvelle évangélisation en Afrique* (Karthala/Clé, Paris/Yaoundé 2000) 30.

68 Le feu cardinal Malula, dans sa préface à *Notre rencontre* de Placide Tempels, affirme que « le mérite du P. Tempels est d'avoir, au-delà des adaptations de détail, vu le problème fondamental. C'est moins dans les gestes, les symboles, les rites que doit s'accomplir un effort d'adaptation que dans la mentalité, la psychologie et la sagesse propres à chaque peuple (...). Parce qu'il a, patiemment, chercher à connaître ses fidèles, parce qu'il s'est laissé imprégner, avec amour et respect, par leur sagesse, le P. Tempels a pu découvrir les paroles qui trouvent un écho exact dans l'âme bantoue, tout en étant parfaitement fidèles à la parole de Dieu ».

69 Cf. Tempels, « Catéchèse bantoue », 260. Parlant de la mission universelle du Christ, le Pape Benoît XVI précise que celle-ci se « réalise au long des siècles par la proclamation du mystère de Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et du mystère de l'incarnation du Fils, comme évènement salvifique pour toute l'humanité » (DI 1).

En outre, la plupart des auteurs qui se réfèrent ou se sont référés à Tempels s'intéressaient soit à son ouvrage célèbre et controversé de *La philosophie bantoue*, soit à la *Jamaa*. Cet intérêt exclusif à ces deux grandes réalisations pastorales de la vie missionnaire de Tempels met en oubli l'ensemble de la pastorale de notre auteur et d'autres écrits, notamment pastoraux et inédits. C'est pourquoi, notre étude se centrera sur ces derniers où l'auteur indique clairement l'objectif poursuivi dans sa nouvelle pastorale : « que le message du Christ pénètre totalement l'âme noire et qu'il pénètre tout ce qu'il y a de bon dans la philosophie naturelle et dans leur idéal humain »[70].

3. OBJECTIFS

Nombre de propos théologiques en Afrique ont été dominés par les grands débats autour de l'inculturation et la pertinence d'une théologie africaine. Cette dernière se situe sans nul doute dans le prolongement des mouvements d'émancipation et de conquête de l'autonomie culturelle et politique qui marquent l'histoire du continent africain. Mais, le Pape Jean-Paul II dans son discours du 30 avril de 1983 aux Évêques congolais des provinces ecclésiastiques de Kananga et Lubumbashi en visite *ad limina* rappelait que la contribution africaine à la recherche théologique n'y allait pas seulement de la vie chrétienne de l'Afrique, il s'agissait aussi d'enrichir l'Église tout entière par de nouvelles approches des mystères de Dieu comme par un progrès spirituel et moral montrant toutes les exigences dans l'action[71].

Bien plus, à la suite de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique de 1994, pour les Évêques congolais, la nouvelle évangélisation aura atteint son but quand seulement, d'une part, on arrive à réussir l'évangélisation en profondeur, et

70 Tempels, *La christianisation des philosophies païennes* (Centre d'Action Missionnaire, Anvers 1946) 3.

71 Cf. Osservatore Romano du 1 mai 1983 apparut dans : *RAT* VII/14 (octobre 1983) 269.

Ediciones Universidad San Dámaso

d'autre part, lorsqu'on aura réussi à édifier une Église-Famille-de-Dieu dans notre pays. Ces deux objectifs impliquent également la rédynamisation des CEV dans lesquelles la catéchèse au service de cette nouvelle évangélisation doit être repensée ou mieux encore, doit être renouvelée. C'est d'ailleurs une des résolutions pour ce troisième millénaire qui ressortent dans le document des Evêques congolais sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse.

Rédynamiser les CEV de nos jours, cela s'avère de grande importance compte tenu de l'évolution de la société et des problèmes qu'elle entraine ou suscite. A notre jugement, cette rédynamisation peut affecter simultanement : le fonctionnement de la CEV ainsi que la formation de ses membres. Concernant le fonctionnement, la CEV favorise-t-elle un style de vie qui soit attentif aux dons et au rôle de chaque membre. A propos de la formation, comment donner aux chrétiens une meilleure formation de la vie chrétienne adaptée à la réalité actuelle et aux exigences de la nouvelle évangélisation ? Il faut indiquer que cette formation implique également les agents pastoraux qu'ils soient prêtres ou laïcs. Leur formation (théologique et pastorale) les rend-t-ils aptes à vivre une expérience authentique de communauté. Rappelons que l'expérience communautaire est une nécescité absolue et une coresponsabilité. C'est sur cet aspect de formation qu'intervient la catéchèse. Cela revient à dire que l'enjeu principal de notre réflexion, c'est le renouvellement de la catéchèse dans les CEV dans la perspective de la rencontre. Pour atteindre cet objectif, il nous a semblé utile de recourir à la pastorale de la rencontre de Placide Tempels. C'est pourquoi, il sera question de relever les grands thèmes abordés par l'auteur en vue de cette renovation.

Dans un premier moment, nous tâcherons de comprendre comment Tempels interprète le christianisme. Pour lui, l'équation est bien claire : le christianisme a une vocation universelle parce que le Christ est universel. Pour cette raison, son point de départ de l'œuvre missionnaire devenait l'universalité du Christ. Ainsi donc, le Christ ne saurait se laisser emprisonné dans le seul espace spirituel et géographique occidental ni autre. Le Christ et son message doivent aussi pénétrer totalement l'âme bantu et que les Bantu arrivent, eux aussi, à

Ediciones Universidad San Dámaso

l'exprimer à leur tour avec tout ce qu'ils ont comme richesse culturelle. Ce sens de l'universalité est de grande importance pour l'épanouissement de tous dans les CEV. Pour ne pas tomber dans les pièges du ghetto ou tribalisme ou tout autre type de discrimination, nos fidèles doivent comprendre que les CEV n'appartiennent à personne. Elles sont ouvertes à tout le monde sans exception aucune puisque nous sommes « *Jamaa* » (famille).

Deuxièmement, il faut souligner que, jadis, le plus grand obstacle à l'évangélisation du monde africain était lié à la difficulté de se communiquer dans un langage accessible et compris aussi bien par les missionnaires que par les Bantu. Placide Tempels en fondant la *Jamaa* inaugurait ainsi une nouvelle façon d'initier communautairement à la foi chrétienne. D'où son effort pour apprendre le langage et la culture bantu. Son objectif était d'enraciner l'Evangile dans la culture africaine. C'est pour cette raison que dans sa nouvelle façon d'aborder le christianisme le primat ne revenait plus à un contenu fixé a priori, mais aux personnes en situation concrète qu'il faut rencontrer. Situation marquée par « l'ensemble de principales composantes de l'existence humaine, à commencer par celle économique, puis celle sociale, politique, culturelle et religieuse »[72]. De là, surgit la nécessité d'utiliser leurs pensées comme lieu d'expression de la révélation. C'est pourquoi notre deuxième objectif consistera à considérer la *Jamaa* comme étant cet effort assez considérable de la part du père Placide Tempels d'inculturer le message chrétien tout en promouvant la communion et la fraternité des fidèles entre eux et avec leurs prêtres par des relations interpersonnelles fondées dans la foi au Christ. Cette démarche communautaire rejoint aujourd'hui les perspectives actuelles du renouveau catéchétique au sein de l'Église à partir de la communauté chrétienne.

Troisièmement, pour parvenir à l'enracinement du message chrétien dans nos cultures qui sont diverses et à l'intégration dans le christianisme des valeurs cultures éclairées par la lumière de l'Evangile, la catéchèse joue ici

72 J. M. Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisé au Congo (1975-1995)* (Baobab, Kinshasa 2002) 373.

Ediciones Universidad San Dámaso

un rôle fondamental. C'est pourquoi il sera aussi question de voir comment la catéchèse s'avère être un instrument incontournable de l'inculturation de la foi.

4. MÉTHODOLOGIE

Le parcours de notre réflexion, comme on peut l'imaginer, s'inspirera de la méthodologie propre de la théologie pastorale : voir-juger-agir. C'est pourquoi il sera d'abord utile dans la première partie portant sur *La dynamique pastorale et catéchétique des Communautés Ecclésiales Vivantes en République Démocratique du Congo* d'analyser ses activités catéchétiques afin d'en relever les défis et la problématique pour la catéchèse de la rencontre dans les CEV. C'est pourquoi, un bref parcours historique des CEV dans ce travail s'avère indispensable pour arriver à saisir le fondement pour l'option pastorale de ces petites communautés par l'Épiscopat congolais. Après avoir évoqué les CEV comme cellules de base de l'Église-famille-de-Dieu, nous nous trouverons dans l'obligation de jeter un regard sur l'activité catéchétique des CEV.

Ensuite, en ce qui concerne la deuxième partie sur *Le père Placide Tempels et le christianisme contextuel au Congo belge* nous nous efforcerons dans un premier temps, de situer l'auteur dans son contexte missionnaire. Il nous sera utile de mener une étude historique qui nous permettra de saisir la profondeur de toute sa pensée pastorale et son besoin de contextualiser le message chrétien à travers la *Jamaa*. Dans un second instant, il nous paraitra très nécessaire d'évoquer les idées forces de l'approche missionnaire et pastorale de Placide Tempels, notamment l'universalité du Christ et l'inculturation du message chrétien. Dans un troisième moment, l'importance sera accordée également à l'étude des orientations et directives du Magistère de l'Église universelle dans le but d'avoir une vue panoramique de la mission évangélique de l'époque.

Enfin, concernant la troisième et dernière partie : *Vers une catéchèse de la rencontre pour les Communautés Ecclésiales Vivantes toujours en quête de l'inculturation du message chrétien en RDC*, l'étude portera sur la catéchèse

Ediciones Universidad San Dámaso

comme l'élément central pour l'inculturation de la foi. Raison pour laquelle nous évoquerons d'abord les défis auxquels s'affronte l'évangélisation en RD Congo. Ensuite, nous considèrerons la pédagogie divine comme étant la source et l'inspiration de la catéchèse de la rencontre. Enfin, nous parlerons des CEV comme des lieux de la catéchèse de la rencontre.

Vu la complexité de notre travail, nous ne manquerons pas de recourir à d'autres méthodes comme la description, l'analyse et la critique.

Pour ce faire, notre travail s'inscrit dans l'effort du Magistère local de la RDC de renouveler l'action pastorale en général, et l'action catéchétique en particulier au seuil de ce troisième millénaire dans la perspective de l'Église-famille-de-Dieu. Dans cet effort de renouvèlement, la CEV joue un rôle fondamental. Ce n'est pas pour rien que l'Église universelle a dû replacer toute la communauté chrétienne au centre de l'initiation chrétienne jusqu'à la définir comme « origine, lieu et but de la catéchèse » (DGC 254). Raison pour laquelle, la communauté chrétienne se convertit en une « référence concrète et exemplaire du cheminement de la foi de chaque personne » (DGC 158). C'est en considérant la centralité de la communauté chrétienne dans l'action catéchétique, et nous inspirant de la pastorale de la rencontre de Tempels, que nous sommes parti pour fonder notre réflexion sur le thème : *La catéchèse inculturée dans les Communautés Ecclésiales Vivantes à la lumière de la « pastorale de la rencontre » de Placide Tempels en République Démocratique du Congo*.

Cela étant dit, nous allons à présent aborder notre première partie du travail portant sur la dynamique pastorale et catéchétique des CEV.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Première partie :
LA DYNAMIQUE PASTORALE ET CATÉCHÉTIQUE DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES EN RD CONGO

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Vouloir réfléchir sur la dynamique pastorale et catéchétique des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV), ce n'est pas un fait du hasard. Depuis un certain nombre d'années, l'Église d'Afrique subsaharienne et celle de la République Démocratique du Congo (RDC) en particulier, s'est appuyée sur ces petites communautés chrétiennes pour construire l'Église-Famille-de-Dieu[73]. Ce concept a été proposé avec un relief particulier lors de l'Assemblée spéciale du synode des Évêques pour l'Afrique tenue du 10 avril au 8 mai 1994[74]. Toutefois, il convient de mentionner que déjà à partir des années quatre-vingt, en Afrique francophone de l'Ouest notamment, une ecclésiologie commençait à s'organiser sur la base du concept de l'Église-famille[75].

L'option pastorale prise par l'Episcopat congolais depuis 1961[76] pour les CEV se situe à la rencontre de deux enjeux parmi les plus déterminants pour l'avenir de l'Église : d'une part, *la recherche d'une Église-communion* et,

73 Nous reviendrons plus loin sur l'image de l'Église comme Famille de Dieu en Afrique.

74 Cf. Nothomb, « L'Église-famille : concept clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale » : *NRT* 117 (1995) 44.

75 Cf. *ibid.*, 46.

76 Cf. Actes de la VIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo (Edition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, Léopoldville 1961).

Ediciones Universidad San Dámaso

d'autre part, *la problématique de l'inculturation*[77]. Comme nous le verrons plus loin, l'inculturation du message chrétien en Afrique demeure une tâche primordiale. Elle fait partie des grands défis que l'Église cherche à relever au cours de ce troisième millénaire. Les Évêques congolais sont conscients de l'impératif de l'inculturation du christianisme aussi bien en matière de doctrine qu'en ce qui concerne le personnel ou agents de l'évangélisation[78] d'autant plus qu'il s'agit d'un « travail permanent pour la fécondité de l'Évangile dans toute culture »[79]. Nous le savons tous : évangéliser une culture cela demande du temps. Et puisque l'Evangile doit porter du fruit, pas n'importe lequel, mais mûr dans toute culture, l'Épiscopat congolais considère les CEV non seulement comme des lieux de maturation de la filiation divine, mais aussi elles sont, à ses yeux, des lieux privilégiés pour une action pastorale efficace en vue d'une évangélisation en profondeur. Cette dernière, estiment les Évêques de la RDC, devrait s'asseoir sur une catéchèse qui trouve sa source dans les Écritures Saintes et la vie sacramentelle, de manière que chaque chrétien puisse être nourri à la vraie doctrine qui vivifie, dynamise et fait grandir dans la vie divine[80].

Par ailleurs, les CEV ne se limitent pas seulement à jouer le rôle d'instrument pour l'inculturation du message chrétien, mais aussi avec l'avènement du Concile Vatican II et de son ecclésiologie de communion, elles constituent les cellules de base de l'Église et deviennent ainsi les lieux par lesquels la communion ecclésiale et la coresponsabilité se font une réalité. C'est donc à tous les baptisés que revient la responsabilité d'œuvrer à la construction de l'Église et d'accomplir sa mission évangélisatrice.

Pour mener à bien notre réflexion sur la dynamique pastorale et catéchétique de la CEV, nous aborderons cette première partie au moyen de trois chapitres. Le premier portera sur le parcours historique des CEV (sa création,

Ediciones Universidad San Dámaso

77 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 17.

78 Cf. Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre* (Éditions Saint Paul Afrique, Kinshasa 1979) 18.

79 J. Diouf, « L'Église en Afrique. Pour une Église locale » : *NRT* 2/CXX (1988) 255.

80 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 132.

le pourquoi de son option ainsi que sa mise en œuvre). Au deuxième chapitre nous présenterons les CEV comme une nette volonté de la part de l'Épiscopat congolais de faire renaitre l'Église à partir de la base. Au troisième chapitre enfin, nous jetterons un regard rétrospectif sur la manière dont la CEV éduque ses membres à la foi et met à l'œuvre l'action catéchétique en vue d'une appréciation critique qui nous conduira à percevoir l'apport de Placide Tempels dans la pastorale d'ensemble des CEV.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

1. BREF PARCOURS HISTORIQUE DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES EN RD CONGO

Dès le début de sa prédication, Jésus s'était entouré d'un groupe de disciples (Mt 4,18-22 ; Jn 1,35-42) en vue de continuer sa mission de salut[81]. A ce groupe, Jésus proposa un idéal communautaire qui allait bien au-delà d'un simple enseignement : « je vous appelle mes amis » (Jn 15,15). Cette communauté d'amis représente une référence essentielle pour les nouvelles expériences communautaires de toute l'Église, car au nom de Jésus, les Apôtres s'en allèrent prêcher la Bonne Nouvelle commençant par Jérusalem[82]. On ne doit pas non plus perdre de vue que la diffusion du message du Christ était aussi

81 « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et moi je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 19-20).

82 En effet, « les Apôtres portent le témoignage de la résurrection du Seigneur, des multitudes croient et se font baptiser, les apôtres leur imposent alors les mains et ils reçoivent l'Esprit. A leur tour les nouveaux disciples sentent le besoin d'annoncer le Seigneur tel ce haut fonctionnaire de Candace que Philippe vient de baptiser et qui, continuant sa route, annonçait la Bonne Nouvelle dans toutes les villes qu'il traversait jusqu'à ce qu'il arrivât à Césarée » (Actes de la VIème Assemblée, 161).

Ediciones Universidad San Dámaso

l'œuvre des simples croyants dispersés surtout par la persécution (cf. Ac 8,1 ; 11,19) dans les communautés où ils avaient trouvé refuge[83].

Depuis les premiers temps de l'Église, les chrétiens ont toujours ressenti la nécessité de s'assembler en communauté. Le cas que rapporte les Actes des Apôtres est ici frappant (cf. Ac 2,42). Dans cette communauté naissante, tout y était en commun : l'enseignement, la prière et le rassemblement eucharistique. Le partage réalisé des biens matériels exprimait une authentique communauté de personnes unies dans la même charité[84], jusqu'à gagner l'admiration des païens qui s'exclamèrent : « voyez comme ils s'aiment ! »[85], pour exprimer cette charité ardente qui dépassait de loin une simple solidarité humaine.

Par ailleurs, l'activité missionnaire de Paul accorde une très grande importance à l'assemblée chrétienne. On constate que ses lettres sont d'ailleurs souvent adressées à ces assemblées plutôt qu'à leurs dirigeants : « aux Saints » de Rome, « bien-aimés de Dieu » (Rm 1,7), « à l'Église de Dieu qui est à Corinthe » (1 Co 1,2), « ainsi qu'à tous les saints qui se trouvent dans l'Achaïe entière » (2 Co 1,1), « aux Églises de Galatie » (Ga 1,2)[86]. C'est, en effet, dans ces communautés que la Parole a été semée (1 Co 3,5-9) et où cette Parole porte des fruits. En plus, ce sont elles qui l'annoncent à leur tour après l'avoir accueillie (1 Th 1, 6-8)[87]. Et pour que ces communautés se développent, il était nécessaire que chacun de ses membres mette ses dons au service de tous (cf. 1 Co 12).

Comme nous venons de le constater, l'idée d'une communauté chrétienne ne date pas d'aujourd'hui. Elle s'enracine dans l'histoire de l'Église.

Ediciones Universidad San Dámaso

83 Cf. P. A. Kalilombe (Mgr), « Les communautés de base et la transmission de la foi » : *Lumen vitae* 4/XLIII (1988) 397.

84 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 37.

85 Tertullien, *Apologeticum*, 39.

86 Cf. P. Lefebvre, *Une Église qui naît de nouveau. Communautés de base et ministères aujourd'hui* (Ed. C.E.P., Kinshasa 1981) 40.

87 Cf. *ibid*.

C'est ainsi qu'inspirée par le modèle de l'Église primitive[88] et confrontée aux difficultés des paroisses, mais voulant surtout construire une Église inspirée de la famille africaine et enracinée dans sa culture, l'Église locale de la RDC avait, dès l'année 1961, jeté les bases des petites « Communautés Ecclésiales Vivantes », connues jusque-là sous le nom de « Communautés chrétiennes vivantes » (CCV). Celles-ci, devraient permettre d'une part, l'abandon de la pastorale d'institution pour une pastorale de présence de l'Église au monde et, d'autre part, la concentration des efforts apostoliques sur ces communautés chrétiennes vivantes, en recourant aux médiations proprement ecclésiales : prédication, liturgie, formation des laïcs, charité[89].

1.1. OPTION PASTORALE ET CRÉATION DES CEV

La hiérarchie ecclésiastique au Congo belge a été érigée le 10 novembre de 1959[90] créant provinces ecclésiastiques ayant chacune archidiocèse et diocèses. Après cette instauration[91], l'Episcopat du Congo tint sa première Assemblée en 1961, du 20 novembre au 2 décembre, en continuité avec les cinq précédentes. D'où la nomination de la VI^{ème} Assemblée[92].

88 « Les Evêques (du Congo) expriment leur préoccupation de créer des communautés plus restreintes et fraternelles, à l'image des premières communautés chrétiennes, et de mettre en place des petits groupes de laïcs responsables de la vie chrétienne de leur milieu » (Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 44).

89 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 133.

90 Cf. La constitution apostolique « *Cum parvulum sinapis granum* » de Jean XXIII.

91 Rappelons qu'après l'installation d'une délégation apostolique à Kinshasa en 1930, la conférence plénière des ordinaires des missions du Congo belge et du Ruanda-Urundi fut officiellement instituée et tint cinq Assemblées sous la présidence du délégué apostolique en 1932, 1936, 1945, 1951 et 1956 (Cf. L. de Saint Moulin – R. Gaise N'Ganzi, *Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998)* [FCK, Kinshasa 1998] 14).

92 Cf. *ibid.*, 14. Lire aussi : M.B. Muyumbe, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains* (Cerf, Paris 1995) 93.

Ediciones Universidad San Dámaso

En effet, à cette Assemblée, seuls les Evêques du Congo (majoritairement occidentaux)[93] y siégèrent parmi lesquels il y avait seulement deux Africains. Y furent aussi convoqués les 21 vicaires généraux, tous congolais, parmi lesquels il y avait 4 Evêques auxiliaires. Assistèrent également à ces assises le Secrétaire Général de l'épiscopat et son adjoint, ainsi que 7 membres du comité des Supérieurs Majeurs des religieux[94]. Le but principal de ces assises était d'établir le bilan de l'œuvre accomplie et de préciser les nouvelles lignes à adopter[95]. C'est à cette Assemblée que le projet pastoral pour les Communautés chrétiennes vivantes a vu le jour officiellement en RDC.

1.1.1. LE CONTEXTE GÉNÉRAL

La VI[ème] Assemblée plénière s'était tenue dans un contexte de crise politique au lendemain de l'indépendance du Congo qui eut lieu le 30 juin 1960. Au moment où le Congo accédait à son indépendance, le pays plongea dans une crise sociale et politique. L'Épiscopat congolais était inquiet devant l'émergence des problèmes qui surgissaient et secouaient le pays. Il craignait que ces problèmes eussent un impact sur la vie institutionnelle de l'Église. De plus, l'Église du Congo n'était pas encore profondément enracinée dans la culture et que les chrétiens n'étaient pas encore suffisamment formés pour assumer les différentes responsabilités de l'Église et même celles de l'État.

Les troubles qui suivirent l'indépendance avaient aussi les connotations anti-blanches et anticléricales car, à cette époque, la grande majorité des évêques et de son personnel était occidentale, généralement belge. Cette situation de crise

Ediciones Universidad San Damaso

93 Ce petit détail est de grande importance pour différencier les Communautés Ecclésiales de Base (CEB) de l'Amérique latine avec celles de l'Afrique dont l'initiative venait de la hiérarchie. L'option pour les CEV n'était pas donc un mouvement d'opposition idéologique contre les institutions en place, mais pastorale.

94 Cf. Saint Moulin – Gaise N'Ganzi, 65.

95 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 17.

politique plongea l'Église dans une insécurité totale et dans la crainte d'assister à la suppression de ses institutions par le nouveau gouvernement[96].

1.1.1.1. L'Église sur le banc des accusés

La situation qui se vit dans le pays est bien préoccupante pour le gouvernement politique que pour l'Église. Cette dernière n'est pas épargnée de certaines accusations et reproches. D'une façon générale, l'Église est pointée du doigt pour avoir collaboré avec le pouvoir colonial. On l'accuse d'avoir été trop liée au gouvernement colonial, d'avoir fait prévaloir sans nuance la culture occidentale, d'avoir négligé la formation d'une élite laïque congolaise, de ne pas avoir suffisamment défendu les opprimés[97].

Au sein de l'Église, les laïcs reprochent à l'Église sa puissance et son attitude trop paternaliste et se plaignent qu'on ne tienne aucun compte de leurs initiatives, comme si leur devoir était d'obéir. Ils se méfient du clergé et certains voient, dans l'insistance actuelle à souligner les responsabilités propres à tous les membres de la communauté chrétienne, comme une manœuvre ou un moyen d'assurer leur soumission au clergé. Devenus indépendants sur les plans civique et politique, les laïcs se sentaient tenus en tutelle dans la société chrétienne[98].

A toutes ces accusations et reproches, il faut y ajouter également le malaise qui existait entre les missionnaires (majoritairement occidentaux) et les prêtres autochtones que l'Assemblée qualifiait d'un problème extrêmement délicat[99] vu que tous sont appelés à œuvrer main dans la main pour le salut du monde.

Ediciones Universidad San Dámaso

96 Cf. Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*. Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat de troisième cycle en sciences des religions, t. I (Université de Paris, 1987) 23-27.

97 Cf. Actes de la Vlème Assemblée, 30-31.

98 Cf. *ibid.*, 41-42.

99 Cf. *ibid.*, 253.

1.1.1.2. L'enracinement de l'Eglise

Il avait fallu cette crise socio-politique et l'insécurité qu'elle occasionnait pour que l'Église prenne conscience de la fragilité d'une « pastorale d'institution » et de la nécessité d'un laïcat bien formé, présent partout où l'Église risquait de perdre le contrôle de ses institutions[100].

Face aussi à la crainte de l'emprise du communisme en Afrique et au Congo lequel, selon les Évêques, « s'affirme le défenseur des opprimés et s'attache à réaliser la promotion matérielle, les fascine tout particulièrement »[101], il devenait urgent pour faire jouer aux chrétiens leur vocation d'être « le sel de la terre » (Mt 5, 13) en collaborant effectivement à l'élaboration des structures économiques, sociales, civiles et politiques qui se forment et s'épanouiront en communautés nationales nouvelles[102]. En dehors de la crainte de l'avancée du communisme, les Evêques du Congo avaient aussi peur de l'influence des sectes religieuses[103].

Alors que l'Église s'affronte aux multiples inquiétudes, ainsi qu'à certaines menaces, elle se rend de plus en plus compte de son insuffisance dans l'enracinement en milieu congolais. Bien que la pastorale était suivie par l'action missionnaire, elle avait obtenu de beaux résultats, elle était loin de toucher et d'atteindre les racines et les cœurs de l'homme congolais[104]. Les Evêques lors de cette Assemblée s'exprimaient en ces termes :

100 Cf. Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. I, 27.

101 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 49.

102 Cf. *ibid*.

103 Cf. *ibid*., 24.

104 « L'Église n'est pas vécue comme une communion des hommes avec Dieu et de tous les hommes par l'évangile de façon personnelle, cohérente et cela dans tous les domaines de la vie personnelle, familiale et sociale. La vie chrétienne était restée superficielle, cultuelle, s'identifiant trop exclusivement par une série de vérités à croire, des rites à accomplir, des commandements à observer » (R. de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base (C.E.B.). Enjeux et options » : *RAT* 19 (1995) 216).

Ediciones Universidad San Dámaso

> Si l'Église est implantée quant à l'essentiel, de très nombreux fidèles n'ont pas encore réalisé une synthèse vivante de leurs convictions religieuses et de leurs aspirations d'Africains. Les meilleures s'en trouvent écartelées au plus intime d'eux-mêmes ; d'autres, en assez grand nombre, cèdent à l'attrait des traditions païennes, des sectes religieuses ou idéologies, tel le communisme. L'enracinement de l'Église est donc encore précaire et doit gagner en profondeur[105].

L'ensemble de la situation évoquée ci-haut, convainc les Evêques de la nécessité impérative de chercher les moyens pouvant remédier à la situation et favoriser la pénétration du christianisme dans la vie des fidèles jusque dans les couches de la culture. C'est à cela que répondra la création des petites communautés chrétiennes.

1.1.2. LA CRÉATION DES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES VIVANTES

Face à la situation de crise qui prédominait dans le pays au moment de l'indépendance, il fallait à tout prix la pallier. En outre, les Evêques avaient aussi besoin d'abandonner non seulement la pastorale des institutions en vue de christianiser les cultures, mais aussi réaliser l'annonce de la Parole de Dieu en vue de voir le Christ s'incarner dans chaque peuple. Le but de cette annonce : que le christianisme s'intègre à la culture et offre au peuple congolais un visage familier et des traits dans lesquels il se trouve[106]. En vue d'atteindre cet objectif, les Evêques décidèrent alors concentrer leurs efforts apostoliques à la création des petites communautés chrétiennes comme alternative aux impondérables de la situation qui se vivait politiquement en mobilisant et en formant les laïcs dans ce but[107].

---

105 Actes de la VIème Assemblée, 24. Parmi les causes de cette insuffisance, l'Assemblée évoque la nature transcendante du message, la présentation du message par des missionnaires non africains et la présentation du message à l'heure de l'affrontement des civilisations (Cf. *ibid*., 24-27).

106 Cf. Saint Moulin – Gaise N'Ganzi, 66.

107 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 43. Voir aussi : Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, 93.

Ediciones Universidad San Dámaso

Le temps était arrivé, disent-ils, pour que les chrétiens prennent leur responsabilité et qu'ils présentent le vrai visage du Christ au travers de ces communautés. Ce sont elles qui feront apparaitre, aux yeux de tous ceux qui sont au dehors, que c'est dans l'Église qu'ils accompliront leurs espérances les plus nobles. C'est encore à travers ces communautés que l'Église apportera du même coup au monde moderne le témoignage et la réponse dont il a besoin[108].

Dans ces petites communautés, un laïcat adulte devait pouvoir trouver sa place et avoir un rôle de plus en plus actif[109]. Dès lors, les laïcs qui étaient habitués à tout recevoir du clergé se voient soudain appelés à devenir partie prenante de l'activité apostolique :

> L'option prioritaire pour la création des « Communautés chrétiennes vivantes » semble inaugurer un nouveau mode de rapport entre les prêtres et les laïcs. Ces derniers sont définis comme les apôtres de leur milieu, coresponsables de la communauté avec le prêtre, qui est chargé de les former dans cette optique[110].

Il n'était pas question de n'importe quelle communauté qu'il fallait former, mais d'une communauté chrétienne, l'Église, qu'il fallait faire[111]. Comme on peut s'imaginer, le souci de l'Episcopat était de dépasser le stade de l'Église-institution dans sa manière de mener sa pastorale pour rapprocher l'Église du peuple et donner plus de responsabilité aux laïcs. Il ne suffisait pas pour l'Episcopat congolais que les institutions ecclésiastiques existent, mais ne fallait-il pas encore que la vie imprègne les cœurs et soit le ferment qui anime toutes les structures de la société en voie d'élaboration ?[112] En d'autres mots, il était

Ediciones Universidad San Dámaso

108 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 37-38.

109 Cf. Actes de la VIIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo (Edition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kinshasa 1967) 17.

110 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 44.

111 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 165.

112 Cf. *ibid.*, 68.

question pour l'Episcopat d'abandonner la pastorale d'institution pour une pastorale de présence de l'Église au monde[113].

Ces communautés ne devraient pas être artificielles, mais coller à la vie réelle, authentiquement chrétienne et congolaise au fur et à mesure que les chrétiens réaliseront l'intégration de leur foi dans leur vie africaine[114]. Ce sont des communautés qui devraient favoriser le contact personnel entre prêtre, ou tout autre animateur, avec les fidèles[115], et l'africanisation des cadres de l'Église[116].

Signalons tout de suite que les communautés chrétiennes qui naissent n'avaient pas encore la connotation actuelle de « l'Église vécue à la base »[117], c'est-à-dire, « lieu de croissance d'une Église Famille où les chrétiens se sentent réellement membres et responsables au sein de la même communauté »[118], mais elles étaient des « communautés de foi, de vie et d'apostolat, des "com-

113 Cf. Actes de la VIème Assemblée plénière, 133.

114 Cf. Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du zaïre*, t. I, 164.

115 « Les pasteurs qui animeront les communautés, s'y intègreront, dans la mesure où ils seront humbles, dépouillés, pauvres, accueillants, charitables, tout inspirés du seul amour de Jésus-Christ. En effet, le nœud, la base de toute communauté chrétienne vivante est l'amour du prêtre pour les hommes dont il a charge et de ceux-ci pour le prêtre. Il ne faut pas seulement chercher à influencer, il faut au préalable, une bonté intrinsèque. Le prêtre doit être pour chacun de ceux qu'il côtoie l'expression sensible de l'amitié que Dieu lui porte. Le prêtre influencera chrétiennement pour autant que dans tous ses actes, il incarnera la bonté chrétienne. Un apostolat fructueux aura pour base cette prise de contact, cet élan de sympathie réciproque entre prêtre, simplement humain, et son prochain. Il ne doit pas aimer des âmes, mais des hommes » (*Ibid*., 164-165).

116 « Outre l'authenticité évangélique, élément premier et essentiel à l'épanouissement de communautés chrétiennes vivantes, d'autres éléments collaboreront à l'incarnation du christianisme dans la vie africaine. Ce sera d'abord la continuation de l'africanisation des cadres de l'Église poursuivie, non pas pour elle-même, mais uniquement en vue de l'Église. Il y aura ensuite la poursuite des efforts d'adaptation sur le double plan de la parole et du rite pour que l'âme du peuple puisse en vivre intensément. Enfin, ce sera l'insertion dans le milieu concret où vivent leurs membres de toutes les organisations d'action apostolique » (*Ibid*., 165).

117 Cf. de Schrevel, *Servir la communauté chrétienne* (Ed. Centre d'Études Pastorales, Kinshasa 1984) 48.

118 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu. A l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo* (Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa 2001) 17.

Ediciones Universidad San Dámaso

munautés africaines" qui seront calquées sur les groupes sociaux existants afin de rayonner dans les "milieux de vie" »[119]. Il s'agit, en effet, de paroisses et de mouvements d'action catholique[120] dynamique et vivant dont les composantes et les membres seraient capables d'être le levain dans la pâte d'une société en mutation profonde[121]. C'est dans cette option que la VII[ème] Assemblée précisera en 1975 que cette appellation, communautés chrétiennes, s'applique à tous les niveaux de la vie des croyants : famille, communauté religieuse ou sacerdotale, paroisse, diocèse, province ecclésiastique et Église locale[122]. C'est pourquoi,

> Les groupements d'action catholique apparaissaient donc d'une part comme un rappel aux communautés de la mission propre qu'elles ont à remplir et du fait que le témoignage de l'Église ne peut passer qu'à

119 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 40.

120 *Ibid*., 49. Dans ces mouvements d'action catholique, il ne s'agit plus d'une activité apostolique émanant de l'initiative d'un laïc ou d'un groupe privé, il s'agit de l'apostolat du laïcat, c'est-à-dire de l'ensemble des laïcs organisés sous diverses formes adaptées, travaillant en collaboration avec la hiérarchie pour saisir l'humanité en toutes ses composantes et ses activités, et ramener des fractions toujours plus nombreuses du monde et de l'humanité à Dieu, dans la mesure où la dite action catholique est définie comme l'apostolat des laïcs assumant, collectivement et de façon organisée, la responsabilité d'un apostolat spécifique, reconnu par un acte officiel de la hiérarchie (Cf. Actes de la VIème Assemblée, 45-46).

121 Cf. Monsengwo Pasinya, « La Parole de Dieu n'est pas enchainée (2 Tm 2,9) », 1.1. Dans le texte des Actes de la VIème Assemblée nous lisons : « La mission de l'Église consiste d'abord à mettre à la disposition de tous les hommes les fruits de la rédemption en vue de la communion d'amour avec le Dieu Trinitaire. Car tel est le dessein de Dieu. Ce dessein ne peut aboutir que si cette communion de tous en Dieu trouve un début de réalisation en des communautés humaines, dans le partage d'une même foi, l'échange réciproque d'amour fraternel et participation aux mêmes sacrements. Au sein de sociétés profanes divisées par les particularismes et les oppositions d'intérêt, l'Église se doit de présenter le vrai visage du Christ au travers de communautés réalisant, par l'Eucharistie, l'unité dans la charité. Aux chrétiens d'assumer cette tâche en créant, là où ils sont, de pareilles communautés. Par-là, ils feront apparaître aux yeux de tous ceux qui sont au dehors que c'est dans l'Église qu'ils accomplissent leurs espérances les plus nobles et verront combien le Seigneur est bon » (Actes de la VIème Assemblée, 37-38).

122 Cf. Saint Moulin – Gaise N'Ganzi, 217 ; Cf. de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communauatés de base », 220.

Ediciones Universidad San Dámaso

travers elles. L'action catholique stimule ainsi les communautés à être vivantes et rayonnantes[123].

En plus, « les mouvements d'Action catholique apparaissent aux yeux du monde comme des organes par lesquels la communauté exprime sa vitalité et exerce son rayonnement et son attirance »[124].

Par ailleurs, l'Episcopat du Congo en créant les petites communautés chrétiennes voulait qu'au sein des sociétés profanes, divisées par les particularismes et les oppositions d'intérêt, l'Église proposa la Bonne Nouvelle aux hommes désemparés en recréant leur unité intérieure et trouver une réponse aux aspirations communautaires si profondément ancrées dans leur cœur[125].

Signalons que pour les Evêques réunis aux assises de la VI[ème] Assemblée, ces petites communautés représentent un certain nombre de caractéristiques : c'est d'abord un signe de la prise de conscience de la communauté de foi, où tous les chrétiens sentent un seul cœur, une seule âme ; ensuite, c'est la prise de conscience du besoin de prier ensemble, de se réunir pour rendre au Seigneur le culte qui lui est dû ; enfin, il s'agit de la prise de conscience surtout des responsabilités apostoliques[126].

Au moment où l'Episcopat congolais conçoit l'idée de créer les Communautés chrétiennes vivantes, cela paraissait comme une option originale à l'époque. Jusque-là, on ne parlait pas encore des expériences latino-américaines[127] (même si avec le temps les CEV d'Afrique subiront aussi une certaine

123 Actes de la VIème Assemblée, 46.

124 *Ibid*.

125 Cf. *ibid*., 38.

126 Cf. *ibid*., 163.

127 Au Brésil par exemple, le « plan d'urgence », centré sur la création de « Communautés de base » date de 1962. Signalons en passant qu'à la différence des communautés de base de l'Amérique latine nées de la base, les petites communautés qui voient le jour au Congo et en Afrique n'ont pas une connotation idéologique. Elles ne sont pas nées dans un contexte de lutte politique ou sociale mais, elles ont été une nécessité pastorale d'autant plus que l'initiative venait de la hiérarchie ecclésiastique (Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 16-17 et 40).

Ediciones Universidad San Dámaso

influence des communautés de base de l'Amérique latine, surtout en ce qui concerne la défense des droits de l'homme et les libertés démocratiques), ni le Concile Vatican II ne s'était pas encore tenue et la définition de l'Église comme communion était encore peu répandue. La question qui surgirait à la mémoire serait de savoir comment les Evêques du Congo en sont-ils arrivés jusque-là ? C'est de ces raisons pour la pastorale des CEV que nous allons essayer d'approfondir. Elles sont multiples, mais nous les regroupons en trois : d'ordre sociologique ; anthropologique-culturel et théologique-ecclésiale.

1.1.2.1. La surpopulation des paroisses

Outre le contexte socio-politique déjà évoqué, une autre raison qui a conduit l'Episcopat du Congo à la nouvelle option pastorale a éte la surpopulation des paroisses. Compte tenu du surpeuplement, la décentralisation des paroisses s'imposait d'urgence en même temps que l'engagement des laïcs suite à la pénurie des prêtres, surtout autochtones qui se faisait sentir[128]. En effet, les paroisses ayant des foules immenses et anonymes, leur organisation ne favorisait pas les relations personnelles avec la plupart des chrétiens, mais avait entrainé pour les missionnaires un surcroît de travail qui limitait les contacts directs et a créé une sorte de divorce entre eux et les fidèles[129]. Concernant cette attention des Evêques sur les paroisses, Jacques-Marie Nzir écrit :

> Les Evêques congolais constatent que celles-ci (paroisses) se sont avérées comme de « puissantes organisations sociales » qui ont rendu

128 « Par souci d'assurer plus efficacement le bien spirituel et matériel des populations, les missionnaires ont été amenés à créer un ensemble d'institution d'une densité remarquable. L'urgence des problèmes les amena à s'inspirer des solutions ayant fait leurs preuves en Occident. De là cette transplantation de conceptions, de formules et d'organisations qui, tant au plan religieux que dans les affaires temporelles, ne répondaient pas adéquatement au tempérament des populations intéressées. Le succès de l'action entreprise nécessita l'intensification de ces institutions. Mais malheureusement, les effectifs missionnaires ne s'accrurent pas proportionnellement aux besoins. Cette "institutionnalisation" devint ainsi, peu à peu, une charge excessive et un handicap » (Actes de la VIème Assemblée, 35).

129 Cf. *ibid.*, 40.

Ediciones Universidad San Dámaso

> possible un incontestable et prodigieux progrès, mais qu'elles n'ont pas, hélas réussi une réelle pastorale de proximité[130].

En dehors du manque de contact personnel[131], le surpeuplement des paroisses entraîna également la passivité chez les chrétiens et le manque de souffle spirituel des institutions ecclésiales. Ce fut probablement une des causes du manque d'enracinement de la foi, ainsi qu'un obstacle à l'évangélisation[132] :

> En 1961, la VI[ème] Assemblée Plénière de l'Épiscopat constate l'incapacité des paroisses à répondre aux besoins spirituels et humains des chrétiens. En effet, non seulement la prédication n'est pas adaptée aux cultures africaines, mais on y souffre aussi du manque de temps et de personnel face à des communautés massives et souvent dispersées. Tout cela limite les possibilités de contact entre le clergé et les fidèles et favorise l'inertie des communautés[133].

C'est pour cela que la commission diocésaine des Communautés Ecclésiales Vivantes de Base (CEVB) de l'archidiocèse de Kinshasa précisera en 2005 que l'option pour les CEV avait « permis de dépasser l'anonymat des grandes paroisses et de vivre dans la perspective évangélique les valeurs ancestrales de la vie communautaire et de la solidarité »[134]. Du côté du prêtre cela pouvait lui

130 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur dans l'Église catholique en RDC. Défis pour la catéchèse* (Baobab, Kinshasa 2012) 13.

131 « Il n'est pas rare qu'un poste de mission comporte plusieurs dizaines de milliers de chrétiens et tout autant de païens. Comme personnel, au maximum quatre prêtres dont un entièrement pris par les écoles. Si l'on calcule le temps matériel indispensable à l'administration des sacrements, à la visite de succursales et aux œuvres missionnaires, on n'arrive à la conclusion que ces prêtres n'ont pas le temps de travailler à approfondir la foi des chrétiens, ni d'avoir avec eux des contacts personnels » (Actes de la VIème Assemblée, 40).

132 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 42.

133 *Id.*, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. II, 815.

134 Commission Diocesaine des CEVB, *Directoire de la pastorale des Communautés Vivantes de Base (CEVB)* (Edition Lindonge, Kinshasa 2005) 5.

Ediciones Universidad San Dámaso

permettre d'adapter son action pastorale et d'être beaucoup plus attentif à la vie et aux préoccupations de ses ouailles :

> De plus en plus absorbé par sa tâche multiforme, le missionnaire eut de moins en moins l'occasion de se rendre compte des résultats de l'évangélisation ; il n'avait plus le temps d'écouter, il ne comprenait plus les difficultés psychologiques des chrétiens et ne décelait plus leurs aspirations, ce qui eût été indispensable pour adapter son action et la rendre efficace[135].

Pour ce faire, l'inadaptation des structures paroissiales existantes explique en grande partie que le christianisme reste encore superficiel[136]. C'est pour cela que la création des petites communautés qui sont calquées sur les communautés humaines existantes (surtout en milieu rural) clairement limitées et homogènes assurant la cohésion culturelle et sociale, devrait être la base de l'apostolat. C'est à travers ces communautés que doit se faire la rencontre avec le Christ et son Église. Il faut donc que le Christ et son Église soient continuellement présents dans chacune de ces communautés en suscitant des hommes et des femmes qui seront un vivant témoignage, une incarnation de vie chrétienne[137]. C'est donc, par souci d'un approfondissement de la foi et un enracinement de l'Église que les Evêques décident une restructuration des paroisses.

1.1.2.2. L'Eglise à l'image de la famille africaine

Dès son origine, l'Episcopat du Congo a toujours manifesté sa volonté d'enraciner le christianisme dans notre pays. Sa grande préoccupation est de faire de son action une évangélisation en profondeur qui rejoigne l'âme congolaise dans ses réalités concrètes. C'est ainsi que l'Église locale du Congo avait

135 Actes de la VIème Assemblée, 40.

136 Cf. *ibid.*, 243.

137 Cf. *ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

besoin de trouver un langage propre pour exprimer son expérience avec le Christ. De-là, surgit le besoin de promouvoir une ecclésiologie qui se fonderait sur la réalité de la famille africaine.

a) La réalité de la famille africaine

Dans le cadre de l'enracinement du christianisme dans l'âme congolaise et en vue d'être très proche des gens dans leurs milieux sociaux, l'Église de la RDC voulue aussi s'inspirer de la famille africaine[138]. Celle-ci, tout en partageant les attributs de toute famille humaine, elle présente une caractéristique qui lui est propre : sa dimension élargie puisqu'elle regroupe et englobe, en son sein, toutes les personnes ayant une parenté proche ou lointaine avec le père ou la mère, mais aussi toutes les personnes ayant les liens par alliance ou par intégration. Ramazani Bishende explique cette affinité de la manière suivante :

> Pour nous, une famille africaine est un système de parenté qui unit tous les membres d'une famille nucléaire (père, mère, enfants) ou d'une famille plurale (à système polygynique) à tous les descendants (morts, vivants ou à naître), issus d'un ancêtre commun en ligne directe, collatérale, ou de degré soit par les hommes (patrilignage), soit par les femmes (matrilignage), soit enfin par les deux voies (filiation bilatérale)[139].

En effet, la réalité de la famille se vit dans une sorte de « Conscience collective », celle d'être descendants des mêmes ancêtres, quelle que soit la distance temporelle ou spatiale, car :

> de par son anthropologie relationnelle, l'homme africain trouve son épanouissement et la réalisation de son être dans un « nous sujet familial ». Il ne peut se saisir comme sujet personnel qu'à travers un

138 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 9-34.

139 A. Ramazani Bishwende, *Église famille de Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine* (Harmattan, Paris 2001) 70.

Ediciones Universidad San Dámaso

> réseau de relations interpersonnelles. Il est cet « être-avec » qui n'a de valeur qu'en étant « famille ». La famille se présente à lui non seulement comme une exigence vitale mais aussi comme une donnée de sa nature[140].

Eu égard au réseau de relations interpersonnelles, la famille africaine est reconnue comme un lieu de solidarité et de partage, d'accueil et d'hospitalité, de dialogue, de palabre, où chacun et chacune assume sa part de responsabilité à l'égard du trésor commun de la vie. Grâce à cette solidarité et à cette responsabilité partagée, chaque personne est au service de la communauté familiale et la communauté traite chaque personne comme son trésor le plus précieux. En principe, l'individualisme ne devrait pas avoir de la place au sein de la famille.

Néanmoins, on ne doit pas se laisser abuser par cet aspect positif, parce que cette image de la famille a subi l'usure du temps et connaît le problème de la confrontation de toute civilisation entre tradition et modernité. La famille africaine est aujourd'hui exposée à toutes sortes de facteurs qui menacent son intégrité traditionnelle avec la quantité de risques que cela comporte et des conséquences incalculables, à terme, sur la société. Toutefois,

> c'est en considérant la famille comme une réalité symbolique et du point de vue de ses valeurs formelles positives : relations interpersonnelles, affection, solidarité, fraternité, entraide, communion, qu'elle peut partiellement nous aider à saisir l'Église comme mystère[141].

C'est donc au niveau des valeurs qu'il faut situer l'apport de la famille traditionnelle qu'à ses structures ou son fonctionnement[142]. C'est dans ce contexte,

140 *Ibid*., 68.

141 *Ibid*., 154.

142 « Les multiples crises que connaît la famille durant l'histoire des hommes dans leur marche vers la plénitude des temps (...) ne doivent pas constituer un alibi pour nous démarquer de cette image fondamentale de la vie humaine, ni surtout pour nous faire croire que l'Afrique bâtit son ecclésiologie sur un concept dépassé ressemblant à du sable mouvant (Mt 7, 26-27). Elles ne sont que des déviations montrant comment on a quitté une valeur pour une contre-valeur, c'est-à-dire

Ediciones Universidad San Dámaso

qu'au cours du premier synode de 1994 des Évêques sur l'Afrique, surgit l'idée de l'Église-Famille-de-Dieu « comme finalité de l'évangélisation et vision ecclésiologique à promouvoir en Afrique, au seuil du troisième millénaire »[143].

b) L'Eglise-Famille-de-Dieu

Bien que l'Église soit définie par le Magistère[144] comme « Peuple de Dieu » (LG 9), « Corps du Christ » (LG 7) ou comme « Temple de l'Esprit » (cf. LG 4 et 6) pour exprimer la richesse de son mystère, pour les Pères synodaux, réunis au Vatican à l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du 10 avril au 8 mai 1994 sur « *l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000* », l'image de l'Église « Famille de Dieu » est « une expression particulièrement appropriée de la nature de l'Église pour l'Afrique » (EA 63) parce qu'elle représente « l'idée-force » (EA 63)[145] pour l'évangélisation en profondeur. Ce concept d'Église-Famille-de-Dieu,

> exprime les profondes valeurs chrétiennes et africaines de communion, de fraternité, de solidarité et de paix. En effet, dans une vraie

---

qu'elles ne constituent que des accidents de parcours pour lesquels nous devons implorer la miséricorde de Dieu en vue d'une conversion authentique » (Waswandi Kakule, « L'Église-famille, initiatrice d'une vie nouvelle », in : *Église-Famille ; Église-Fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XX^e^ Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995 [Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997] 296-297).

143 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 1.

144 Cf. L'article 9 du Catéchisme de l'Église Catholique (CEC), paragraphe 2.

145 « L'option africaine pour une Église-Famille de Dieu a trois avantages à son actif. Le premier avantage consiste dans le fait que les Pères synodaux tirent cette métaphore ecclésiologique de l'héritage chrétien combien multimillénaire. C'est un concept traditionnel à la fois naturel d'institution, biblique, historique, patristique, liturgique, religieux et canonique (...) Le deuxième avantage que présente l'image "Église-Famille de Dieu" est sa capacité d'inculturation qui rejoint la mentalité africaine sur la famille africaine comme lieu de témoignage et d'approfondissement de notre foi au Christ qui vient s'y incarner (...). Le troisième avantage que présente l'image "Église-Famille de Dieu" en Afrique consiste dans l'amour pastoral du progrès de l'évangélisation qui comporte aussi la libération et le développement intégral de l'homme africain » (Waswandi Kakule, 296-301).

Ediciones Universidad San Dámaso

> famille africaine, les joies, les difficultés et les épreuves sont partagées dans un dialogue confiant[146].

Cette image présentée comme vision ecclésiologique de l'Église à promouvoir en Afrique n'a aucune prétention de réduire la vision universelle de l'Église, par contre elle l'enrichit dans la mesure où l'Église, comme Famille de Dieu, trouve aussi ses fondements dans la Révélation divine. Le Dieu qui se fait connaître dans l'histoire en trois personnes « se présente comme une famille et il veut que tous les hommes vivent en sa famille »[147], c'est-à-dire, qu'ils participent à la vie de communion avec la famille divine.

Sachant que la Sainte Trinité est « famille », l'Église dans son ensemble, a conscience d'être appelée à refléter dans le monde cette volonté divine de voir tous les hommes de « toute tribu et langue, de tout peuple et nation » (Ap 5, 9) devenir enfants de Dieu dans le Christ (cf. Jn 17, 11). Par ailleurs, la Sainte Trinité ne constitue pas seulement une famille, sinon qu'elle est, elle-même, origine et source de l'Église Famille de Dieu, car c'est Dieu qui prend l'initiative rédemptrice[148], par son Fils et dans l'Esprit Saint, pour rejoindre l'homme et le rassembler en une famille. Ces propos ont été corroborés par Ramazani en ces termes :

> Église-famille-de-Dieu, anticipation imparfaite du règne de Dieu, est née du Père qui rassemble dans l'unité de la même famille. Elle nous vient du Christ, dont nous sommes la fraternité victorieuse de la haine

146 L'intervention de Mgr Thiandoum au synode. Cité par : Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, 101.

147 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 277.

148 « L'Église-Famille est celle dont le Père a pris l'initiative en créant Adam, celle du Christ, Nouvel Adam et Héritier des nations, a fondé par le don de son corps et de son sang, et celle que manifeste à la face du monde l'Esprit que le Fils a remis au Père pour qu'il soit la communion entre tous. Jésus-Christ, Fils unique et bien-aimé, est venu pour sauver chaque peuple et en son sein chaque homme. Il est venu rejoindre chacun sur le chemin culturel où l'on laissé ses ancêtres. Il fait route avec lui pour lui commenter ses traditions et coutumes, et lui révéler qu'elles sont des préfigurations lointaines mais certaines de lui, le nouvel Adam, l'ainé de la multitude des frères que nous sommes » (Cheza [éd.], *Le Synode africain. Histoire et textes* [Karthala, Paris 1996] 224).

Ediciones Universidad San Dámaso

> fratricide. Elle est l'œuvre de l'Esprit d'amour qui nous façonne à l'image de la Trinité Sainte[149].

Dans cette Église-famille-de-Dieu, les chrétiens sont invités à vivre dans l'Église comme dans une famille, c'est-à-dire qu'ils « doivent vivre la fraternité, l'unité et la communion dans la diversité de dons, la solidarité et le partage »[150]. C'est pour cela qu'au dire du Pape Jean-Paul II, les Pères synodaux « ont reconnu d'emblée que l'Église Famille ne pourra donner sa pleine mesure d'Église que si elle se ramifie en communautés suffisamment petites pour permettre des relations humaines étroites » (EA 89). Ainsi donc, la raison d'être des CEV serait aussi

> de correspondre davantage à la mentalité négro-africaine qui est naturellement portée à la vie communautaire. La famille négro-africaine dans ses structures fondamentales, qui vont des plus petites unités sociologiques de base jusqu'aux plus grandes, se caractérise par l'esprit de communauté familiale, la vie en commun, l'entraide fraternelle, la solidarité familiale et sociale, en dehors desquelles les personnes sont culturellement, sociologiquement dépaysées, désorientées et déracinées[151].

1.1.3. PREMIÈRES COMMUNAUTÉS DES ACTES DES APÔTRES : MODÈLE POUR LES CEV

Le livre des actes des Apôtres décrit la vie de la communauté chrétienne comme l'idéal et la référence indiscutable pour toute l'Église (Ac 2,42-47). Il n'est pas étonnant ni surprenant que l'organisation de l'Église en petites

149 Ramazani Bishwende, 47.

150 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 279.

151 J. - M. Musiele Dabire, « Les Communautés chrétiennes de base : nouveau visage de l'Église » : *Telema* 19 (juillet-septembre 3/79) 19.

Ediciones Universidad San Dámaso

communautés ait tiré son origine de la pratique des premières communautés chrétiennes[152].

L'Episcopat congolais ressentait fortement le besoin de créer des communautés plus restreintes et fraternelles inspirées du modèle de l'Église primitive dont la vie reposerait sur l'écoute de la Parole de Dieu, la communion fraternelle, l'Eucharistie et la participation aux prières et dans lesquelles les laïcs seraient responsables de la vie chrétienne de leur milieu[153]. Il était important et urgent de repenser tout apostolat dans la perspective de confier davantage des responsabilités aux laïcs dans la mesure où l'Église n'était pas enracinée dans la vie même des personnes et de la société. Lors de la 6ème Assemblée plénière, les Evêques affirmaient ce qui suit :

> Les laïcs ne sont pas seulement des fils de l'Église, ils portent aussi leur part de sa fécondité. Ils ne sont pas seulement faits par l'Église. Ils font l'Église. Jusqu'ici, trop souvent, les fidèles ont appris à recevoir, non à coopérer activement. Trop habituellement, les prêtres n'ont pas partagé avec eux le souci missionnaire de l'Église. Celle-ci existe d'en haut par sa hiérarchie, mais aussi d'en bas par tous ses membres. Aussi est-ce avec insistance que nous vous exhortons à assumer vos responsabilités de chrétiens (...) : tous, unis à vos Évêques vous devez participer activement à l'œuvre de rédemption universelle confiée par le Christ à son Église[154].

152 « L'Église d'aujourd'hui s'organise en *Communautés chrétiennes* pour rejoindre l'esprit des premiers chrétiens ; celui-ci était caractérisé par la fidélité communautaire à l'enseignement des apôtres, l'écoute communautaire de la Parole et la fraction communautaire du pain eucharistique. En fondant l'Église, le Christ n'a pas voulu créer un lieu de salut individuel, mais une Église, afin que chaque personne obtienne ce salut en communion avec d'autres. C'est pourquoi, dès le début, les chrétiens vivaient dans l'Église en *Communautés chrétiennes*. Toute Église locale qui s'organise en Communauté chrétienne quelque part dans le monde devient contemporaine de l'Église primitive. Par cette organisation l'Église d'aujourd'hui opère un retour aux sources de la foi chrétienne, elle rejoint l'esprit des premiers chrétiens et manifeste sa fidélité à la grande tradition apostolique » (*Ibid*., 18).

153 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 44.

154 Actes de la VIème Assemblée, 23.

Ediciones Universidad San Dámaso

En effet, le mode de vie des premiers chrétiens est basé sur l'union entre les croyants. Les premiers chrétiens avaient le sentiment de former ensemble une seule et même famille avec un fort sentiment d'appartenance au groupe ou à la communauté. Pour eux, le christianisme est un projet d'amour, de fraternité, de communion entre eux comme fils et filles d'un même Père et frères et sœurs de Jésus-Christ (cf. Ga 4, 4-7). Pour ces chrétiens, « la vie dans une communauté est (...) plus que le "vivre ensemble" au même endroit »[155] puisque, ce ne sont pas d'abord des biens matériels qui provoquaient leur regroupement, mais l'esprit ou l'idéal commun était exprimé dans leur foi en Jésus Christ[156]. Il suffit de se rappeler de la réponse de Jésus à ceux qui lui signalent que sa mère et ses frères voulaientnt le voir pour s'en rendre compte[157]. Pour Jésus, « La véritable fraternité, (...), passe par le rapport à Dieu (...) Elle suppose un consentement croyant à une autorité qui nous dépasse tous (puisqu'elle vient de Dieu) »[158]. Cette expérience de vie de foi de la première communauté rejoint les propos d'Henri Derroitte qui préconise que « l'éducation de la foi est seulement possible quand la communauté qui évangélise, l'Église, est une manifestation radieuse de la foi chrétienne et présente une manière de vivre qui attire »[159].

Cependant, constate Fidèle Mabundu, l'émergence des CEV « n'a pas transformé fondamentalement les hommes et les femmes de ce pays (RDC) au

155 P. - M. Buetubela Balembo, « La communauté des premiers chrétiens (Ac 2, 43-47) », in : L. Santedi Kinkupu (dir), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa* (Karthala, Paris 2010) 159.

156 *Ibid.*, 163.

157 « Comme Jésus était dans une maison, sa mère et ses frères arrivent. Restant au-dehors, ils le font demander. Beaucoup de gens étaient assis autour de lui ; et on lui dit : "ta mère et tes frères sont là dehors, qui te cherchent". Mais il leur répond : "qui est ma mère ? Qui sont mes frères ?» Et parcourant du regard ceux qui étaient assis en cercle autour de lui, il dit : " voici ma mère et mes frères. Celui qui fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère" » (Mc 3,31-35).

158 R. - P. Etienne Grieu, « Une fraternité qui soit Bonne Nouvelle », in : Fr. Moog – J. Molinario, *La catéchèse au service de la Nouvelle évangélisation*. Actes du VIème Colloque International de l'ISPC du 5 au 8 mars 2013 (Desclée, Paris 2013) 137-138.

159 Derroitte, *La catéchèse décloisonnée*, 27.

Ediciones Universidad San Dámaso

point d'engendrer une société nouvelle »[160] fondée sur la civilisation d'amour (cf. RM 51). Voilà pourquoi, un des enjeux majeurs des CEV est de *susciter un nouveau mode d'être Église*, de partage, d'entraide et de vie selon l'esprit évangélique. En effet, « Il ne s'agit pas de "reproduire" le mode de vie des premiers chrétiens, mais de s'en inspirer pour rendre nos Églises particulières plus vivantes et notre société plus humaine »[161].

Certes, on doit toujours prendre en considération le fait que la vie de la communauté chrétienne est toujours de type initiatique : lorsque la communauté se rassemble dans la diversité de ses membres, lorsqu'elle confesse et célèbre son Seigneur, lorsqu'elle développe en son sein des relations de fraternité, lorsqu'elle est solidaire avec les exclus, les sans voix, etc., elle fait pénétrer la présence du Christ et de son Esprit dans l'expérience quotidienne de la vie chrétienne. Pour le Pape Jean-Paul II, il faut « faire de l'Église la maison et l'école de la communion, tel est le grand défi qui se présente à nous (...) si nous voulons être fidèles au dessein de Dieu et répondre aussi aux attentes profondes du monde » (NMI 43).

Pour ce faire, les évènements qui ont eu lieu dans le pays après l'indépendance, ainsi que d'autres causes internes à l'Église n'avaient pas permis la réalisation immédiate du projet pastoral des petites communautés chrétiennes. Toutefois, l'idée de créer ces communautés était toujours présente dans l'esprit des Evêques congolais. C'est ainsi que la mise en œuvre effective des CEV interviendra dans les années 70 alors que l'Église vit un moment de tension avec le pouvoir politique en place.

Ediciones Universidad San Dámaso

160 F. Mabundu, « Théologie et pastorale des communautés ecclésiales vivantes de base. Élément pour une reconstruction sociale à partir d'en-bas », in : Santedi Kinkupu, *La théologie et l'avenir des sociétés,* 486.

161 Buetubela Balembo, « La communauté des premiers chrétiens (Ac 2, 43-47) », 167.

1.2. MISE EN ŒUVRE DES CEV

La mise en place de la nouvelle structure ecclésiale des CEV est le fruit d'un cheminement inauguré en RDC au lendemain de l'indépendance. Les « Communautés Chrétiennes Vivantes » de 1961 ne se réaliseront pas dans l'immédiat à cause des turbulences qui secouèrent le pays. Il faudra attendre les années soixante-dix pour que ce projet soit effectif[162]. Comme ce fut dans le cas de la VI[ème] Assemblée plénière de l'Episcopat qui donnait lieu aux petites communautés chrétiennes, de même la mise en œuvre réelle des CEV a été marquée par le climat politique qui a engendré l'affrontement entre l'État et l'Église.

1.2.1. AFFRONTEMENT ENTRE L'ETAT ET L'EGLISE CATHOLIQUE

L'après l'indépendance du Congo sera suivi par un climat d'insécurité ainsi que de la désorganisation des structures nationales et régionales. Plusieurs évènements secouent le pays et empêchent la réalisation immédiate du projet des communautés chrétiennes. Parmi les enjeux politiques, on retiendra surtout : les sécessions de certaines provinces notamment le Kasaï oriental et le Katanga ; des insurrections populaires dans le sud-ouest et dans l'est du pays, etc. Cependant, la reconquête du territoire national n'aboutira qu'en 1967[163]. C'est l'année aussi où les Evêques décident, lors de l'Assemblée plénière, surseoir au projet de 1961 parce qu'il n'était pas question de reléguer dans le passé les orientations de l'Assemblée Plénière de 1961, ni de tourner le dos aux directives de ladite Assemblée et en tracer des nouvelles[164].

Ediciones Universidad San Dámaso

162 Pour une vue panoramique de la formation des petites communautés dans l'ensemble des Églises africaines, nous renvoyons la lecture à l'écrit de l'auteur camerounais Jean Marc Ela (Cf. J. - M. Ela, « Les communautés de base dans les Églises africaines », in : J.-M. Ela - R. Luneau, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* [Karthala, Paris 1982] 161-167).

163 Cf. Actes de la VIIème Assemblée de l'Episcopat du Congo, 20. Voir aussi : Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 48.

164 Cf. *ibid*.

En effet, le pouvoir politique incarné par le président de la République Mobutu promut en 1970 le « recours à l'authenticité » qui consistait à sensibiliser les congolais afin de « retrouver les valeurs d'authenticité et c est dans tous les domaines »[165]. Ce recours à l'authenticité était justifié par le président de la République Mobutu en ces termes :

> la colonisation a provoqué une aliénation culturelle des congolais. Ceux-ci ont maintenant une « âme d'emprunt », une « conscience d'emprunt », ils sont dépendants des manières de penser et de vivre des étrangers et ont perdu leur identité africaine. Ils doivent retrouver leur culture et être fiers d'être africains[166].

A première vue, les Evêques saluent avec ferveur les recherches et le mouvement de recours aux valeurs originales qui caractérisent le peuple congolais[167] car, un tel projet ne pouvait que correspondre avec leur souci de voir l'Église s'africaniser. Cependant, la signification politique de l'authenticité[168], ne sera pas bien accueillie par l'Episcopat congolais puisque Mobutu s'attendait à la collaboration de tous et surtout de l'Église catholique pour la diffusion de son idéologie. Ce fut le début des affrontements entre ces deux institutions. Face à une telle situation, les Evêques se virent obligés de se démarquer de cette philosophie et de préciser en quoi consistaient cette recherche et la réalisation de l'authenticité. Pour eux,

165 Actes de la XIème Assemblée Plénière de l'Episcopat du Congo, 164.

166 Cf. Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. 1, 129.

167 Cf. Actes de la XIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, 164.

168 « L'idéologie (ou la philosophie) du recours à l'authenticité a pour but de réaliser le renforcement du pouvoir présidentiel, grâce à l'influence de plus en plus grande du parti sur les mentalités. Désaliénés de leur dépendance vis-à-vis des idéologies et cultures importées, les congolais peuvent enfin penser personnellement. C'est le M.P.R. qui leur fournit le cadre et les normes de cette nouvelle manière de penser, puisque toutes les autres institutions lui sont soumises » (Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, 130).

Ediciones Universidad San Dámaso

> L'Église et le christianisme transcendent toutes les formes de culture et de civilisation. Cela revient à dire que le christianisme intègre dans son message tout ce qu'il y a de valable dans chaque culture. Cette intégration et cette assimilation supposent une étude approfondie (...) d'une part de la culture en question et, d'autre part, du message chrétien dans ce qu'il a d'essentiel et d'accidentel[169].

Par ailleurs, l'autre point chaud qui marquera la tension entre l'État et l'Église a été la menace de la nationalisation qui pesait sur les institutions chrétiennes. Non seulement Mobutu prenait de mesures pour limiter l'influence de l'Église telle que la suppression de toutes les organisations confessionnelles de jeunesses, mais aussi la suppression des cours de religion[170] et des symboles religieux dans les écoles (en 1974), la nationalisation de toutes les écoles, etc.[171] Ces évènements rendirent plus nécessaire la création des communautés chrétiennes.

1.2.2. LA RÉAFFIRMATION DU PROJET PASTORAL DES CEV DE 1961

Comme nous le disions ci-haut, lors de la VII[ème] Assemblée plénière de 1967, les Evêques n'ont pas manqué de revenir sur le projet pastoral de 1961 insinuant la création des petites communautés chrétiennes. Toutefois, la mise en place de ces communautés exigeait au préalable une large réorganisation de toute la pastorale ; elle supposait un changement de mentalité de la part des chrétiens et du clergé. En plus, la nouvelle ecclésiologie sur laquelle se base

169 Actes de la XIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, 164-165.

170 A l'heure actuelle, il faut reconnaitre cependant que « la catéchèse scolaire dans notre pays laisse à désirer. En effet, le cours de religion, qui devrait représenter la caractéristique principale de l'école catholique, souffre d'une grosse altération et d'une criante négligence. Le milieu scolaire catholique ne semble plus nécessairement le lieu catéchétique propice pour la transmission du savoir religieux et des valeurs évangéliques » (Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur dans l'Église catholique en RDC,* 53).

171 Cf. Actes de la XIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, 36.

Ediciones Universidad San Dámaso

cette option n'était pas encore confirmée et répandue par le Concile Vatican II[172].

C'est lors de la XIème Assemblée plénière du 28 février au 5 mars 1972 que l'Episcopat congolais a réaffirmé sa volonté de lancer les « Communautés Chrétiennes Vivantes ». Pour ce fait, elles se présentent comme le premier objectif pastoral :

> pour atteindre pleinement son but. L'œuvre de l'évangélisation doit parvenir à susciter des communautés chrétiennes vivantes dont tous les membres sont pénétrés de l'amour du Christ et du prochain. La création, la formation et le développement de ces communautés chrétiennes nécessitent une multitude d'activités religieuses, éducatives et pastorales[173].

La nécessité de créer les petites communautés obligeait aux Evêques à déterminer le rôle des laïcs et l'importance de leur formation dans cette optique[174]. Cette tâche n'était pas si facile, car cette promotion et cette formation d'un vrai laïcat chrétien ne pouvait se réaliser que dans la mesure où un vrai dialogue s'instaurait entre le clergé et les laïcs[175]. Dès lors, la mission évangélisatrice de l'Église du Congo qui devrait se fonder sur les communautés chrétiennes vivantes ne pouvait plus s'en passer des laïcs. Ces derniers devraient prendre de plus en plus de responsabilités dans les tâches temporelles de l'Église. Se prononçant sur ce sujet en 1967, les Evêques déclarent ce qui suit :

> La situation de notre Église est pour nous un grave sujet de préoccupation. Le laïcat n'y occupe pas la place qui lui revient ; il n'exerce pas le rôle que la conjoncture présente exige impérieusement de lui. Beaucoup continuent à imaginer que l'Église soit l'affaire de quelques-uns.

172 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 47-48.

173 Actes de la XIème Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Zaïre, 151.

174 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 52.

175 Cf. Actes de la VIIème Assemblée, 22.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Étant trop cléricale, notre Église n'a presque jamais été ouverte aux authentiques vocations des laïcs que l'Esprit y fait émerger[176].

Par ailleurs, lors de l'Assemblée plénière de 1975 deux commissions épiscopales font des propositions qui visent à mieux structurer la vie sacramentelle et ministérielle dans les petites communautés. C'est le début d'une organisation plus concrète des services communautaires laïcs[177]. Parmi ces activités, il convient d'indiquer la catéchèse extra-scolaire comme lieu de mobilisation :

> Peu suivi d'effets dans l'immédiat, nous dit René Luneau, ce projet fut repris en 1971 lorsque l'Episcopat zaïrois dut s'opposer avec vigueur à la volonté du pouvoir en place de mettre la main sur l'ensemble des institutions ecclésiales. Dès lors se généralisa dans l'ensemble de l'Église du Zaïre une pastorale des « petites communautés chrétiennes » dont l'un des objectifs était d'assurer la catéchèse qui ne pouvait plus être donnée dans les écoles nationalisées[178].

C'est dans cette optique que les Evêques, au moment de la 11ème Assemblée, présentent « les œuvres de catéchèse, d'éducation de la jeunesse et d'animation de la vie chrétienne des adultes comme des instruments indispensables pour l'accomplissement de sa mission »[179] évangélisatrice dans la société congolaise où l'Église est amenée à se développer. L'organisation de la catéchèse dans ces communautés rend visible non seulement la transmission communautaire de la foi, mais aussi les sacrements d'initiation prennent une nouvelle signification et sont perçus cette fois-ci comme l'incorporation à une communauté fraternelle[180].

Ediciones Universidad San Dámaso

176 Actes de la VIIème Assemblée plénière, 33.

177 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 53.

178 Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, 93-94.

179 Actes de la XIème Assemblée, 149.

180 « Dans la mesure où l'organisation de la catéchèse dans les petites communautés ne représente pas seulement une décentralisation administrative en vue de soulager les paroisses, la dimension communautaire de la transmission de la foi devient plus perceptible. Non seulement la communauté

Pour ce faire, les tendances autoritaires et les vexations de l'État zaïrois contre l'Église à partir de l'année 1972 compteront parmi les mobiles de la création des petites communautés chrétiennes qui assumeront dorénavant beaucoup de tâches pastorales surtout dans le domaine de la catéchèse et du développement[181]. C'est donc dans un climat de profonde insécurité politique et sociale que l'option pour la création des petites communautés chrétiennes est réaffirmée avec un caractère d'urgence. Il faut bien noter que l'intention des Evêques n'est pas politique, mais il s'agit de permettre aux communautés chrétiennes de survivre au démantèlement inquiétant des institutions ecclésiales[182]. Dès lors, toute l'organisation pastorale devrait se basait sur les CEV. Ces communautés prendront plus tard l'appellation de Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV)[183].

Dans ce contexte d'affrontement, un des enjeux des CEV était aussi la catéchèse qui se voyait menacer par la suppression des institutions de l'Église. En situant la catéchèse au centre des CEV, l'Episcopat montre clairement son souci de vouloir poursuivre leur mission d'éduquer les membres dans la foi chrétienne sans pour autant se laisser abattre par les circonstances. En même temps, il devenait indispensable de convertir les CEV en des lieux de l'écoute de la

prépare ses catéchumènes au baptême -ou même à d'autres sacrements, dans certaines paroisses plus avancées-, mais le conseil de communauté propose aux pasteurs ceux qui peuvent y être baptisés. En outre, les sacrements de l'initiation chrétienne prennent une nouvelle signification. Alors que, dans le passé, l'admission au baptême, à la suite d'un contrôle des connaissances par le prêtre de passage, était souvent perçue comme une promotion (carte de baptême et prénom chrétien), aujourd'hui, ce sacrement peut être mieux compris comme celui de l'incorporation à une communauté fraternelle » (Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 65-66).

181 Cf. de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés de base », 219.

182 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 54.

183 C'est la terminologie adoptée officiellement par la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO) d'autant plus qu'il existe plusieurs appellations qui traduisent la même réalité. Selon les milieux, des zones linguistiques, des diocèses et des Conférences épiscopales. On parle de : Communauté Ecclésiale de Base (CEB) ; Communauté Chrétienne de Base (CCB) ; Communauté Ecclésiale Vivante de Base (CEVB) ; Petite Communauté Chrétienne de Base (PCCB), etc. (Cf. Ciam, 77 ; Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, note 83).

Ediciones Universidad San Dámaso

Parole de Dieu, de la prière, de la solidarité et du partage et par conséquent de l'inculturation du message chrétien. C'était pour l'Episcopat congolais une voie qui le permettait d'enraciner le message évangélique dans la vie concrète des gens.

Bien que les CEV soient considérées comme le lieu naturel de la catéchèse, mais dans le cadre de la nouvelle ecclésiologie de Vatican II, celle de l'Église comme mystère de communion (cf. LG 49, 50), les membres réunis dans les CEV essaient de vivre une communion fraternelle autour de la Parole de Dieu et d'en témoigner dans leur propre milieu[184].

1.2.3. L'APPORT DU CONCILE DE VATICAN II

La mise en œuvre des CEV trouvera sa justification et son appui dans l'ecclésiologie de communion du Concile Vatican II[185] qui définissait l'Église comme « Peuple de Dieu », « Mystère de communion », « Corps du Christ », où règnent l'unité et l'égalité dans la diversité des ministères et des dons de l'Esprit Saint[186]. Le Concile en se référant aux membres du Corps du Christ dans sa totalité voulait surtout valoriser la participation active et responsable de tous les membres du peuple de Dieu selon la diversité des ministères et des services suscités en son sein par l'Esprit Saint qui édifie le Corps du Christ[187]. Certes,

> Si l'Église est le nouveau Peuple de Dieu, le Corps du Christ, elle ne peut l'être qu'en se laissant animer par l'Esprit que le Christ lui a donné. Le don du Saint-Esprit à l'Église caractérise la Nouvelle Alliance.

Ediciones Universidad San Dámaso

184 Cf. Mabudu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, 36.

185 I. Ndongala Maduku, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa (1979-1988). Contribution à l'étude de l'image de l'Église-fraternité », in : M. Cheza - G. Van't Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui* (Karthala, Paris 2007) 184.

186 Cf. Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 265.

187 Cf. de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésialles de base », 218.

> Le temps de l'Église est le temps de l'Esprit sous l'effusion duquel elle naît, et sous l'influx permanent duquel elle vit[188].

Les images de l'Église comme *communion* ou *peuple de Dieu* soulignent clairement qu'il y a une certaine égalité au départ[189]. Ce qui nous unit c'est notre baptême par lequel nous participons à la vocation prophétique, sacerdotale et royale du Christ. Quant à l'image de l'Église comme Corps du Christ (CEC 787-795), elle fait ressortir la diversité et la complémentarité nécessaires pour le corps ecclésial (cf. 1 Co 12,12-27)[190].

Il convient donc de considérer comme l'un des grands mérites attribués au Concile Vatican II sa perception de la nature et mission de l'Église. Cette dernière est fondamentalement « mystère de communion » (cf. LG 49. 50). Il ne s'agit plus de cette société parfaite et hiérarchique mais du peuple de Dieu réuni autour de son chef le Christ dont

> la réalité première du Peuple de Dieu ne réside pas dans la diversité des responsabilités ou des fonctions, mais dans le « nous ecclésial » constitué par l'ensemble des baptisés, ce « nous » d'un ordre original « qui est créé par l'Esprit entre ceux qui sont unis au Christ et qui prient le Père »[191].

188 J. Rigal, *Ministères dans l'Eglise aujourd'hui et demain* (Desclée, Paris 1980) 154.

189 « Il n'y a donc qu'un Peuple de Dieu choisi par Lui : "Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême" (*Ep* 4, 5). Commune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans le Christ ; commune la grâce d'adoption filiale ; commune la vocation à la perfection ; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité indivisible. Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité qui viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe, car "il n'y a ni Juif ni Grec, il y a ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus" (*Ga* 3 ; 28 *grec* ; cf. *Col* 3, 11) » (LG 32).

190 « L'Église sainte, de par l'institution divine, est organisée et dirigée suivant une variété merveilleuse. "Car, de même qu'en un seul corps nous avons plusieurs membres et que tous les membres n'ont pas tous même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps dans le Christ, étant chacun pour sa part, membres les uns des autres" (*Rm* 12,4-5) » (LG 32).

191 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 155.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans cet ordre d'idées, la création des CEV en RDC n'avait qu'un seul objectif : inaugurer une dynamique ecclésiale centrée sur l'Église-communion. C'est grâce à cette dynamique que certains chrétiens ont pu réellement déployer leurs dons et se sont mis au service de l'Église à travers des nouveaux ministères. Ce qui entraina que les laïcs n'étaient plus les acteurs passifs, mais faisant partie prenante de la mission de l'Église.

1.2.3.1.La communion trinitaire, fondement de la communion ecclésiale

Le Magistère de l'Église universelle, dans les documents conciliaires, précise assez bien la nature de l'Église. Pour le Magistère, l'Église est née de l'amour du Père éternel ; elle est fondée dans le temps par le Christ Rédempteur et rassemblée dans l'Esprit-Saint (cf. GS 40b). Elle est de ce fait l'œuvre commune de la Trinité et tire son origine de la communion trinitaire (cf. AG 2). Elle vit par la Sainte Trinité (LG 9, 40, 48) et tend vers elle comme à son achèvement ultime (GS 18b ; LG 48). C'est dans cet ordre d'idée que Denis Dupont[192], reprenant les propos d'Henri de Lubac, souligne que : « l'Église est une mystérieuse extension de la Trinité dans le temps (...). Elle vient de la Trinité et elle est pleine de la Trinité ». Cette liaison à la Trinité a une conséquence logique dans la vie même de l'Église : rien dans l'Église ne peut se faire sans l'action commune du Père, du Fils et de l'Esprit.

Sachant que l'Église est l'œuvre de la Trinité, puisqu'attachée de manière organique au Père (LG 2), au Fils (LG 3) et à l'Esprit (LG 4), pour Jean Rigal, il faut comprendre que « la communion de l'Église n'est pas d'abord le résultat de l'activité humaine, mais plutôt qu'elle s'enracine dans la vie de Dieu qui est lui-même communion trinitaire »[193]. Le Pape Jean-Paul II le précise encore : « cette communion est le fruit et la manifestation de l'amour qui, jaillissant du cœur du Père éternel, se déverse en nous par l'Esprit que Jésus nous donne (cf. Rm 5,5),

192 D. Dupont Fauville, *L'Église Mère chez Henri de Lubac* (Parole et Silence, Paris 2009) 42.

193 Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (Cerf, Paris 1997) 202.

Ediciones Universidad San Dámaso

pour faire de nous tous un seul cœur et une seule âme (Ac 4,32) » (NMI 42). C'est pourquoi la constitution dogmatique *Lumen Gentium* considère l'unité des personnes divines au sein de la Trinité comme le principe fondamental de l'unité des fidèles au sein de l'Église : « l'Église universelle apparait comme un "peuple" qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » (LG 4).

Ce fondement théologique a été capital dans l'option des CEV par l'Episcopat congolais. Ce qu'il envisageait, par cette pastorale des CEV, c'était de favoriser l'émergence d'une « Église communion familiale »[194] et rendre visible l'expérience de communion ecclésiale à partir de la base, car il s'agit de la communion voulue par Dieu lui-même qui s'est révélé comme Trine.

La révélation de Dieu en trois personnes est déjà, en quelque sorte, une façon d'établir le style de relation et de communion. C'est pourquoi on n'oubliera pas que la communion est un don de Dieu et fruit de l'Esprit-Saint. N'est-il pas le Fils qui réunit les enfants dispersés ? (Jn 11,52). Donc, la communion qui s'établit avec Dieu et entre les hommes, par l'action de l'Esprit Saint, rend palpable l'Église du Christ. Dans ce sens, la mise en place des CEV reste, pour l'Église du Congo, « une réponse appropriée à l'exigence d'une ecclésiologie de communion, d'une Église-Famille »[195].

Par l'incarnation, le Fils de Dieu s'est fait un parmi les hommes, semblable à eux en tout, sauf le péché (cf. He 4,15). Ainsi, il est non seulement le Verbe éternel de Dieu, mais aussi l'Homme parfait (GS 22b) qui est venu habiter la terre des hommes et partager leurs vies humaines (GS 38a), afin de les faire participer à la vie divine. C'est donc par le Christ que l'homme accède à la vie trinitaire.

Du fait que l'Église a été fondée par le Christ, il va de soi qu'un lien de vie et d'amour entre le Christ et l'Église soit établi. C'est grâce à ce lien intime avec

194 CIAM, 79.

195 SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine* (Karthala, Paris 2005) 127.

Ediciones Universidad San Dámaso

le Christ que l'Église, selon le *Catéchisme de l'Église Catholique*, « n'est pas seulement rassemblée autour de Lui ; elle est unifiée en Lui, dans son corps » (nº 789).

L'Église est communion avec Jésus (cf. CEC 787-788). Grâce à cela, le *Catéchisme* précise qu'il y a une identification mystique entre le Christ, comme Tête et l'Église, et ses membres. Elle est une avec le Christ (CEC 795). C'est une des raisons pour que « l'Église ne se conçoit qu'unie au Christ ; cette union fait d'elle la porteuse de la vie divine »[196].

Jésus a confié sa mission à ses disciples : « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 17,18). Cette mission, qui est celle de l'Église même, ne peut se comprendre que dans son union au Christ auquel elle se rapporte entièrement et par laquelle elle tire son efficacité.

Il est donc bien évident que l'on ne puisse pas envisager la CEV, que ça soit dans son existence ou dans son action, séparément du Christ : « il n'y aura jamais d'autre origine pour la communauté ecclésiale que l'évènement d'une foi accueillie ensemble, puis partagée et vécue en communion »[197]. Comme le souligne le Pape Paul VI dans son allocution du 23 novembre 1966, en parlant de l'Église d'une façon générale : « pour comprendre l'Église, il faut la rapporter tout entière au Christ ; c'est Lui qui en est le Véritable Architecte, le véritable constructeur »[198].

1.2.3.2. La communion ecclésiale à partir des CEV

Rappelons que la communion entre les chrétiens dans l'Église découle de la communion avec laquelle tous les hommes sont conviés dans le Christ. L'unité à laquelle tous les chrétiens sont appelés n'est qu'une conséquence de leur union avec la Sainte Trinité. Ainsi donc, la réaffirmation de l'option pour

196 Dupont Fauville, 30.

197 Rigal, *Ministères dans l'église*, 180.

198 Cf. A. Choromanski, *L'Église comme communion. Vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, Suisse 2004 (Fribourg 2004) 299. Voir aussi : Paul VI, *Ecclesiam suam* 39.

Ediciones Universidad San Dámaso

les CEV dans les années 70 après la tenue du Concile Vatican II, est une preuve de la réceptivité de la nouvelle ecclésiologie de ce Concile par l'Episcopat congolais par rapport aux valeurs culturelles africaines. C'est dans cette optique qu'Augustin Ramazani écrit ceci : « l'adoption d'une nouvelle ecclésiologie qui contribue à déplacer le centre de gravité de la pyramide hiérarchique catholique un peu plus vers la base, et à insérer l'Église dans les lieux d'existence même de population »[199]. C'est pour cela que ces petites communautés représentent une option missionnaire privilégiée dans la réalisation d'une Église-communion plus fraternelle.

Dans cet ordre d'idées, la communion de l'ensemble du corps du Christ se trouve être un élément essentiel pour situer et comprendre le fondement de la pastorale des CEV, d'autant plus que la vie communautaire est l'incarnation et la manifestation de l'essence même du mystère de l'Église[200] et que, par leur baptême, les chrétiens confessent leur foi en la Sainte Trinité, c'est-à-dire, la foi en un seul Dieu, à la fois Trine (cf. CEC 266) et se voient incorporer à l'Église, Corps du Christ (LG 7.14.17) et peuple de Dieu (LG 9-17) et le font vivre dans la communion ecclésiales. C'est dans la personne de Jésus, et par l'action de l'Esprit-Saint, que Dieu est intervenu dans l'histoire humaine et s'est fait librement connaître. Il est « l'Image du Dieu invisible » (Col 1,15) car, dit-il, « qui me voit, voit mon Père » (Jn 14,9).

Certes, quand le baptisé et membre de la CEV accepte de se laisser prendre par l'Esprit Saint, il reconnait Dieu comme son Père dans le Fils et, par le fait même, il est conduit à reconnaitre les autres membres comme frères et sœurs. Se reconnaissant comme fils d'un seul Père, les chrétiens ne doivent pas vivre leur communion de façon apparente. Cette communion ne peut pas être une simple affirmation de principe dans les CEV mais, elle doit se traduire dans la réalité de la vie quotidienne :

199 Ramazani Bishwende, 155.

200 Cf. Jean - Paul II, *Novo Millennio Ineunte* 42.

Ediciones Universidad San Dámaso

> tous les croyants sont donc appelés à vivre une fraternité nouvelle à la suite de Jésus, le Fils unique, dont ils sont les frères et les cohéritiers au nom de leur filiation commune dans l'Esprit, qui en fait des fils adoptifs (Ga 4,17). C'est ainsi que se constitue le peuple nouveau, rassemblé pour une Alliance nouvelle, scellée dans la passion et la résurrection du Christ[201].

C'est par l'amour des uns pour les autres que l'on peut attester de la présence de Dieu dans la communauté et dans le monde : « c'est à ceci, a dit Jésus, que l'on reconnaitra que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jn 13,35).

Cela étant dit, l'ecclésiologie de communion lancée par Vatican II, se vit dans l'Église locale de la RDC à partir des CEV. C'est là que les hommes et les femmes essaient de vivre une communion fraternelle autour de la Parole de Dieu et d'en témoigner dans leur propre milieu[202]. Cette communion découle avant tout de la relation de leurs membres au Christ car, tous ceux qui partagent la même foi au Christ font partie de son corps et ils sont fils d'un même Père célestiel :

> Dans la tradition chrétienne, tous les êtres humains sont appelés à se recevoir comme des filles et fils adoptés par ce Dieu qui s'est révélé comme Père en son fils Jésus-Christ. Les chrétiens se considèrent explicitement issus de cette filiation adoptive : ils le confessent, le célèbrent et l'annoncent[203].

Cette communion qui doit exister entre les membres de la CEV se réalisera aussi dans la communion ecclésiale avec la paroisse et avec le diocèse et, à travers ce dernier, l'Église universelle. C'est pourquoi le prêtre, et en particulier

Ediciones Universidad San Dámaso

---

201 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. II, 802.

202 Cf. Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire* (Karthala, Paris 2003) 36.

203 D. Villepelet, *L'avenir de la catéchèse* (Les Éditions de l'Atelier, Paris 2003) 78.

le curé, dans le contexte de petites communautés chrétiennes, il est par vocation et par sa mission le garant de la communion des CEV.

1.2.4. L'OPTION POUR L'INCULTURATION DE LA FOI CHRÉTIENNE AU CONGO

Un autre facteur non négligeable qui a conduit les Evêques à réaffirmer leur option pour les CEV, c'était aussi l'option pour l'inculturation du message chrétien comme exigence même du message[204]. C'est pourquoi elle fait partie des enjeux de la pastorale des petites communautés en RDC et dans toute l'Afrique subsaharienne[205] d'autant plus qu'elle renvoie à la relation dynamique entre le message chrétien et la culture qui l'accueille. Elle est offerte comme une des options pastorales fondamentales en vue d'une évangélisation en profondeur. Depuis l'Assemblée plénière de 1961 les Évêques avaient déjà évoqué le manque d'enracinement de la foi chrétienne chez les congolais, puisque l'Église elle-même était « insuffisamment enracinée ». Et donc, pour transmettre efficacement l'Évangile, la seule voie à suivre était celle que le Christ avait empruntée, c'est-à-dire, l'Incarnation. En ce sens, l'inculturation devient une conséquence de l'Incarnation du Verbe[206].

1.2.4.1. Jésus-Christ : Principe et modèle de l'enracinement du message chrétien

La nécessité de l'inculturation du message chrétien dans la culture africaine a été posée par l'Episcopat congolais comme une exigence de la foi elle-même ; comme l'expression du désir positif de dire et de vivre la foi au Christ, l'évangile dans la vie des hommes avec leur sensibilité religieuse et

204 L'Incarnation du Message est une des options fondamentales de la Conférence Épiscopale du Zaïre (Congo) ; ou mieux encore : c'est l'option première qui sous-tend toutes les autres et leur sert de toile de fond car, le Congo ne sera pas chrétien tant qu'il n'aura pas "assimilé" le christianisme. Autrement dit, tant qu'il ne pourra pas penser et exprimer en langage africain son expérience du Christ (Cf. Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, 7).

205 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 69.

206 Cf. Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, 13.

Ediciones Universidad San Dámaso

culturelle propre, leurs rapports sociaux et leurs projets originaux propres[207]. C'est la raison pour laquelle l'inculturation du message est présentée comme la voie royale et la condition *sine qua non* de l'enracinement du christianisme au Congo. Évaluant l'état d'enracinement de l'Église, les Evêques constatent en 1961 que

> de très nombreux fidèles n'ont pas encore réalisé la synthèse vivante de leurs convictions religieuses et de leurs aspirations d'Africains. Les meilleurs s'en trouvent écartelés au plus intime d'eux-mêmes ; d'autres, en assez grand nombre, cèdent à l'attrait des traditions païennes, des sectes religieuses ou d'idéologies, tel le communisme. L'enracinement de l'Église est donc précaire et doit gagner en profondeur[208].

Ce qui revient à dire que malgré l'évangélisation qui a été faite jusque là, mais on se rend compte qu'elle n'était pas allée jusqu'aux profondeurs de la culture alors que, souligne René De Hae :

> L'Evangile est un ferment capable de produire des fruits originaux selon les temps et les lieux, et l'on ne devient pas chrétien par procuration mais par conversion et adhésion totale de toute personne à la personne du Christ et à son Evangile[209].

Cet enracinement trouve son fondement dans le mystère même de l'incarnation[210] du Fils de Dieu, Principe et modèle de l'inculturation :

---

207 Cf. DE HAES, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 217.

208 Actes de la VIème Assemblée plénière, 24.

209 DE HAES, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 217.

210 Ce fondement théologique de l'inculturation est mieux explicité par le Pape Jean-Paul II en ces termes : « Mais quand vint la plénitude du temps » (Ga 4, 4), le Verbe, deuxième Personne de la Sainte Trinité, Fils unique de Dieu, par l'Esprit Saint a pris chair de la Vierge Marie et s'est fait homme. C'est le sublime mystère de l'Incarnation du Verbe, qui a eu lieu dans l'histoire: dans des

Ediciones Universidad San Dámaso

> pour transmettre efficacement l'Évangile, la seule voie est celle que le Christ nous a tracée. « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes » (Ph 2,6-7)[211].

Autrement dit, pour donner la vie aux hommes, « le Fils de Dieu assume leur vie. Pour proclamer la Parole, il adopte leur langage. Pour leur communiquer l'Esprit, il s'incorpore à l'humanité, il se fait solidaire de la condition humaine »[212] excepté le péché (1 Jn 3,5). L'inculturation est donc la conséquence de l'incarnation du Verbe. En effet,

> il en est de l'inculturation du Message comme de l'Incarnation du Fils de Dieu : de même que l'humanité du Christ a été le conditionnement historique du Verbe de Dieu, ainsi la Parole de Dieu doit passer par le conditionnement historique du milieu humain[213].

C'est dans cette perspective d'enracinement du christianisme que les Evêques de la RDC pensent que notre pays ne sera pas vraiment chrétien tant qu'il n'aura pas assimilé le christianisme. En d'autres mots, tant qu'il ne pourra

---

circonstances de temps et de lieu bien définies, au milieu d'un peuple avec sa culture, peuple que Dieu avait élu et accompagné tout au long de l'histoire du salut, afin de montrer par lui ce qu'Il entendait faire pour tout le genre humain (...) Comme le "Verbe s'est fait chair et [qu'] il a habité parmi nous" (Jn 1,14), ainsi la Bonne Nouvelle, la Parole de Jésus Christ annoncée aux nations doit s'inscrire dans le milieu de vie de ceux qui l'écoutent. L'inculturation est précisément l'insertion du message évangélique dans les cultures. En effet, parce qu'elle a été intégrale et concrète, l'incarnation du Fils de Dieu a été aussi une incarnation dans une culture déterminée (...) C'est en considérant le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption que l'on doit opérer le discernement des valeurs et des anti-valeurs des cultures. Comme le Verbe de Dieu est devenu en tout semblable à nous, sauf dans le péché, ainsi l'inculturation de la Bonne Nouvelle intègre toutes les valeurs humaines authentiques en les purifiant du péché et en leur rendant la plénitude de leur sens » (EA 60).

211 Actes de la VIème Assemblée, 27.

212 *Ibid*.

213 Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, 13.

Ediciones Universidad San Dámaso

pas penser et exprimer en langage africain son expérience du Christ. Aussi l'Episcopat invite-t-il à un grand esprit de créativité et d'inventivité[214].

1.2.4.2. Fondement pastoral de l'inculturation

Outre ce fondement théologique, l'inculturation contient aussi un fondement pastoral dans la mesure où elle doit répondre aux exigences d'ordre pastoral qui viennent appuyer la nécessité de l'enracinement du message chrétien d'autant plus que, constate Mgr Monsengwo, « le chrétien africain continue de se mouvoir dans un système religieux hybride sinon syncrétique, dans lequel la nouveauté chrétienne n'a pas de prise et ressemble à un vêtement dont on se débarrasse à la moindre gêne »[215].

C'est pourquoi l'inculturation du message évangélique devrait être réalisée dans la fidélité à l'enseignement de l'Église parce qu'elle contribue à l'enracinement effectif de la foi dans un peuple et lui permettant d'accueillir la personne de Jésus-Christ dans toutes les dimensions de son existence[216]. De ce point de vue, l'inculturation cesse d'être seulement une question de liturgie et de théologie, mais aussi elle est une exigence de sainteté qui transforme la société dans laquelle l'Evangile est annoncé[217]. C'est dans cette perspective que l'inculturation renferme une double dimension : d'une part, il s'agit d'« une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme » et, d'autre part, « l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures »[218]. Compte tenu de cette double dimension, l'inculturation s'avère être une priorité et une urgence dans la vie des Églises particulières pour un enracinement réel de l'Évangile permettant aux chrétiens de cheminer

214 Cf. Conference Episcopale du Zaïre, *La Conférence épiscopale du Zaïre à la 3ème Assemblée du Synode des Évêques* (Ed. Secrétariat général de l'Épiscopat, Kinshasa 1977) 15.

215 Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, 19. Lire également : Luneau (éd), *Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992. Documents pour le synode africain* (Centurion, Paris 1992) 145-150.

216 Cf. Benoit XVI, « Discours aux Évêques du Togo » : *DC* 2390 (18 novembre 2007) 1007.

217 Cf. Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 12.

218 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 67 ; EA 59.

Ediciones Universidad San Dámaso

vers la maturité de la foi. C'est d'ailleurs un des objectifs pour lequel l'Episcopat congolais avait opté pour les CEV. A ce propos, Fidèle Mabundu écrit :

> Quand l'épiscopat de notre pays a opté pour les communautés ecclésiales vivantes, ce n'était pas seulement pour adopter une structure plus simple que la paroisse. Le principal objectif était de trouver un mode d'être Église qui permettrait aux baptisés, jeunes et adultes, de vivre pleinement les valeurs chrétiennes dans un lieu qui puisse les aider à progresser vers leur maturité[219].

Pour conduire les fidèles à la maturité de la foi, les Évêques reconnaissent que les efforts[220] ont été fournis au Congo pour parvenir à l'enracinement du message chrétien dans les diverses cultures et à l'intégration dans le christianisme des valeurs culturelles authentiques éclairées par la lumière de l'Évangile[221]. En somme,

> par leurs positions, les assemblées plénières de l'Episcopat zaïrois ont mis en place dans la dynamique de l'histoire de la jeune République du Zaïre un projet pastoral attentif aux besoins vitaux du peuple de Dieu et basé sur les réalités concrètes propres au Zaïre. Les C.E.B. y occupent une place centrale et sont considérées par les Evêques comme le lieu privilégié de l'inculturation du message chrétien et de la responsabilité maximale des laïcs au service de la venue du royaume de Dieu[222].

Ediciones Universidad San Dámaso

219 Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, 39.

220 Parmi ces efforts, il faut mentionner les recherches philosophiques, théologiques, anthropologiques et sociologiques menées dans les différentes institutions d'enseignement supérieur et universitaire du pays telles que : les Facultés Catholiques de Kinshasa (FCK), et dans le Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) (Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 67).

221 Cf. *ibid*.

222 de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 222.

Ce service pour la venue du Royaume de Dieu ne sera bien compris que si dans le sein de ces communautés une catéchèse y joue le rôle d'éducation de la foi conduisant à la rencontre avec le Christ.

1.2.4.3. La catéchèse : facteur principal de l'inculturation du message chrétien

Puisque le message chrétien doit s'enraciner dans les différentes cultures, les assumer et les transformer, cela revient à dire que cet effort d'inculturation ne peut être possible que dans la mesure où la catéchèse y est perçue comme un facteur principal :

> On ne peut imaginer une évangélisation en profondeur sans une catéchèse qui la véhicule et qui la sous-tende, d'abord parce que la catéchèse est moment et étape de l'évangélisation, et surtout parce qu'elle est éducation appropriée de la foi des personnes et des communautés en vue de leur maturité chrétienne et de leur attachement à la personne du Christ[223].

Déjà le Pape Jean-Paul II en employant le mot inculturation, dans son Allocution à la Commission biblique, associait ce terme à la notion d'incarnation. Il affirmait :

> Le terme « acculturation » ou « inculturation » a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation. Nous le savons, « le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous » (Jn 1,14) ; ainsi en voyant Jésus-Christ, « le fils du charpentier » (Mt 13,55), on peut contempler la gloire même de Dieu (cf. Jn 1,14)[224].

223 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 19.

224 Jean - Paul II, Allocution à la Commission biblique pontificale : « L'insertion culturelle de la Révélation » : *DC* 776 (1979) 455 ; *Id.*, CT 53.

Ediciones Universidad San Dámaso

S'agissant de l'incarnation du message, ce sera par la catéchèse que la foi chrétienne s'incarnera dans les cultures puisqu'elle est « l'écho de la Parole de Dieu »[225] et dans la mesure où la catéchèse « fait s'épanouir et, en même temps, elle éclaire du dedans les modes de vie de ceux à qui elle s'adresse »[226]. Ces propos sont affirmés par les Evêques lors de la tenue du synode en 1977 : « c'est donc par la catéchèse que la foi chrétienne doit s'incarner dans les cultures. Et une véritable incarnation de la foi par la catéchèse implique en même temps un "donner" et "un recevoir" »[227].

En ce sens, la catéchèse a la charge de transmettre le message évangélique dans son intégrité et sa pureté, parce que Jésus, source d'inculturation, n'avait jamais falsifié le message : il a annoncé l'Évangile intégralement, car tout ce qu'il avait entendu de son Père c'est ce qu'il a fait connaître aux disciples (cf. Jn 15,15) (cf. DGC 111)[228].

En somme, pour que la catéchèse arrive à proposer aux différentes cultures la connaissance du mystère caché et les aider à faire surgir de leur propre tradition vivante des expressions originales de vie, de célébration et de pensée chrétiennes, elle devra donc chercher à connaître ces cultures et leurs composantes essentielles ; elle en apprendra les expressions les plus significatives ; elle en respectera les valeurs et richesses propres. (cf. CT 53).

Ainsi donc, insiste le Pape Jean-Paul II, le succès des Églises locales à incarner l'Évangile de Jésus dans le riche terroir de nos cultures africaines dépendra de la mesure selon laquelle nos travaux d'évangélisation et de catéchèse seront solidement enracinés dans le patrimoine théologique de l'Église universelle[229].

Ediciones Universidad San Dámaso

225 Cf. J. C. Carvajal Blanco, «La catequesis, eco de la Palabra de Dios»: *TyC* 110 (2009) 77-126.

226 Le Synode des Evêques, *Message au Peuple de Dieu* (1977) : *DC* 1731 (décembre 1977) 1018.

227 *Ibid*.

228 Lire également la conclusion partielle de la 3ème partie à propos de l'intégrité du message comme une des conditions pour permettre la rencontre avec le Christ.

229 Jean - Paul II, Discours pour l'inauguration de l'Institut Catholique d'Afrique orientale à Nairobi : *DC* 82 (1985) 936.

1.2.4.4.Le rôle des CEV

Les petites communautés chrétiennes ou CEV ont un rôle actif non négligeable à jouer dans le processus d'inculturation. Pour que ces communautés parviennent à jouer un rôle constructif dans ce processus, elles devront tout d'abord, être non trop grandes ni trop petites[230]:

> Pas trop grandes, afin de favoriser la connaissance mutuelle des membres, l'esprit de partage et la prise en charge de chacun par la communauté ; pas trop petites pour que chaque communauté soit à même de trouver en son sein tous les ministères nécessaires à sa vie chrétienne[231].

Ensuite, ces communautés doivent être comprises comme cellules de base capables de prendre initiatives. C'est par sa créativité qu'elles pourront répondre aux besoins de leur milieu de vie. Il va sans nul doute qu'avec l'émergence des CEV,

> le centre de gravité de la vie ecclésiale s'est déplacé de la paroisse vers ces communautés, pour un grand nombre de chrétiens, c'est là que sont désormais posés les actes religieux et assurés la plupart des services communautaires[232].

C'est exactement à travers les diverses activités ou services que les CEV peuvent représenter le lieu pour l'inculturation. Parmi ces activités, il faut citer : le partage de la Parole et de la prière spontanée, prise en charge du milieu, entraide fraternelle, engagement pour la justice et le développement[233].

Ediciones Universidad San Dámaso

230 Cf. Ci-dessous les caractéristiques de la CEV.

231 Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre*, 24.

232 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 885.

233 Cf. *Id*., « Théologie et méthodes missionnaires actuelles : les petites communautés chrétiennes (ou communautés de base) » : *Au cœur de l'Afrique* 4/LIX (octobre-décembre 1991) 482-483.

Enfin, compte tenu du fait que les CEV ne peuvent pas relever à elles seules le défi de l'inculturation[234], il devient nécessaire de former les responsables de ces communautés afin qu'ils soient « capables de discerner ce qui est fidèle à l'Évangile et à leur culture »[235]. Autrement dit, il faut qu'ils « soient formés non à reproduire des modèles préétablis en réponse à chaque cas, mais à discerner dans les pratiques de la communauté ce qui favorise une authentique inculturation »[236].

En plus, si l'Église veut être réellement présente aux grands problèmes de la vie des fidèles, « il lui faut fournir aux communautés des critères qui leur permettent d'élaborer des solutions évangéliques et africaines à leurs difficultés quotidiennes »[237].

1.3. L'ANALYSE SOCIOLOGIQUE DES CEV

Le Magistère de l'Église définit les petites communautés chrétiennes comme étant de

> groupes de chrétiens qui naissent du besoin de vivre plus intensément encore la vie de l'Église ; ou du désir et de la recherche d'une dimension plus humaine, que des communautés ecclésiales plus grandes peuvent facilement offrir (DGC 263 ; EN 58c).

Par la recherche d'une dimension plus humaine, les CEV se sont converties en une expression de recherche de plus de chaleur dans les relations entre les frères et sœurs qui partagent la même foi dans le Seigneur ressuscité. C'est pourquoi on la considère avant tout comme une communauté à *taille humaine*

234 Leur action s'inscrit dans les objectifs pastoraux inscrits dans la pastorale d'ensemble du diocèse.

235 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 885.

236 *Ibid*.

237 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

dont les caractéristiques peuvent être regroupées en trois : des groupes restreints, homogènes et intégrés dans leur milieu de vie[238].

1.3.1. LA STRUCTURE DE LA CEV

Avant d'approfondir les caractéristiques, disons d'abord un mot sur la structure même des CEV. En effet, le découpage des CEV se fait, dans la plupart de cas, sur la base territoriale[239] ou géographique. Généralement, on se convient à ce que tel quartier de la ville corresponde à une telle communauté ou, tel village avec telle autre communauté. S'il est grand, au bon jugement des responsables, un village peut tenir autant que possible des CEV. Mais on évite toujours un découpage à base ethnique. Les responsables sont élus par les membres de la communauté.

Habituellement, la CEV présente la structure[240] suivante :

1º) Une équipe (noyau) de quelques personnes (hommes et femmes adultes, jeunes) garantit la coordination et l'animation de la vie de la CEV en communion avec l'équipe pastorale de la paroisse et l'Évêque[241]. Le responsable de l'équipe et de la communauté en même temps joue un rôle important dans la communauté[242];

238 Cf. Lefebvre, 42-44.

239 En 1961, les Evêques considéraient la territorialité comme le facteur moins exclusif, qui permet de réaliser une « catholicité d'inclusion, l'union dans la diversité » (Cf. Actes de la VIème Assemblée, 167 ; voir aussi, Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 267).

240 Cf. Bureau Diocesain de Catechese, « Un modèle idéal de paroisse » : *Documents* pour la pastorale 66 (Bureau diocésain de catéchèse, Lubumbashi 2008) 20.

241 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 16.

242 Outre son rôle de veiller à l'authenticité de la communauté qui lui est confiée, c'est-à-dire veiller à ce qu'elle soit une véritable communauté de croyants et d'amener la communauté à accomplir en vérité sa triple mission prophétique, sacerdotale et royale, le responsable devra tenir au préalable certaines attitudes lui permettant de regrouper ses frères autour de la Personne vivante de Jésus-Christ. De par sa fonction, il a la responsabilité de susciter et de faire vivre comme communauté de croyants ceux qui, avec lui, se réunissent autour du Seigneur Jésus. C'est entre autres, l'attitude de foi ; d'humilité ; de droiture ; de constance et de persévérance ; d'ouverture et de bienveillance ; de collaboration ; de confiance ; de responsabilité, etc. (Cf. de Schrevel, 13-29).

Ediciones Universidad San Dámaso

2º) cette équipe est secondée par les animateurs de tous les services institués selon les besoins ressentis par la communauté. Et l'ensemble de ces responsables forme le « comité » de la CEV auquel on donne le nom significatif ;

3º) toutes les responsabilités sont exercées par mandat de la communauté et avec l'accord de l'équipe de coordination paroissiale pour une durée déterminée par le conseil paroissial qui peut être renouvelable.

Cela étant dit, revenons à présent sur les caractéristiques proprement dites de la CEV.

1.3.2. LES CARACTÉRISTIQUES DE LA CEV

Du point de vue sociologique, nous dit Jean Rigal, le mot « communauté » désigne « des petits groupes, dits primaires, à relations "courtes", où les personnes entrent en relation directe les unes avec les autres et sont capables d'une certaine action collective »[243]. Dans cette définition, l'insistance est mise sur « un certain type de relations humaines, qui suppose un nombre restreint de personnes, une connaissance mutuelle et une réelle réciprocité affective »[244]. Cette notation sociologique est importante pour comprendre qu'une petite communauté chrétienne se caractérise par sa taille humaine. Il s'agit d'un groupe qui est à la fois : intégré dans le milieu, homogène ou mieux encore, d'un groupe de personnes partageant le même milieu de vie et restreint. Commençons avec la dernière caractéristique.

1.3.2.1. La CEV, c'est d'abord un groupe restreint

La taille d'une communauté varie d'un lieu à l'autre. Quand on parle d'un nombre restreint, il n'est pas toujours facile d'en déterminer le nombre précis. Toutefois, l'essentiel est que « soit facilitée la connaissance mutuelle, qu'il y ait possibilité de partage et d'échange, que chacun se sente chez soi et

243 Rigal, *Ministères dans l'Église aujourd'hui et demain*, 177.

244 *Ibid*., 178.

Ediciones Universidad San Dámaso

participe à la vie du groupe »[245]. Il est donc nécessaire que le nombre soit compatible avec l'existence de relations interpersonnelles. A ce propos, les Evêques congolais précisent :

> Les CEV doivent être des groupes restreints et bien intégrés, où les relations interpersonnelles sont cordiales et spontanées, où on fait l'expérience d'être partie prenante d'une Église Famille de Dieu réunie par la foi, au-delà de toutes les différences[246].

1.3.2.2. La CEV, c'est un groupe de personnes partageant le même milieu de vie

L'homogénéité d'une communauté ou de n'importe quel groupe social joue un rôle important dans les relations spontanées des membres entre eux.

L'homogénéité de la CEV est déterminée par le principe de territorialité qui permet de regrouper les chrétiens dans une communauté chrétienne sans aucune discrimination. En ce sens, la CEV sera entendue comme étant un

> groupe de chrétiens ouvert à tous les fidèles d'un même lieu ou milieu, organisé en vue de permettre le partage de la vie quotidienne, de l'Évangile, de la prière, de l'apostolat, et dont l'existence est reconnue par la hiérarchie[247].

C'est pour cela qu'on veillera toujours à ce que la CEV soit constituée sur des bases naturelles regroupant des membres qui partagent déjà le même territoire et/ou le même milieu de vie.

Ediciones Universidad San Dámaso

245 Lefebvre, 44.

246 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 138.

247 de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés de base », 221 ; lire aussi : Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire*, 35 ; Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 69.

1.3.2.3. La CEV, c'est un groupe intégré dans le milieu

La CEV se caractérise en plus, par son insertion directe dans les réalités de son milieu, d'autant plus que, l'un des objectifs n'est autre que l'approfondissement de la foi chrétienne par son enracinement dans la culture locale et la vie quotidienne.

De ce point de vue, Pierre Lefebvre définit la CEV comme « le lieu où l'Église se rend présent localement en touchant la vie entière de ses membres »[248]. En réalité, si l'Église veut être le signe et l'instrument de salut, elle doit aller là où les gens mènent leur vie en vue de rendre visible le Royaume de Dieu.

La conséquence directe de l'existence d'un groupe restreint et inséré dans le milieu de vie, est l'émergence de relations interpersonnelles cordiales, fortes et spontanées qui naissent entre les membres, relations fondées sur la foi partagée ensemble[249].

Cela revient à dire que dans les petites communautés « l'on est formé à vivre concrètement et authentiquement l'expérience de la fraternité »[250] comme exigence d'une vie évangélique authentique. C'est dans cette perspective que le Pape Jean-Paul II affirmait également que « dans ces groupes, le chrétien fait une expérience communautaire, par laquelle il se sent partie prenante et encouragée à apporter sa collaboration à l'engagement de tous » (RM 51b).

CONCLUSION PARTIELLE

L'émergence des CEV constitue sans aucun doute un tournant décisif et capital dans l'histoire de l'Église locale de la RDC et dans la façon d'être et de vivre concrètement le mystère de l'Église du Christ. L'un de leurs objectifs visés, c'était aussi faire participer activement tous les membres à la mission

248 Lefebvre, 46.

249 Nous reviendrons sur ce point quand nous parlerons de l'importance des relations interpersonnelles en catéchèse dans la troisième partie.

250 Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, 98.

Ediciones Universidad San Dámaso

évangélisatrice de l'Église. Pour cela, la CEV doit toujours mobiliser les chrétiens à cette responsabilité commune en vue de l'inculturation du message chrétien dans leur vie quotidienne.

L'analyse de la création des CEV, sa mise en œuvre et l'étude sociologique de ces communautés chrétiennes, nous conduit à rappeler la place centrale que doit, dès lors, occuper les CEV dans la vie de l'Église locale de la RDC. Ce sont elles qui rendent possible la renaissance de notre Église à partir de la base et la pratique catéchétique en vue de l'inculturation du message chrétien.

En outre, ce bref parcours historique avait aussi l'objectif de relever l'importance que la hiérarchie ecclésiastique congolaise accorde à l'option de ces petites communautés à taille humaine comme lieu et condition fondamentale du surgissement d'une vie chrétienne authentique, inculturée et pourquoi pas d'une évangélisation en profondeur. Pour l'Episcopat congolais, l'inculturation n'est autre chose qu'une exigence de la foi en tant qu'expression du désir positif de dire et de vivre la foi au Christ, l'Evangile dans la vie des hommes avec leur sensibilité religieuse et culturelle propre, leurs rapports sociaux et leurs projets originaux selon les temps et les lieux[251] en vue de mener une vie chrétienne en véritable témoins de l'amour du Christ. C'est pour cette raison que les CEV ne sont pas pour l'Église de la RD Congo, ni une réaction ni une révolution de la « base » contre le « sommet », mais bien plus le mouvement de l'évangélisation qui poursuit son élan de pénétration jusqu'à rejoindre le destinataire africain dans son milieu de vie[252].

Tous ces éléments que nous venons d'évoquer ont contribué à la renaissance de notre Église locale à partir de la base. C'est le thème que nous allons aborder maintenant dans le deuxième chapitre.

Ediciones Universidad San Dámaso

251 Cf. DE HAES, « Analyse des documents de l'Église du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 217.

252 Cf. LONDI BOKA DI MPASI, *Théologie africaine: inculturation de la théologie,* 112.

Ediciones Universidad San Dámaso

2. LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES ET LA RENAISSANCE DE L'EGLISE LOCALE DE LA RD CONGO À PARTIR DE LA BASE

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans une Église qui était jusque-là pyramidale[253], la pastorale a été marquée par une ecclésiologie déficiente réduisant l'Église à la hiérarchie et au clergé faisant des laïcs des membres inférieurs[254]. Les fidèles laïcs en question avaient le sentiment très vif que tout a été réalisé sans eux. Ils ne se sentaient pas vraiment intéressés, engagés à fond dans cette œuvre de l'Église. Ils reprochaient aux prêtres un cléricalisme qui faisait de l'apostolat une « chasse réservée » sous prétexte que les laïcs étaient incompétents[255]. Ils se plaignaient aussi du fait qu'on ne tenait pas compte de leurs initiatives, comme si leur devoir était seulement d'obéir[256]. Nous l'avions déjà souligné.

Face à cette Eglise cléricale dans laquelle on avait tendance à présenter l'Église comme une « société parfaite », avec un fort accent ecclésiocentrique

253 « Dans ce modèle, l'Église est divisée en deux sections différentes et inégales : la hiérarchie et le peuple, les pasteurs et le troupeau, le "clergé" et le laïcs, l'Église enseignante et l'Église enseignée. La hiérarchie en est l'élément actif et responsable alors que le peuple est essentiellement réceptif et passif » (E. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse* [Novalis/Lumen Vitae, Bruxelles 2006] 192).

254 Cf. Ela, « Les communautés de base dans les Églises africaines », in : Ela - Luneau, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Karthala, Paris 1982) 165.

255 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 39.

256 Cf. *ibid.*, 41.

et en accordant une place prépondérante aux aspects juridiques et institutionnels[257], l'option pour les CEV apparaissait comme « la naissance d'une Église nouvelle » dans laquelle le laïc ne devrait plus se sentir marginalisé tout en accordant l'attention aux charismes et aux ministères du laïcat. C'est pourquoi il s'avérait nécessaire fonder la nouvelle pastorale sur les grands apports ecclésiologiques de Vatican II[258]. En se centrant sur le thème du « peuple de Dieu » et en le traitant avant le ministère de la hiérarchie (LG chap. 2), le Concile a souligné l'égalité fondamentale et la fraternité de tous les membres de l'Église « quant à l'activité et à la dignité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ » (LG 32).

Cette vision du concile Vatican II sur l'Église suppose engager tous les baptisés à la mission de l'Église et en communion avec elle. Cette mission de l'Église qui découle du dessein même de Dieu consiste à « engendrer les hommes à la vie divine par la prédication de la foi, leur donner le Corps du Christ dans l'Eucharistie, leur apprendre à conformer leur vie personnelle et sociale aux exigences de l'Évangile »[259].

Afin d'engendrer ses membres à la nouvelle vie, la CEV est appelée à vivre toute l'Église à la base, l'Église selon toutes les dimensions de sa mission, car elle est la cellule de base du corps ecclésial ou sa première manifestation[260]. C'est donc en fonction de la mission de l'Église vue dans toute son ampleur qu'il faut concevoir les CEV. En effet, la CEV[261] : c'est une communauté qui lit les signes des temps et se laisse interpeler par le monde qui l'entoure ; une communauté qui agit sur le milieu ; une communauté qui célèbre sa foi ; une communauté où naissent des services et des ministères.

257 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 192.

258 « L'innovation ecclésiologique du concile Vatican II peut être résumée par les catégories de la *koinonia* (communion) et de la *diakonia* (service du monde), dans une perspective missionnaire et œcuménique » (Cf. L. Gallo, *La Iglesia de Jesús. Hombres y mujeres para la vida del mundo* (CCS, Madrid 1996) 33-52; Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 193).

259 Actes de la VIème Assemblée, 22.

260 Cf. Lefebvre, 45.

261 Cf. *ibid.*, 46-50.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans ce chapitre, il sera question d'analyser ces différentes caractéristiques de la CEV. En plus, nous aborderons la paroisse comme le lieu de la communion des petites communautés ecclésiales.

2.1. LA CEV, UNE COMMUNAUTÉ DE FOI

Lors de son entretien avec les Evêques de France à Lourdes en 2005, l'actuel cardinal de Kinshasa Mgr. Laurent Monsengwo affirmait que dans la pastorale d'ensemble des CEV, les chrétiens ne sont pas de personnes anonymes, des indifférents entre eux, mais des fidèles qui se sentent accueillis et responsables des uns et des autres. Par ailleurs, c'est à travers la prière communautaire, la célébration de la Parole de Dieu, ainsi que des sacrements en particulier l'Eucharistie que la CEV se constitue en une communauté de foi, capable de la célébrer, de la vivre et de l'enseigner à ses membres[262]. Dans cette ligne, la CEV ne saurait désigner simplement une rencontre des chrétiens comme s'il s'agissait d'un rassemblement quelconque des citoyens dans un quartier du centre urbain ou d'un village. Il est bien question d'une communauté de disciples de Jésus-Christ dont « l'Évènement de Jésus-Christ, reconnu dans la foi, qui exprime, en ultime instance, qu'ils soient ensemble »[263].

2.1.1. LA CEV, COMMUNAUTÉ RÉUNIE AU NOM DE LA FOI EN JÉSUS-CHRIST

Bien que l'initiative de créer les CEV venait de la hiérarchie ecclésiastique en RDC dans le but de dépasser la pastorale qui se centrait sur l'administration des sacrements et la promotion de simple observances religieuses, les Evêques sont bien conscients que c'est d'abord au nom de la foi en Jésus-Christ que les chrétiens se réunissent. La foi est à la fois le lien qui unit les membres de la communauté ecclésiale et le fondement sur lequel elle se construit. C'est cette

262 Cf. Monsengwo Pasinya, « La Parole de Dieu n'est pas enchainée » (2 Tm 2, 9), 2.2.

263 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 178.

Ediciones Universidad San Dámaso

foi qui est à la source de toute convocation ecclésiale. Dans cet ordre d'idées, Bernard Ugeux écrit ce qui suit :

> A l'origine d'une communauté chrétienne, il y a une rencontre de foi entre des individus et la personne de Jésus-Christ, soit directement, pour les premiers disciples, soit à travers la rencontre avec une communauté chrétienne ou avec la Parole de Dieu, pour les autres. Le fondement de toute communauté chrétienne est donc la foi en la personne de Jésus-Christ ressuscité, qui débouche sur une décision de se convertir et de le suivre[264].

Il ne s'agit pas d'une rencontre des amis ou des membres d'une association quelconque, mais celle des disciples du Christ qui, comme ce fut pour les premiers chrétiens, à travers l'écoute de la Parole de Dieu, la prière et l'Eucharistie (cf. Ac 2,42-47 ; 4,32-35) veulent œuvrer pour la croissance du peuple de Dieu et pour la transformation de leur milieu[265]. A ce propos, Buetubela précise : « ce ne sont pas d'abord des biens matériels qui provoquaient le regroupement des premiers chrétiens, mais l'esprit ou l'idéal commun était exprimé dans leur foi en Jésus-Christ »[266]. En effet, nous dit Rigal,

> La communauté qui naît après Pâques et Pentecôte se réunit au nom de Jésus ressuscité. La Parole de Dieu, annoncée par les apôtres, et la foi qu'elle provoque, demeurent à l'origine des premières communautés chrétiennes et en constituent le premier fondement[267].

Ediciones Universidad San Dámaso

264 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 802.

265 « Les premières communautés chrétiennes post-pascales ne consistent donc pas dans des groupes de croyants qui se sont choisis entre eux mais dans des communautés formées de personnes qui, après avoir reçu l'Esprit-Saint à la Pentecôte ou à la suite de la prédication des Apôtres, décident de se réunir en frères au nom de Jésus-Christ » (*Ibid*.).

266 Buetubela Balembo, « La communauté des premiers chrétiens (Ac 2,43-47) », 163.

267 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 180.

La foi est donc un trait caractéristique du comportement des disciples du Christ dans une communauté. Avec raison Bernard Ugeux la qualifie d'un *élément ontologique* qui unit les chrétiens dans la communauté. Selon cet auteur :

> Dans un sens général, « une communauté existe grâce à un lien ontologique qui unit ses membres » ; ce lien « ontologique » est la foi dans le cas d'une communauté chrétienne, et l'espèce humaine dans le cas d'une communauté humaine[268].

Ainsi donc, « il n'y aura jamais d'autre origine pour la communauté ecclésiale que l'évènement d'une foi accueillie ensemble, puis partagée et vécue en communion »[269].

Certes, la foi des premiers chrétiens c'est la seule raison qui justifie leur solidarité. En effet, comme le fait voir Buetubela, la mise en commun de leurs biens matériels est une concrétisation de la foi commune et du salut commun : les premiers chrétiens n'avaient qu'une « âme et un cœur » (Ac 4,32). De ce fait, la mise en commun des biens ne précède pas l'union des cœurs[270]. Ce n'est donc pas, ni l'amitié ni la pitié qui commandent les gestes de solidarité entre chrétiens mais, bien plus l'adhésion commune à la personne du Christ qui a fait de nous une « communion »[271]. En d'autres termes, croire en Jésus conduit à entrer dans une communauté de croyants. Comme en souligne l'évangéliste Saint Jean, le Christ est venu « pour rassembler les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52 ; 17,21-23).

Pour ce faire, le choix de vivre en communauté au nom de la foi n'est pas un fait du hasard. Dès ses origines, on constate la dimension communautaire de l'Église inscrite dans le plan même de Dieu et cela, dès le commencement des temps :

---

268 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. I, 102.

269 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 180.

270 Cf. Buetubela Balembo, « La communauté des premiers chrétiens (Ac 2, 43-47) », 163.

271 Cf. *ibid.*, 168.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Déjà, Yahvé s'était choisi un peuple, celui de l'ancienne alliance. En Jésus-Christ, Dieu poursuit le même projet à travers le peuple de la nouvelle alliance, celui que Jésus convoque à sa suite Dès le début de sa vie publique, Jésus forme une communauté composée de disciples qu'il choisit et appelle, auxquels s'agrègent petit à petit d'autres disciples. Parmi eux il en a appelé douze à devenir ses Apôtres (Mt 4,18-22 ; Mc 1,16-20 ; Lc 5,1-11 ; Mt 10,2), d'autre part, dans son enseignement, Jésus révèle Dieu comme un Père dont le projet est de rassembler dans l'unité tous ses enfants dispersés (Jn 11,52 ; 10,16 ; Eph 1,10 ; Col 1,20)[272].

Cette façon de comprendre la communauté chrétienne conduisit en 1975 à Pierre-André Liégé de la définir, du point de vue théologique, comme « un groupe d'hommes saisis et mis ensemble par l'Évangile de Jésus-Christ, s'étant appropriés cet Évangile par la foi et à cause de cela devenus disciples et frères »[273]. Citant Bonhoeffer, Jean Rigal indique encore que la

> Communauté chrétienne signifie : communauté en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Elle ne saurait être ni plus ni moins que cela (...). Si nous pouvons être des frères, c'est uniquement par Jésus-Christ et en Jésus-Christ[274].

Nous situant dans cette optique, il surgit, sans aucun doute, un impératif de la part de l'Église-famille-de-Dieu, présente dans les CEV, de « prendre conscience de la nouvelle communauté qui est au-dessus des barrières tribales et raciales, et dont les membres sont unis par la vie divine, qui est la même dans tous les chrétiens »[275] dans la mesure où croire en Jésus conduit à entrer dans une communauté de croyants.

---

272 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 802.

273 P. - A. Liege, *L'être-ensemble des chrétiens* (Centurion, Paris 1975) 24.

274 Cf. Rigal, *Ministères dans l'Église*, 185.

275 Actes de la VIème Assemblée, 187.

Ediciones Universidad San Dámaso

2.1.2. LA CÉLÉBRATION COMMUNAUTAIRE DE LA PRIÈRE ET LA PAROLE DE DIEU DANS LA CEV

Une des caractéristiques de la vie des premiers chrétiens c'était aussi leur assiduité à la prière (Ac 1,14) qui occupait d'ailleurs une place importante dans leur vie communautaire. Ils participaient à certains temps liturgiques au Temple de Jérusalem (Ac 2,46 ; 3,1). Ils priaient également dans leurs maisons, à l'occasion de repas en commun, et la louange semble dominer (Ac 2,47). La nécessité absolue de la prière est enseignée dans le contexte des derniers temps (Lc 18,1-7), rendus proches par la passion ; sans cela on serait submergé par « tout ce qui doit arriver » (Lc 21,36 ; cf. 22,39-46). Par ailleurs, Saint Paul apporte aussi une lumière sur le rôle de l'Esprit dans la prière qui nous unit à la Sainte Trinité. Ce qui nous fait prier par le Christ, ce qui nous fait prier en son nom, c'est précisément l'Esprit d'adoption (Rm 8,15), qui nous fait crier Abba, Père (cf. Ga 4,6 ; cf. Mc 14,36)[276].

Les Evêques congolais recommandent que les membres de l'Église-Famille-de-Dieu soient initiés à la prière quotidienne, personnelle et communautaire, spontanée et formelle. Pour ce motif, on leur donnera l'exemple du Christ qui priait sans cesse et qui a appris à ses Apôtres à prier[277]. Le Christ n'est pas seulement le maître qui enseigne à prier mais, il est aussi la source de la prière chrétienne :

> La prière chrétienne a une source dans la prière de Jésus telle qu'elle apparaît dans le « Notre Père ». La meilleure forme de prière, même quand elle exprime une demande, est la bénédiction qui consiste à louer Dieu, source de tout bien. Pour le chrétien, sa prière ne peut passer que par son Seigneur, Jésus-Christ. Nous louons Dieu pour ce que Jésus a fait parmi nous[278].

276 Cf. Benoît XVI, Audience générale du mercredi 23 mai 2012 sur la place de Saint Pierre, in : w2.vatican.va.

277 Cf. Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 187.

278 Buetubela Balembo, « La communauté des premiers chrétiens (Ac 2, 43-47) », 168.

Ediciones Universidad San Dámaso

En effet, la Sainte Écriture nous présente Jésus toujours en prière (cf. Mc 1,35 ; Mt 11,25 ; Lc 22,32). Il prie avant de prendre des décisions (Lc 3,21 ; 6,12 ; 9,18), à partir de la situation concrète (Lc 6,12). C'est pourquoi le disciple doit prier comme Jésus : en secret (Mt 6,6), en groupe ou en communauté (Mt 11,25), avec peu de paroles (Mt 6,7). Il doit prier aussi selon le modèle que Jésus lui-même avait enseigné, c'est-à-dire, selon l'esprit de Notre Père (cf. Lc 11,2-4)[279]. Se référant à la prière de Notre Père, l'Episcopat congolais insiste :

> On soulignera que le « Notre Père » est la prière communautaire par excellence. Tous les membres de l'Église Famille de Dieu se reconnaîtront fils d'un même Père, car Dieu est notre Père à nous tous (cf. Ep 4,6). La prière de Notre Père sera commentée aux enfants, aux jeunes et aux adultes dans les CEV. On insistera sur chacune de ses sept demandes que l'on s'efforcera d'appliquer dans la vie quotidienne, spécialement sur la demande de pardon[280].

Il est donc important que les membres de la CEV se rendent compte que leur attitude de prière doit être celle du Maître. Dans cet ordre d'idées, « apprendre à prier avec Jésus c'est prier les mêmes sentiments qu'il exprimait lorsqu'il s'adressait au Père : d'adoration, de louange, d'action de grâce, de confiance filiale, de supplication, d'admiration pour sa gloire » (DGC 85).

Dans la CEV, la célébration communautaire de la prière n'est pas un acte isolé de la célébration de la Parole de Dieu. C'est généralement à la même occasion que la communauté célèbre communautairement la prière et la Parole de Dieu. Rappelons que toute l'histoire de l'Église situe l'écoute de l'Evangile et la confession de foi en Jésus-Christ au cœur de toute communauté chrétienne.

En effet, La célébration de la Parole de Dieu demeure un moment essentiel de la vie de la CEV. C'est autour de la Parole que les membres se réunissent

279 Cf. La Bible des communautés chrétiennes (Médiaspaul, Kinshasa 1998) 517-518.

280 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 188.

Ediciones Universidad San Dámaso

pour la partager, car c'est elle qui éclaire la vie de l'homme lui indiquant le chemin à suivre[281].

2.1.3. LA CEV ET LA CÉLÉBRATION SACRAMENTELLE

La célébration communautaire de la prière et la Parole de Dieu culmine dans la célébration sacramentelle et fondamentalement l'Eucharistie. En effet, « l'Eucharistie est toujours apparue dans l'Église comme le temps fort de ce rassemblement en marche vers le rassemblement total du Royaume »[282], car, selon la formule fameuse d'Henri de Lubac, « c'est l'Église qui fait l'Eucharistie, mais c'est aussi l'Eucharistie qui fait l'Église »[283]. Au dire de Joseph Ratzinger[284], l'Église est devenue ce qu'elle est à partir du moment où Jésus a dit à ses disciples « faites ceci en mémoire de moi », après avoir livré son corps et son sang sous les espèces de pain et de vin. C'est donc,

> Le Christ lui-même, dans le Sacrifice de la croix, a engendré l'Église comme son épouse et son corps (...) l'Église, née du côté du Christ, immergée dans le sommeil de la mort : de son côté transpercé, (...) Puisqu'en elle se rend présent le sacrifice rédempteur du Christ, (...) L'Eucharistie est le Christ qui se donne à nous, en nous édifiant continuellement comme son corps[285].

De ce fait, l'Eucharistie demeure le principe causal de l'Église bien que ça soit l'Église elle-même qui fait l'Eucharistie. Autrement dit, sans elle, il ne saurait y avoir d'Église. En effet, nous dit encore Benoît XVI, « L'influence causale de l'Eucharistie à l'origine de l'Église révèle en définitive l'antériorité non seulement chronologique mais également ontologique du fait qu'il nous a

281 Voir ci-dessus : la célébration communautaire de la prière et la Parole de Dieu.

282 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 180-181.

283 H. de Lubac, *Méditation sur l'Église* (Cerf, Paris 2008) 123.

284 Cf. J. Ratzinger, *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino* (San Pablo, Madrid 2005) 71.

285 Benoit XVI, *Sacramentum caritatis* 14.

Ediciones Universidad San Dámaso

aimés “le premier”. Il est pour l’éternité celui qui nous aime le premier »[286]. C’est pourquoi,

> L’Église peut célébrer et adorer le mystère du Christ présent dans l’Eucharistie justement parce que le Christ lui-même s’est donné en premier à elle dans le Sacrifice de la croix. La possibilité, pour l’Église, de « faire » l’Eucharistie est complètement enracinée dans l’offrande que le Christ lui a faite de lui-même[287].

L’enseignement du Magistère ne cesse de rappeler que l’Eucharistie contient, non seulement tout le trésor spirituel de l’Église, c’est-à-dire, le Christ lui-même (cf. PO 5 ; CEC 13, 24), mais aussi qu’elle est la source et le sommet de toute la vie chrétienne (cf. LG 11 ; CEC 1324). En effet, le Christ en instituant l’Eucharistie, voulait perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles et confier à l’Église le mémorial de sa mort et de sa résurrection. L’Eucharistie, sacrement de l’amour, est à la fois « signe de l’unité, lien de la charité et banquet pascal dans lequel le Christ est reçu en nourriture » (CEC, 1323). Entant que « signe de l’unité », celui qui s’unit au Christ dans l’Eucharistie, ne s’unit pas seulement aux personnes qui sont présentes au moment de la célébration, mais aussi à tout le corps du Christ qui est l’Église. A ce propos, la *Lumen gentium* rassure :

> Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du pain eucharistique, nous sommes élevés à la communion avec lui et entre nous. Puisqu’il n’y a qu’un seul pain, à nous tous nous ne formons qu’un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (*1 Co* 10,17). Nous devenons ainsi les membres de ce corps (cf. *1 Co* 12, 27), « étant chacun pour sa part membres les uns des autres » (*Rm* 12, 5) (LG 7).

286 *Ibid*.
287 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

Le Décret sur le ministère des prêtres (*Presbyterorum Ordinis)* souligne qu'« aucune communauté chrétienne ne peut se construire sans trouver sa racine et son centre dans la célébration de la très sainte Eucharistie » (PO 6 4). Il ajoute même que, c'est par l'Eucharistie que doit commencer toute éducation de l'esprit communautaire. A vrai dire, il ne peut donc y avoir de communauté chrétienne sans l'Eucharistie. Qu'en est-il alors pour les CEV ?

Si c'est par l'Eucharistie et la célébration de la Parole de Dieu que la communauté chrétienne concrétise sa foi, il faut néanmoins souligner que l'Eucharistie n'est pas célébrée dans les CEV sauf à des moments exceptionnels. Les chrétiens sont appelés à participer à l'Eucharistie le dimanche à la paroisse. Cette célébration faite à la paroisse pour toutes les CEV symbolise l'unité et la communion de tous les fidèles, surtout que la paroisse elle-même a été perçue comme lieu de rencontre, centre d'animation et de communion pour les CEV. S'agit-il alors des communautés chrétiennes sans Eucharistie ?[288] Nous affirmons que non. Les interpréter ainsi serait une façon de les soustraire de leur vocation de « cellules de base » de l'Église[289] et, cela mettrait en danger la communion ecclésiale, c'est-à-dire, la communion entre la CEV et l'Église universelle présente dans l'Église particulière. En d'autres termes, la célébration de l'Eucharistie à la paroisse est l'expression de l'unité proposée par le Christ lui-même en faisant de tous les membres son corps. En effet, « l'Eucharistie constitue le centre vivant permanent autour duquel se réunit toute la communauté ecclésiale » (EIA 35). C'est dans ce sens que l'Eucharistie n'est pas seulement « sacrement-sacrifice », « sacrement-communion », mais aussi « sacrement-présence » (cf. Ibid.). C'est pourquoi « le partage eucharistique ne trouve sa pleine signification que s'il est précédé et suivi du partage du pain et de l'amitié dans la vie de tous les jours »[290] dans la mesure où il existe un lien entre l'Eucharistie et la charité, lien que l'Église primitive exprimait en joignant

Ediciones Universidad San Dámaso

288 Cf. Le titre de l'article de: Mª A. Navarro, «¿Una comunidad sin Eucaristía?»: *TyC* 53 (1995) 59.

289 de Schrevel, 48.

290 Rigal, *Ministères dans l'Eglise*, 181.

l'*agapè* à la cène eucharistique. Une raison de plus pour que la participation à l'eucharistie conduise à une action caritative plus intense, comme fruit de la grâce reçue dans ce sacrement (cf. EIA 35).

Par rapport à d'autres sacrements, cette célébration se fait également à la paroisse en comptant avec le témoignage de la communauté chrétienne. C'est la paroisse qui confère à la CEV la communion ecclésiale. Selon Bernard Ugeux :

> Sur le plan de la vie sacramentelle, la petite communauté veille à la « vérité des sacrements » en se chargeant de certaines catéchèses, de l'encadrement des catéchumènes et donne son avis sur ceux qui se préparent à un sacrement[291].

2.2. LA CEV, COMMUNAUTÉ QUI LIT LES SIGNES DES TEMPS ET AGIT SUR LE MILIEU

Communauté de foi réunie au nom du Seigneur dans l'esprit des Actes des Apôtres, la CEV est aussi une communauté d'espérance, c'est-à-dire une communauté qui veut vivre et faire vivre au-delà des vicissitudes sociales. C'est pour cela que la CEV lit les signes des temps et agit sur son milieu avec la conviction de n'avoir aucune intention de céder au découragement. La CEV est une famille qui se caractérise par son attention à ce qui se passe autour d'elle ; une communauté qui se met à l'écoute de cris de ceux qui souffrent ou sont fragilisés.

Devenues l'espoir du renouvèlement de l'Église et des lieux de redécouverte de la communion ecclésiale, les CEV sont pour le Magistère de l'Église des « lieux d'évangélisation », « espoir pour l'Église universelle » (EN 58), capables de lire les signes des temps et, en même temps se laisser interpelées par

291 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 289.

Ediciones Universidad San Dámaso

le monde qui l'entoure[292]. C'est en relation avec son rôle que la CEV joue dans l'Église et le monde qu'elle exerce sa fonction prophétique qui consiste à la fois à annoncer les valeurs du Royaume et dénoncer ce qui s'y oppose.

2.2.1. LE PROPHÉTISME DANS LA BIBLE

Le prophétisme n'est pas une réalité nouvelle. Déjà l'Ancien Testament en connaissait. Selon la tradition prophétique, le prophète c'est un être appelé par Dieu (cf. Jr 1,4-10 ; Ez 2,1 à 3, 21) et animé par son Esprit afin d'être son instrument, son envoyé proclamant en toute fidélité sa Parole (Jr 1,9 ; 15,19 ; Is 6,6s) et révélant aux hommes les mystères du salut qui s'accomplira et s'unifiera en Jésus-Christ[293], le prophète par excellence annoncé dans les Écritures (Jn 1,21 ; 6,14 ; 7,40) et en qui la plénitude de l'Esprit du Seigneur résidera[294].

Même si Jésus-Christ ne s'est pas fait appelé prophète, Il est apparu, dans son ministère, comme le grand prophète qui enseigne avec autorité (cf. Mt 7,28-29) révélant le contenu des « signes de temps » (Mt 16,2s) et annonçant leur fin (Mt 24-25). Son attitude en face des valeurs reçues reprend la critique des prophètes : sévérité pour ceux qui ont la clé mais ne laissent pas entrer (Lc 11,52) ; colère contre l'hypocrisie religieuse (Mt 15,7 ; cf. Is 29,13) ; mise

Ediciones Universidad San Dámaso

292 Dans le contexte qui vient d'être mentionné, le Pape émérite Benoît XVI disait aux Evêques congolais en visite *ad limina* en 2005 ceci : « Soyez aussi attentifs à ce que ces Communautés Ecclésiales Vivantes soient vraiment missionnaires, soucieuses non seulement d'accueillir l'Évangile du Christ, mais aussi d'en rendre témoignage devant les hommes. Nourris par la Parole du Christ et par les Sacrements de l'Église, les fidèles trouveront la joie et la force nécessaires au témoignage courageux de l'espérance chrétienne. Puissiez-vous notamment, en ces temps particulièrement décisifs pour la vie de votre pays, rappeler aux fidèles laïcs l'urgence qui est la leur d'assumer le renouvèlement de l'ordre temporel, les appelant à « exercer une influence sur le tissu social, pour transformer les mentalités et les structures de la société de telle sorte qu'elles reflètent toujours mieux les desseins de Dieu sur la famille humaine » (Benoit XVI, « Discours aux évêques du Congo en visite "*Ad limina apostolorum*" du vendredi 27 janvier 2006 », in : w2,vatican.va).

293 Cf. X. Leon-Dufour et alli, *Vocabulaire de théologie biblique* (Cerf, Paris 21970) 1047-1048.

294 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 121.

en question de la qualité de fils d'Abraham dont les Juifs se vantent (Jn 8,39 ; cf. 9,28)[295], etc.

En effet, Jésus n'est pas seulement un prophète qui parle au nom de Dieu, mais il est Lui-même « Parole de Dieu », le Verbe fait chair (Jn 1,14) et Homme rempli de l'Esprit-Saint (cf. Lc 4,18). De plus, non seulement que le Christ a annoncé le Royaume mais c'est en Lui que le Royaume lui-même s'est rendu présent et s'est accompli (cf. RM 18). Au dire de Xavier Dufour, « l'autorité qu'il tient de son Père est aussi toute sienne : c'est celle du Fils, ce qui le place au-dessus de toute la lignée des prophètes (He 1,1-4) »[296].

Par l'Esprit Saint qu'il donne aux disciples (Jn 20,22)[297], Jésus apparaît comme « l'initiateur d'un nouveau prophétisme »[298] qui s'étend sur tout le peuple. Ce fut le souhait de Moïse quand il disait : « puisse tout le peuple être prophète ! » (Nb 11,29). Le prophète Joël annonçait, qu'aux derniers temps, une large effusion d'Esprit ferait de tout le peuple des prophètes (3,1-4). Et à la pentecôte, Pierre déclarait comme accomplie cette promesse (cf. Ac 2,14-36). Ce qui revient à dire que, par l'Esprit qui s'est répandu sur les croyants, le prophétisme est devenu un charisme commun dans le nouveau peuple de Dieu[299]. C'est donc à travers l'Esprit qui animait le Christ que l'Église est un peuple prophétique (cf. CEC 785 ; LG 12).

Ediciones Universidad San Dámaso

295 Cf. Leon-Dufour, 1055-1056.

296 *Ibid.*, 1056.

297 « Dans la manifestation historique de la Parole, l'Esprit Saint joue un rôle primordial puisque l'incarnation de la Parole dans l'histoire est toujours son œuvre. C'est lui qui inspire les Écritures, qui parle par les prophètes, qui rend possible l'incarnation du Verbe. C'est l'Esprit qui est donné en plénitude par le Christ ressuscité. C'est lui qui comble l'Église des dons de prophétie et emplit les cœurs des fidèles pour achever avec eux l'œuvre du salut. Il est une présence mystérieuse et puissante qui plane sur les eaux (Gn 1) et dirige la "course" (Ps 19) de la Parole de Dieu » (Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 120-121).

298 Lefebvre, 16.

299 Cf. *ibid.*

2.2.2. LE PROPHÉTISME DE LA CEV

En rapport avec le sens biblique du prophétisme évoqué ci-haut, il devient certain que c'est grâce à l'Esprit Saint que l'Église toute entière participe au prophétisme du Christ. Et par conséquent, toute la communauté chrétienne. S'inscrivant dans cette dynamique, la CEV accomplira cette fonction à travers un discernement des signes de temps et son engagement pour le Royaume de Dieu.

2.2.2.1. Discernement des signes des temps

Parmi les différentes tâches de la CEV, il faut mentionner avec insistance l'annonce de la Parole de Dieu et le témoignage de vie[300]. La communauté est appelée à rayonner par son être, par ses paroles et par ses actes. Elle a la mission d'aller vers les autres pour annoncer la Bonne Nouvelle de l'avènement du Royaume de Dieu dès maintenant dans notre monde.

Déjà en 1961 lors de la VI^{ème} Assemblée, l'Episcopat congolais invitait les fidèles à prendre conscience de leur responsabilité apostolique en menant une vie exemplaire, de charité et du témoignage fraternel[301]. A côté de l'annonce de

300 « La participation à *l'office prophétique* du Christ "qui proclame, par le témoignage de sa vie et la vertu de sa parole, le royaume du Père", habilite et engage les fidèles laïcs à recevoir l'Évangile dans la foi, et à l'annoncer par la parole et par les actes, sans hésiter à dénoncer courageusement le mal. Unis au Christ, "le grand prophète" (*Lc* 7, 16), et constitués dans l'Esprit "témoins" du Christ ressuscité, les fidèles laïcs sont rendus participants autant au sens de la foi surnaturelle de l'Église qui "ne peut se tromper dans la foi" qu'à la grâce de la parole (cf. *Ac* 2, 17-18; *Ap* 19, 10); ils sont au surplus appelés à faire briller la nouveauté et la force de l'Évangile dans leur vie quotidienne, familiale et sociale, comme aussi à exprimer, avec patience et courage, dans les difficultés de l'époque présente leur espérance de la gloire "même à travers les structures de la vie du siècle" » (ChL 14).

301 « Nous nous adressons d'une manière toute spéciale au laïcat chrétien nous conjurons nos fidèles de prendre conscience de leurs obligations apostoliques. Que par leur vie exemplaire et leur rayonnante charité, ils soient les collaborateurs efficaces de l'extension du Règne du Christ autour d'eux. Qu'ils soient le peuple de Dieu, vivant dans des communautés fraternelles et conquérantes. Que chaque chrétien considère effectivement son prochain comme un frère dont il est responsable devant Dieu, soutenant dans sa vie spirituelle celui qui fléchit en sa faiblesse, montrant la vérité et la splendeur de l'Évangile à celui qui l'ignore et donnant à chacun le témoignage concret d'un véritable amour fraternel » (Actes de la VIème Assemblée, 10).

Ediciones Universidad San Dámaso

la Parole et du témoignage de vie, la capacité des CEV de discerner les signes des temps s'avère indispensable. Selon la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*,

> Pour mener à bien cette tâche, l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique (GS 4).

Le discernement dont il est question consiste à valoriser dans la société de ce qui doit être promu comme indice du Royaume et condamner ce qui s'oppose à l'Évangile[302], c'est-à-dire, discerner ce qui favorise l'éclosion de l'homme nouveau, racheté dans le Christ, et ce qui, au contraire, s'oppose à sa destinée[303]. C'est à la lumière de l'Évangile que la CEV « dénonce et corrige la présence du péché dans les cultures ; elle purifie et exorcise leurs fausses valeurs »[304]. Il s'agit, en effet, de porter un jugement sur les situations et les apprécier, les évaluer en fonction de ce que la révélation nous dit sur l'homme et sa destinée. Ainsi donc : « la force prophétique de la Parole expose tout ce qui est complicité avec le mal et tout ce qui viole la dignité des êtres humains comme images de Dieu »[305].

En effet, la CEV est une communauté qui, en permanence confronte la vie et la culture avec les exigences de l'Évangile et dans laquelle : on partage l'expérience personnelle de foi ; on interprète les évènements de la vie locale et universelle à la lumière de la foi ; on assume la responsabilité de la formation

302 Cf. Lefebvre, 22-23.
303 Cf. de Schrevel, 37.
304 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 128.
305 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

des nouveaux chrétiens, enfants et adultes ; on témoigne de sa foi dans le milieu ambiant comme personnes et comme communauté[306]. Agissant de la sorte, la CEV demeure sans nul doute une communauté d'espérance.

Par ailleurs, la proclamation de l'Évangile du Christ est pour le Pape Benoît XVI « le premier et principal facteur de développement »[307]. L'Église du Congo est convaincue qu'évangéliser et promouvoir le bien-être légitime des hommes font partie de la même mission pastorale reçue du Christ[308]. L'engagement pour le développement vient de la conversion du cœur qui naît de l'accueil de l'Évangile. Cette conviction était déjà présente dans la pensée de l'Episcopat congolais lors de la 6ème Assemblée plénière de 1961. Pour les Evêques congolais : l'engagement dans le temporal est alors perçu comme une manière de favoriser l'épanouissement de la personnalité et l'émancipation des peuples africains ainsi qu'une façon pour les chrétiens de témoigner qu'ils sont réellement le sel de la terre et la lumière du monde[309].

2.2.2.2. L'engagement pour le Royaume de Dieu

Le travail de discernement n'est pas une fin en soi. Il s'agit d'un exercice mené par toute la communauté afin de s'engager à une cause juste. C'est, en effet, ce que le Concile Vatican II recommande : connaître les situations du monde, les scruter et les analyser (cf. GS 4a ; 11a ; 44b). Cet aspect de la mission conduit à De Schrevel d'évoquer l'action même de Dieu dans l'histoire comme illustration de son engagement pour le salut des hommes en ces termes :

> Dieu agit dans le temps. C'est dans l'histoire qu'il s'est révélé, c'est dans l'histoire qu'il s'est incarné en son Fils Jésus. C'est encore dans

306 Bureau Diocesain de Catechese, « Un modèle idéal de paroisse », 19-20.

307 Benoit XVI, *Caritas in veritate* 8.

308 Cez, « Message des Évêques du Zaïre. Le 25ème anniversaire de l'indépendance du Zaïre » : *DC* 82 (1985) 896. Voir aussi : Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 70.

309 Cf. Actes de la VIème Assemblée, 49.

Ediciones Universidad San Dámaso

> l'histoire qu'il continue de parler aux hommes et les invite à construire son Royaume[310].

En effet, cette invitation à construire le royaume de Dieu dès ici-bas et à restaurer la dignité humaine s'inscrit dans le cœur de la mission évangélisatrice des CEV[311]. Par conséquent, les CEV devront être attentives aux évènements qui se produisent autour d'elles pour mieux les analyser et ainsi entretenir une conscience critique des défis que l'histoire leur lance. Elles seront actives pour la promotion humaine dans leur milieu, pour l'amélioration de la vie et pour la justice[312].

Pour le Pape Jean-Paul II, cette tâche est un devoir de l'Église tout entière, parce qu'elle consiste à être attentive à ce qui se passe autour d'elle et, quand c'est possible, elle se met à agir (cf. RH 14-16). C'est pour cela que les CEV doivent être aussi des lieux « où se forment des personnes soucieuses du bien commun en faisant l'expérience de l'engagement solidaire pour un monde meilleur »[313]. S'adressant aux Evêques du Togo, le Pape Benoît XVI invitait les chrétiens à « refuser résolument ce qui va à l'encontre du message libérateur du Christ et enferme l'homme et la société dans l'aliénation »[314].

Certes, le règne du Christ constitue le message central du Nouveau Testament. Ce dernier s'établira par l'annonce de son Évangile (Ac 1,8) et n'est pas de ce monde, nous dit l'évangéliste Saint Jean (Jn 18,36). Et, c'est surtout par sa mort et sa résurrection que Jésus est intronisé comme Roi universel, comme vrai Pasteur qui donne sa vie (Jn 10,1-18). Cependant, son règne doit déjà se construire ici-bas. Pour construire ce règne, il revient aux communautés

310 DE SCHREVEL, 68.

311 Cf. N. KISIMBA, « Communautés ecclésiales de base et culture démocratique », in : *Facultés Catholiques de Kinshasa, Eglises et démocratisation en Afrique*. Actes de la XIXeme Semaine théologique de Kinshasa (FCK, Kinshasa 1994) 271-272. Cité par : NZIR NYANGA, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 70.

312 Cf. CENCO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 139.

313 MOERSCHBACHER, 378.

314 BENOÎT XVI, « Discours aux évêques du Togo », 1007.

Ediciones Universidad San Dámaso

chrétiennes de s'engager pour la transformation de leur milieu et faire en sorte que les activités humaines se réalisent dans la vérité et l'amour fraternel, la justice et la paix[315].

Si le règne de Dieu constitue le message fondamental de l'enseignement du Christ, cela signifie que la crédibilité des CEV, appelées à être au service du Royaume de Dieu, sera déterminée par leur effort d'entrainer la société (et, à travers elles l'humanité) sur la route du service mutuel en vue de ce Royaume, car « elles sont appelées à servir les hommes dans leurs besoins fondamentaux, comme la vérité, la liberté, la dignité, le travail, la paix, la justice »[316].

Par sa vocation à servir le monde, on peut établir des liens profonds entre l'annonce du Christ et la promotion humaine, c'est-à-dire, des liens a*nthropologiques* et *théologiques*. Waswandi, clarifie ces deux dimensions en ces mots :

> Liens d'ordre anthropologique, parce que l'homme à évangéliser n'est pas un être abstrait, mais qu'il est sujet aux questions sociales et économiques. Liens d'ordre théologique, puisqu'on ne peut pas dissocier le plan de la création du plan Rédemption qui, lui, atteint les situations très concrètes de l'injustice à combattre et de la justice à restaurer[317].

2.3. LA CEV, UNE COMMUNAUTÉ FRATERNELLE

Pour exprimer la réalité de la CEV comme une communauté de charité, le Pape Jean-Paul II les qualifiait des « lieux où l'on s'efforcera de vivre l'amour universel du Christ, qui surpasse les barrières de solidarités naturelles des clans, des tribus ou d'autres groupes d'intérêt » (EA 89).

315 Cf. Lefebvre, 36.

316 *Ibid*., 37.

317 Waswandi Kakule, 301.

Ediciones Universidad San Dámaso

Vivre dans la charité, cela signifie aller à la découverte de l'amour inconditionnel de Dieu avec lequel il a aimé le monde (cf. Jn 3,16). Dieu nous a aimés en premier. C'est Lui qui a pris l'initiative de rencontrer l'homme dans sa situation, par Jésus son Fils unique et notre Sauveur. Cet amour divin atteindra son sommet dans la mort et la résurrection du Christ. Saint Paul, s'adressant aux Thessaloniciens, écrivait : « pour ce qui est de l'amour fraternel, je n'ai pas besoin de vous écrire, car vous avez appris vous-mêmes de Dieu à vous aimer les uns les autres » (1 Th 4,9).

Cette charité de Dieu encourage toute la communauté chrétienne à se sacrifier pour les autres, à les aimer comme Dieu nous aime. C'est cet amour qui constitue le fondement de la communion entre les hommes et avec Dieu. Avec raison Jean Rigal affirme que « la communion n'est pas le fruit d'un effort ou d'un compromis. Elle est accueil de l'Esprit »[318]. Ce qui revient à dire que la CEV, en s'inspirant de l'amour divin, doit être une communauté « attentive aux besoins spirituels et matériels du milieu humain qui l'environne »[319]. Animée donc par l'esprit fraternel, la CEV est disposée à assister tous ceux qui sont dans le besoin, au premier chef, les plus nécessiteux, notamment les personnes âgées et abandonnées, les handicapés, les étrangers, etc. C'est aussi à travers cette catégorie de personnes que la CEV exerce son service de diaconie[320]. Dans ce but, la CEV est consciente que

> son caractère ecclésial se mesure à la disponibilité, à l'amour et au service gratuit et inconditionnel. Elle est donc toujours disposée à ai-

318 Rigal, *Ministères dans l'Eglise*, 181.

319 J. B. Cappellaro, *La paroisse communion de communautés. Un projet pastoral pour la décennie qui vient* (C.E.P., Kinshasa 1982) 25.

320 « Une communauté ecclésiale est aussi celle qui se met sous le signe du service. La diaconie représente une dimension intérieure au christianisme, comme le relève et en témoigne abondamment le Nouveau Testament (...). 1) La diaconie s'exerce sous la forme du service des pauvres et de tous ceux qui sont dans le besoin : ainsi en est-il, par exemple, du service des veuves (Ac 6, 1). 2) Un véritable ministère d'accueil s'organise, souvent rempli par un couple ou une femme (Ac 16, 14-15 ; 18, 3). 3) Des initiatives sont prises pour l'entraide matérielle entre les Églises (Ac 24, 17) » (Rigal, *Ministères dans l'Église*, 181-182).

Ediciones Universidad San Dámaso

> der spirituellement et matériellement ses propres membres et tous les hommes, proches ou lointains[321].

Cette charité est vouée à aller au-delà des limites humaines et égoïstes : elle doit être désintéressée. Les Evêques du Congo en exhortaient à ses fidèles lors de la XI[ème] Assemblée plénière :

> L'Église doit avec une insistance toute particulière rappelée aux chrétiens que c'est à leur charité active et désintéressée que le Christ reconnaît ses vrais disciples. Elle doit éclairer leur conscience à ce sujet et leur faire comprendre qu'être chrétiens c'est se mettre au service des autres et œuvrer sans relâche pour que la société soit toujours davantage - jusque dans ses structures- imprégnée d'un véritable esprit de justice et de charité[322].

Dans l'analyse qu'il fait des documents de l'Église particulière du Congo, De Haes résume cette charité fraternelle en ces termes :

> Ils se prennent en charge par une solidarité agissante qui, assumant une valeur traditionnelle africaine fondamentale, devient pratique créatrice de la charité chrétienne au service des malades, des veufs et veuves, des orphelins, des personnes en deuil, affamées ou seules, des prisonniers, etc. en leur fournissant le nécessaire pour vivre et survivre, et en corrigeant certaines coutumes traditionnelles peu conformes avec l'esprit évangélique à l'occasion par exemple des cérémonies de deuil ou de mariage[323].

Signalons, en outre, qu'il existe dans la CEV une certaine tendance aiguë de vouloir privilégier l'action caritative, l'échange d'idées sur les évènements

Ediciones Universidad San Dámaso

321 Cappellaro, 24.

322 Actes de la XIème Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre, 151.

323 de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 223.

du quartier, village, paroisse, etc. Nous ne condamnons pas ce type d'actions et l'on doit encourager dans la mesure où elle ne dénature pas la vie chrétienne d'une communauté. Et c'est grâce à ces divers services et charismes que la CEV réalise et accomplit sa mission[324]. Néanmoins, si cette charité n'est pas une action évangélisatrice, n'y-a-t-il pas là le risque de la réduire à une action purement philanthropique ? La vie de la première communauté chrétienne, dont saint Luc nous parle aux Actes des Apôtres (2,42-47), n'était-elle pas un tout ensemble sans privilégier ni l'un ou l'autre aspect de leur vie communautaire ? Quand cet échange n'est pas illuminé par la Parole de Dieu, comment peut-on prétendre agir correctement dans la société et selon la volonté de Dieu ? Nous estimons que l'action caritative ne peut en aucun cas engloutir l'écoute approfondie de la Parole de Dieu dans une communauté qui se veut ecclésiale et chrétienne.

2.4. LA CEV, COMMUNAUTÉ OÙ NAISSENT DES SERVICES ET DES MINISTÈRES

En parlant de services et ministères qui naissent de la CEV, il convient de comprendre que c'est par l'élan pastoral orienté vers l'annonce de la Bonne Nouvelle et de la promotion humaine que les CEV peuvent arriver à rendre visible le Royaume de Dieu à travers les divers ministères. De ce point de vue la CEV peut, selon le lieu, faire naître des services et des ministères afin de répondre aux besoins vitaux et permanents de la communauté[325].

Avant d'approfondir cette analyse sur les ministères dans la CEV, disons d'abord un mot sur le ministère et services de Jésus-Christ car, c'est dans le

Ediciones Universidad San Dámaso

---

324 Cf. Cappellaro, 26.

325 « Au fur et à mesure de la prise de conscience de ses besoins, la communauté organise des ministères pour y répondre. Cela peut aller de la catéchèse des enfants à l'entraide matérielle et à la gestion d'une caisse commune, en passant par la visite des malades, le service de la réconciliation, l'organisation des prières pour les morts, etc. » (Lefebvre, 50).

Christ « "sacrement de Dieu", dans lequel la communauté des croyants trouve son fondement et le sens de sa mission »[326].

2.4.1. JÉSUS-CHRIST, L'UNIQUE « MINISTRE » DE DIEU ET L'UNIQUE SERVITEUR DES HOMMES

L'incarnation du Fils de Dieu s'avère être un évènement fondamental dans l'entendement de l'intervention de Dieu dans notre histoire. Par son incarnation, Jésus annonce et manifeste l'amour miséricordieux et rédempteur de Dieu. Cette révélation atteindra son sommet culminant dans le mystère de Pâques :

> Sur la croix, Jésus, « le Bon Pasteur », donne sa vie pour ses brebis afin « de les rassembler dans l'unité » (Jn 10,15 ; 11,12). Ressuscitant des morts et constitué comme KYRIOS ou Seigneur (Ph 2,9-11 ; Ac 2,36), il nous réconcilie avec Dieu (2Co 5,18) et engendre le peuple de la Nouvelle Alliance (He 9,15) l'Église, à laquelle tous les hommes sont appelés[327].

En effet, cette œuvre de médiation qui se réalise dans le Christ comme « l'unique médiateur entre Dieu et les hommes » (1 Tm 2,5) et « une fois pour toutes » fait de lui, l'unique grand prêtre des derniers temps (cf. He 10,10). Sa médiation n'est pas à sens unique. Comme l'indique encore Jean Rigal :

> Jésus est tout à la fois la révélation de l'amour rédempteur de Dieu et « l'adorateur suprême du Père ». Dans le Christ, tout en même temps, Dieu manifeste son amour pour les hommes et révèle le don total d'un homme au Père. « Image du Dieu invisible » (Col 1,15), il est aussi le parfait « serviteur de Dieu » (Mt 12,18 ; Ac 4,30)[328].

326 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 129.

327 *Ibid*.

328 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

A travers l'épitre de Saint Paul aux philipiens, on découvre que Jésus s'est présenté comme serviteur de son Père, dans l'obéissance à sa mission, et des hommes au service desquels il était envoyé. Il s'est abaissé encore plus, jusqu'à la condition d'esclave avant de conquérir la seigneurie sur l'univers (cf. Ph 2,7-11). Chez l'évangéliste Saint Marc, nous lisons : « le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10,45). De ce fait, Jésus se révèle comme le véritable serviteur de Dieu. Dans cet ordre d'idées, Jean Rigal affirme :

> En venant en ce monde, Jésus a pris les traits d'un serviteur (*doulos* : Ph 2,7) et s'est fait lui-même « ministre (diakonos) des circoncis, pour accomplir les promesses faites aux pères » (Rm 15,8). Le Serviteur, le « Ministre », au sens biblique du terme, c'est Jésus, « l'envoyé et le Consacré du Père » (Jn 10,36) venu pour « rassembler les enfants de Dieu dispersés » (Jn 11,52). Aussi, est-il à la fois le premier, l'unique « ministre » de Dieu et le serviteur des hommes : Il témoigne du Père, Il annonce la Bonne Nouvelle du salut, Il manifeste l'arrivée du Royaume (...). Lui « le Seigneur et le Maître » (Jn 13, 12-15), il agit au milieu de ses disciples « comme celui qui sert » (Lc 22, 27). Allant jusqu'au bout des exigences de l'amour (Jn 13,1) « compté comme un criminel » (Lc 22,37), il meurt sur la croix et donne sa vie pour la multitude[329].

Certes, le ministère du Christ est la norme de toute pratique du ministère dans l'Église. C'est pourquoi tout au long de sa vie publique, Jésus nous a, à plusieurs occasions, enseigné que le service est le style de vie propre et authentique de ses disciples appelés à participer à son ministère : « quand vous aurez fait ce qui a été prescrit, dites : nous sommes de pauvres serviteurs » (Lc 17,10). Après le geste symbolique du lavement des pieds, il insiste sur la valeur normative de cet exemple (cf. Jn 13,14). Aux douze qui se livrent à des querelles de

329 *Ibid*., 139.

Ediciones Universidad San Dámaso

préséance, transposant dans leurs propos les conceptions humaines de l'autorité, Jésus rappelle ce que doit être l'attitude de ses ministres : « il n'en sera pas ainsi parmi vous » (Mt 20,25-28).

Après ce bref survol sur le ministère de Jésus-Christ, il nous faut maintenant approfondir l'analyse de services et ministères dans la communauté ecclésiale vivante.

2.4.2. SERVICES ET MINISTÈRES DANS LA CEV

L'image de l'Église comme « Corps du Christ » nous aide à comprendre les divers ministères qui naissent dans l'Église et la communauté chrétienne. Dans l'édification du Corps du Christ règne une diversité de membres et de fonctions. Dans cette Église, Corps du Christ, chacun doit avoir son rôle et agir en vue de la croissance de ce Corps. En effet,

> La construction du Corps n'est donc possible que grâce à la contribution active de tous, et pas seulement de ministres qualifiés. « A chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ » (Ep 4,17). Tous les membres du Corps, même les plus effacés et les plus faibles, ont leur part dans cette œuvre commune (1 Co 12,21-22)[330].

Dans cette participation à la vie et à l'édification du Corps du Christ surgissent divers ministères. Ces derniers sont basés sur les dons particuliers faits par l'Esprit Saint aux fidèles, pour le bien de la communauté d'autant plus que « les services et ministères naissent de l'action de l'Esprit dans la communauté. Ils sont à son service pour qu'elle réalise sa vocation et mission »[331]. C'est pour cette raison que le ministère se définit par son rôle dans la communauté et le service des frères. Il ne se justifie jamais en lui-même, mais par la fonction qu'il exerce au profit de toute la communauté chrétienne (cf. Col 1,25 ; Ep 4,12 ;

330 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 152-153.

331 Lefebvre, 52-53.

Ediciones Universidad San Dámaso

1 P 4,10). Voilà pourquoi, il n'y a pas toujours de conformité des services : certains seront communs à l'ensemble des CEV du diocèse, tandis que d'autres seront propres à telle ou telle CEV. D'une façon générale, « les communautés développent leurs activités dans le secteur du développement des œuvres sociales, culturelles et administratives aussi bien au service de l'Église que de la société »[332].

A travers les différents ministères[333] dans les CEV, les laïcs portent ainsi la vie de l'Église, en communion avec toute l'Église paroissiale et le clergé, en tant que membres du peuple de Dieu ayant une vocation spécifique et non pas comme des suppléants. C'est donc par leur combat spirituel de lutter contre la force du mal et par le don d'eux-mêmes que les laïcs participent à l'office royal du Christ. Jean-Paul II s'exprime :

> Par leur appartenance au Christ, Seigneur et Roi de l'Univers, les fidèles laïcs participent à son *office royal*, et sont appelés par Lui au service du Royaume de Dieu et à sa diffusion dans l'histoire. Ils vivent la royauté chrétienne tout d'abord par le combat spirituel qu'ils mènent pour détruire en eux le règne du péché (cf. Rm 6,12) et ensuite par le don d'eux-mêmes pour servir, dans la charité et dans la justice, Jésus Lui-même, présent en tous ses frères, surtout dans les plus petits (cf. Mt 25,40) (ChL 14g).

332 De Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 222.

333 Parmi les ministères non ordonnés institués par les Evêques en vue de la réussite de l'action pastorale axée sur la formation des CEV, il convient de relever : « la présidence de la communauté ; le ministère de la parole (lecteurs et interprètes de l'Écriture, ministère homilétique) ; le ministère de la visite et de la consolation (malades, mourants, prisonniers, célébration de la mort) ; la catéchèse des petits et des jeunes ; la formation permanente des adultes ; le ministère de la famille (préparation au mariage, réconciliation des époux, palabres) ; la présidence de la prière dominicale, animation liturgique, musicale et chorale ; le ministère des sacramentaux et des bénédictions ; la célébration de certains sacrements » (Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse,* note 79).

Ediciones Universidad San Dámaso

Comme le montre le Pape, la royauté chrétienne est au service du Royaume de Dieu et de sa diffusion à travers la lutte menée contre le péché et le service rendu au Christ à travers les frères. Rappelons que les premières communautés chrétiennes exerçaient l'office royal à travers trois services concrets : l'entraide mutuelle surtout en faveur des pauvres et de tous ceux qui sont dans le besoin, le cas des veuves est ici remarquable (Ac 6,1); un véritable ministère d'accueil s'organise, souvent rempli par un couple ou une femme (Ac 16,14-15 ; 18,3) ; des initiatives sont prises pour l'entraide matérielle entre les Églises (Ac 24,17).

2.5. LA PAROISSE : LIEU DE COMMUNION ORGANIQUE DES CEV

L'option pour les CEV ne rendait pas seulement possible l'expérience de connaissance mutuelle ou la recherche de chaleur humaine dans les relations entre ses membres, mais elle visait également à mobiliser tous ses membres à la mission de l'Église. Pour l'Episcopat congolais, il était question de réorganiser toute la pastorale sur de nouvelles bases où personne ne pouvait plus se sentir soustrait de l'activité communautaire.

Avant d'analyser comment la paroisse exerce sa fonction de communion ecclésiale, voyons les affirmations du Magistère à ce sujet.

2.5.1. DANS LE MAGISTÈRE DE L'EGLISE UNIVERSELLE

Le Concile Vatican II, dans sa constitution dogmatique *Lumen Gentium*, précise que l'Église, fondée par le Christ, subsiste dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et par les Evêques en communion avec lui, bien qu'en dehors de sa sphère on puisse trouver de nombreux éléments de sanctification et de vérité qui, étant les dons propres à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique (cf. nº 8).

Cette Église unique du Christ, sainte, catholique et apostolique, est présente dans l'Église particulière (diocèse) qui est confiée à l'Évêque comme à

Ediciones Universidad San Dámaso

son pasteur propre. Ce dernier exerce la charge d'enseigner, de sanctifier et de gouverner sous l'autorité du souverain pontife (cf. CD 11). Certes, l'Évêque ne pouvant pas matériellement présider en personne l'ensemble des assemblées réunissant son troupeau, doit constituer des paroisses sous l'autorité du curé (ou d'un groupe de prêtres) qui « représentent l'Église visible établie dans le monde entier » (SC 42). C'est ainsi que la *Congrégation pour les Évêques* invitera, dans son *Directoire pour le ministère pastoral des Evêques*, de subdiviser le diocèse en paroisses comme « communautés de fidèles constituées de manière stable » (AS 210) afin que les « fidèles puissent être une véritable communauté ecclésiale qui se retrouve pour célébrer l'Eucharistie, qui accueille la Parole de Dieu, qui pratique la charité à travers les œuvres de miséricorde effectives et spirituelles » (AS 210).

Dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse, *Catechesi tradendae* de 1979, le Pape Jean-Paul II s'exprime sur la paroisse en ces termes :

> La paroisse doit retrouver sa vocation qui est d'être une maison de famille, fraternelle et accueilante, où les baptisés et les confirmés prennent conscience d'être peuple de Dieu. Là, le pain de la bonne doctrine et le pain de l'Eucharistie leur sont rompus en abondance dans le cadre d'un seul acte de culte ; de là ils sont renvoyés quotidiennement à leur mission apostolique sur tous les chantiers de la vie du monde (CT 67).

Le développement magistériel le plus conséquent sur la paroissse se trouve dans l'Exhortation apostolique sur la vocation et la mission des laïcs *Christifideles* :

> Tout en ayant une dimension universelle, la communion ecclésiale trouve son expression la plus immédiate et la plus visible dans la paroisse : celle-ci est le dernier degré de la localisation de l'Église ; c'est en un certain sens, l'Église elle-même qui vit au milieu des maisons de ses fils et de ses filles (ChL 26).

Ediciones Universidad San Dámaso

Ce numéro de *Christifideles* ne se limite pas seulement à qualifier la paroisse comme « l'expression de la communion ecclésiale » à partir de la base, mais il nous invite aussi à redécouvrir le vrai visage de la paroisse qui n'est autre que le « mystère » même de l'Église présente et agissante en elle. En tant qu'Église, la paroisse est avant tout « la famille de Dieu, fraternité qui n'a qu'une âme » ; c'est une « maison de famille, fraternelle et accueillante » et « une communauté des fidèles ». En plus de cela, la paroisse est surtout « une communauté eucharistique », c'est-à-dire, une communauté apte à célébrer l'Eucharistie en pleine communion avec toute l'Église. Cette aptitude, selon cette Exhortation, se fonde sur le fait que la paroisse est une communauté de foi et une communauté organique constituée par des ministres ordonnés et les autres chrétiens sous la responsabilité d'un curé. Ce dernier agissant comme représentant de l'Evêque du diocèse (cf. ChL 26).

A travers ce document de Jean-Paul II, nous pouvons retenir comme éléments constitutifs de la paroisse : la proximité de l'Église au cœur du monde ; qu'elle représente la visibilité de l'Église au service de la communion ; qu'elle est aussi une réalité théologique par son lien organique à la hierarchie ministérielle. Ces caractéristiques sont de grande importance pour comprendre la paroisse comme garante de la communion ecclésiale.

2.5.2. LA PAROISSE : GARANTE DE LA COMMUNION ECCLÉSIALE DES CEV

Comme on l'a vu, la paroisse était jusque-là la structure de base de l'Église. Cependant, l'Église de la RDC et de l'Afrique en général, en optant pour la pastorale des CEV, ne prétendait pas constituer des nouvelles structures ecclésiastiques de type « mini paroisse »[334], mais un « noyau fondamental de la nouvelle image de la paroisse et donc de l'Église »[335] impliquant une réévaluation des relations entre pasteurs et fidèles[336]. Disons aussi que ce souci

334 Lefebvre, 44.

335 Cappellaro, 15.

336 Le Pape Jean-Paul II, à la suite des Pères synodaux, aprouvait le souci de renouveler la paroisse en « petites communautés ecclésiales de base » ou « communautés de vie » dans lesquelles

Ediciones Universidad San Dámaso

de renouveler la paroisse en « petites communautés ecclésiales de base » ou « communauté de vie » était bien présent dans le magistère de Jean-Paul II. Selon lui, c'est dans ces lieux que les fidèles devraient se communiquer mutuellement la Parole de Dieu et s'exprimer dans le service de l'amour en vue de faire des paroisses de vraies communautés chrétiennes (cf. ChL 26).

Dès lors, l'organisation des CEV transforme la paroisse en une communion de communautés où « les besoins concrets de la population dans tous les domaines sont repérés, où les tâches sont organiquement réparties et où les rôles et la participation active des laïcs sont plus clairement définis »[337]. En d'autres termes, les CEV, comme extension et étant en communion avec la paroisse, deviennent « les incarnations les plus locales de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique »[338] dans la mesure où l'Église, comme sacrement de l'amour et de la grâce universelle de Dieu, doit être réellement présente parmi les chrétiens et dans leur milieu local propre.

Par ailleurs, la paroisse qui était jadis la structure de base, se transforme aujourd'hui en structure intermédiaire entre la CEV et le diocèse. Comme le dit Cappellaro : « intégrée dans le diocèse, la paroisse est le lieu de rencontre et de communion du peuple avec son Evêque »[339]. C'est donc dans la paroisse que les CEV trouvent leur point de convergence et leur centre d'animation. De ce point de vue, la paroisse apparaît ainsi, comme le lieu où les CEV font leur première expérience de catholicité et s'inscrivent dans la communion ecclésiale[340].

Cette ecclésialité est assurée du fait que les CEV sont rattachées à la paroisse comme centre de coordination de leur vie et de leur activité sous la supervision du curé et de la hiérarchie, dernier responsable de la pastorale

Ediciones Universidad San Dámaso

---

les fidèles se communiquent mutuellement la Parole de Dieu et s'expriment dans le service de l'amour en vue de faire des paroisses de vraies communautés chrétiennes (Cf. ChL 26).

337 DE HAES, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 223.

338 CAPPELLARO, 19.

339 *Ibid*., 45.

340 Cf. *ibid*.

d'ensemble[341]. Dans cette dynamique communionnelle « la paroisse à son tour, trouvera dans l'Église locale ou diocèse sa plus grande et plus pleine expression de la communion ecclésiale »[342]. C'est pour cela que la paroisse jouera toujours un rôle indispensable dans le maintien de l'unité ecclésiale favorisée par sa référence territoriale.

En définitive, considérées comme des moyens par lesquels l'Église descend dans la vie de chaque jour, les CEV unies à la paroisse, resteront fermement attachées à l'Église locale dans laquelle elles sont insérées et à l'Église universelle évitant ainsi de s'isoler en elles-mêmes, puis se croire l'unique authentique Église du Christ[343], c'est pourquoi « la paroisse n'est (...) pas (...) la base de la structure de l'Église comportant des groupes ou des CEV, mais bien la communion de ces communautés »[344].

En vue de sauvegarder cette communion ecclésiale, et craignant que ces communautés ne se convertissent en des sectes autonomes, les CEV fonctionnent comme « des parties de l'Église paroissiale aptes à conserver la doctrine de l'Église et non comme des portions ecclésiales qui façonnent leur visage à la lecture créatrice de l'Évangile au quotidien »[345].

Dans cette nouvelle configuration pastorale où toutes les activités sont maintenant assumées dans la communion entre laïcs et prêtre, ce dernier se voit octroyer non seulement, une fonction d'être coordinateur et l'animateur principal des laïcs, de la CEV et des diverses structures pastorales de sa paroisse[346], mais aussi il s'y intègrera par une attitude d'humilité, de dépouillement, d'accueil et inspiré par l'amour de Jésus-Christ[347]. Il est donc l'animateur

341 Cf. DE HAES, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 223.

342 CAPPELLARO, 38.

343 Cf. *ibid.*, 19.

344 *Ibid.*, 43.

345 RAMAZANI, 156.

346 Cf. DE HAES, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 222.

347 « Les pasteurs qui animeront les communautés, s'y intègreront dans la mesure où ils seront humbles, dépouillés, pauvres, accueillants, charitables, tout inspirés du seul amour de Jésus-Christ. En effet,

Ediciones Universidad San Dámaso

spirituel et pastoral de son peuple, étant pleinement intégré à sa vie comme frère et ami de tous.

Dès lors, tous les baptisés, sans exception, sont considérés comme étant appelés à œuvrer à la construction de la communauté ecclésiale. Mgr Cornélius Arap Korir, Evêque d'Eldoret (Kenya) au synode africain de 1994 avertissait :

> Les prêtres devraient cesser de penser qu'ils sont les seuls (ou presque) responsables de la mission de l'Église, alors que cette mission retombe sous la responsabilité de toute la communauté, bien que de différentes manières. Sans une bonne éducation à la communion, il y a danger de perpétuer cette dichotomie entre le clergé et les laïcs, ce qui mène à l'autoritarisme[348].

En somme, le curé est appelé à promouvoir donc la croissance globale de la paroisse, communion dynamique et organique des petites communautés ecclésiales.

CONCLUSION PARTIELLE

Depuis l'option des CEV en RDC, toute action pastorale devrait s'opérer en référence constante à la vie de ces petites communautés. Si autrefois les paroisses demeuraient le principal centre des structures et des institutions chrétiennes, avec les CEV, les paroisses sont devenues les centres de coordination pastorale et de formation, mais surtout communion des CEV entre elles et avec l'Église diocésaine et universelle.

En outre, en créant les CEV comme des cellules de base ecclésiales et comme centre de l'évangélisation, l'Église voudrait que les laïcs ne soient plus

---

le nœud, la base de toute communauté chrétienne vivante est l'amour du prêtre pour les hommes dont il a charge et de ceux-ci pour le prêtre » (Actes de la VIème Assemblée, 164-165).

348 Cf. Cheza, *Le Synode africain. Histoire et textes*, 168.

Ediciones Universidad San Dámaso

considérés comme les non-experts de l'évangélisation, ni les objets de l'activité pastorale, mais les agents actifs de l'évangélisation même, les sujets de cette Église tout entière missionnaire[349].

Si c'est par la CEV que l'Église est présente à la base de la société et que les gens à la base construisent l'Église et la rendent présente au sein de la société[350], il est évident que la CEV apparaisse comme une manière de vivre en Église qui porte l'espoir de bien des chrétiens d'Afrique[351] en vue de « répondre aux questions posées par nos divers contextes historiques et par l'évolution actuelle de nos sociétés »[352]. Voilà pourquoi, à l'heure actuelle, il n'est plus opératoire en Afrique de

> présenter l'Église dans sa dimension hiérarchique, car une telle vision, si vraie soit-elle, rend amorphe et irresponsable la quasi-totalité des baptisés. Au contraire, en présentant l'Église comme communauté chrétienne et famille du Christ, on valorise le baptême et on responsabilise tous les chrétiens[353].

Néanmoins, il faut reconnaître que le chemin restant à parcourir est encore long car, dit-on, on reconnaît l'arbre par son fruit (cf. Mt 7,16). C'est dans cette perspective que nous trouvons pertinents les propos de Jean Rigal qui affirmait que : « la communauté ecclésiale n'est jamais réalisée une fois pour toutes. Elle se construit dans cette marche vers la communion qui vient de Dieu par Jésus dans leur Esprit commun »[354].

Si la communauté doit se construire du jour au jour, cela signifie qu'il serait insuffisant de considérer la renaissance de l'Église locale de la RDC à

349 Cf. M. Moerschbacher, « La dynamique pastorale de l'Église de Kinshasa et le rôle des laïcs pour une Église nouvelle. Point de vue d'un Européen », in : Santedi Kinkupu, *La théologie et l'avenir des sociétés,* 382.

350 *Ibid*.

351 Cf. Ela, « Les communautés de base dans les Églises africaines », 162.

352 *Ibid*., 165.

353 Kusiele Dabire, 24.

354 Rigal, *Ministères dans l'Église*, 178.

Ediciones Universidad San Dámaso

partir de la base en considérant uniquement sa nouvelle structure paroissiale. C'est l'avis que partage aussi Francis Appiah quand il indique par exemple :

> Le véritable enjeu des CCV ne pourrait se restreindre à la vision de l'organisation ecclésiastique par la mise en place d'une structure de base plus simple que les paroisses. En elles, la conscience ecclésiale se forge à partir de la foi du peuple dans les conditions ordinaires de la vie. C'est là qu'il devient possible de promouvoir une expérience communautaire qui soit à la fois chrétienne sans cesser d'être africaine[355].

Il est certain que les CEV entrainent l'émergence d'une nouvelle manière d'être Église plus laïcale et communautaire. Mais que devient cette expérience communautaire sans une éducation continue de la foi qui se veut être écoutée, célébrée et vécue dans la communauté chrétienne ? D'où la nécessité d'aborder le thème de l'éducation de la foi dans la CEV.

Ediciones Universidad San Dámaso

355 Fr. Appiah-Kubi, *L'Église, famille de Dieu* (Karthala, Paris 2008) 91.

3. LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES ET L'ÉDUCATION DE LA FOI DE SES MEMBRES

Ediciones Universidad San Dámaso

Depuis leur apparition sur la scène ecclésiale, les CEV font parties des lieux privilégiés pour l'éducation de la foi de ses membres. Mais cette expression peut susciter d'interrogations quand on tient compte de la nature même de la foi comme don de Dieu. Mais, comme l'enseigne aussi la Constitution dogmatique sur la révélation divine, la foi est réponse de l'homme à Dieu qui se révèle librement dans notre histoire par son Fils (cf. DV 5). Dans ce document conciliaire, nous lisons :

> Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et adjuvante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne « à tous la douce joie de consentir et de croire à la vérité » (DV 5).

A la lumière de la *Dei verbum*, la foi est à la fois un évènement de grâce, car c'est Dieu seul qui « engendre » l'homme à la foi et à la nouvelle vie (cf. Jn 3). Mais, elle est en même temps une réponse de l'homme à Dieu qui se révèle dans Jésus-Christ et qui le rencontre dans sa vie quotidienne et qui l'appelle à entrer en pleine communion avec Lui. Pour rendre donc compréhensible le mystère de Dieu-Trinité, mystère central de la foi chrétienne et sources d'autres

mystères de la foi[356], la foi a besoin d'une médiation ecclésiale capable de «la susciter sans cesse avec l'aide de la grâce, d'ouvrir le cœur, de convertir, de préparer une adhésion globale à Jésus-Christ chez ceux qui sont encore sur le seuil de la foi » (CT 19) et qui « favorise la croissance dans la foi chez les personnes et dans les communautés »[357].

C'est dans ce contexte qu'actuellement et surtout après le Concile Vatican II qu'il devient habituel de parler de la catéchèse comme de l'éducation à la foi ou l'éducation dans la foi. Le *Message au peuple de Dieu*, issu du synode des évêques de 1977 sur la catéchèse en notre temps, spécialement pour les enfants et les jeunes, affirmait :

> En vertu de sa mission, l'Église se doit de diffuser sans relâche et de manière vivante la parole de Dieu et d'approfondir sans cesse la connaissance de la personne et du message de salut de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cette activité de l'Église qui consiste en une éducation, par étape, à la foi, et en un approfondissement continu de cette foi, nous l'appelons « catéchèse » (MPD 1).

Dans ce présent chapitre, il sera question d'élucider le thème de l'éducation de la foi dans la CEV à travers trois points successifs. Avant tout, nous considèrerons la foi comme étant, en tout premier lieu, l'œuvre de la grâce divine avant d'être une réponse de l'homme à l'appel de Dieu. Ensuite, nous tenterons d'analyser dans quelle mesure la CEV éduque ses membres à la foi. Enfin, il nous parait convenable d'évoquer la pratique de la catéchèse en question par rapport à l'éducation de la foi.

Ediciones Universidad San Dámaso

356 « Le mystère de la Très Sainte Trinité est le mystère central de la foi et de la vie chrétienne. Il est le mystère de Dieu en Lui-même. Il est donc la source de tous les autres mystères de la foi ; il est la lumière qui les illumine. Il est l'enseignement le plus fondamental et essentiel dans la hiérarchie des vérités de foi. « Toute l'histoire du salut n'est autre que l'histoire de la voie et des moyens par lesquels le Dieu vrai et unique, Père, Fils et Saint-Esprit, se révèle, se réconcilie et s'unit les hommes qui se détournent du péché « » (CEC 234).

357 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 151.

3.1. LA FOI EST À LA FOIS L'ŒUVRE DE LA GRÂCE DIVINE ET LA RÉPONSE DE L'HOMME

Étymologiquement parlant, la foi indique non seulement la confiance en Dieu[358], mais aussi « elle signifie attention aux messages de Dieu, intelligence spirituelle, disponibilité, obéissance, espérance et enfin amour »[359]. La foi biblique en ce sens est d'abord question de confiance en Dieu, avant de concerner une croyance ou un contenu dogmatique. C'est dans cette perspective que Kasper définit la foi comme le fait pour l'homme de se remettre personnellement à Dieu, le fait de dire « amen » à Dieu, et de se fonder sans réserve sur lui. En d'autres mots, la foi est entendue non seulement comme un acte de pensée ni encore moins un acte de la volonté, mais elle saisit tout l'homme et tous les secteurs de sa réalité. Elle est la vie chrétienne dans sa totalité, qui embrasse l'espérance et l'amour comme deux manières de sa réalisation[360].

3.1.1. LA FOI COMME DON ET COMME GRÂCE DIVINE

Le début du ministère public de Jésus commence, selon l'évangéliste saint Marc, par l'appel à la conversion : « convertissez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15). Cet appel de Jésus retentit aujourd'hui encore, grâce à l'œuvre d'évangélisation que mène l'Église depuis ses origines. Face à cette annonce

358 « La racine étymologique de "croire" en hébreu (...) signifie "se sentir en sécurité", "s'en remettre avec confiance", porter le poids ou la faiblesse d'un autre, s'appuyer sur et, par conséquent, « faire confiance » à l'autre. Croire en Dieu implique par conséquent de reconnaître son indiscutable fidélité, d'accepter d'être "pris" par elle, et de dire fermement amen (dans un sens biblique : c'est solide, ferme, digne de confiance) à ce Dieu fidèle à ses promesses qui a la puissance de les réaliser. Dans le Nouveau Testament, la foi dénote cette caractéristique d'une adhésion personnelle et confiante qui comporte aussi un contenu concret : le message de l'Evangile, qui culmine dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus » (Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 154).

359 G. Gozzelino, « Vivere di fede : Dio nell'esistenza quotidiana », in : R. Tonelli (éd.), *Essere cristiani oggi. Per une ridefinizione del progetto cristiano* ("Biblioteca di Scienze Religiose" 7, Roma *LAS* 1986) 133. Cité par : Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 283.

360 Cf. W. Kasper, *Introduzione alla fede* (Brescia, Queriniana 1972) 94. Cité par : Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 283.

Ediciones Universidad San Dámaso

de la Parole de Dieu, l'homme peut, en toute liberté, y répondre négativement ou positivement. Au cas où sa réponse serait positive, la foi se définirait dans ce contexte, comme étant à la fois, une conversion et une rencontre avec le Christ :

> La foi chrétienne est, avant tout, conversion à Jésus-Christ, adhésion pleine et sincère à sa personne et décision de marcher à sa suite. La foi est une rencontre personnelle avec Jésus-Christ ; c'est devenir son disciple, à savoir s'engager à penser comme lui, à juger comme lui et à vivre comme il a vécu (DGC 53).

D'autre part, le même *Directoire pour la catéchèse* parle également de la foi comme d'un don de Dieu, car

> Elle ne peut naître à l'intime du cœur de l'homme que comme fruit de la grâce « prévenante et aidante » et comme réponse, totalement libre, à l'appel de l'Esprit Saint qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, en lui donnant « la douceur de consentir et de croire à la vérité » (DGC 55).

Comme œuvre de Dieu, la foi est une grâce spéciale non seulement parce que Dieu est celui qui prend l'initiative de rencontrer l'homme dans sa situation concrète pour son salut, mais aussi et surtout, parce que l'acte avec lequel l'homme accueille la Parole de Dieu se trouve sous l'action de l'Esprit-Saint[361].

Comme on peut le constater, nous l'avons déjà mentionné ci-haut, c'est donc Dieu seul qui « engendre » l'homme à la foi et à la nouvelle vie (cf. Jn 3). C'est pour cette raison que dans son parcours spirituel, le chrétien doit découvrir avant tout l'œuvre de Dieu dans sa vie. Cette découverte du Dieu

361 Cf. A. Ginel Vielva, «Educación en la fe y ministerio de la Palabra »: *NDC*, vol. I (San Pablo, Madrid 1999) 744; cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 154 ; DV 5.

Ediciones Universidad San Dámaso

miséricordieux doit s'appuyer sur l'expérience d'une communauté vivante[362]. Au dire de Alberich, « la foi ne serait pas possible si Dieu, quand il fait une proposition, n'était pas déjà présent dans le cœur humain en le transformant intérieurement et en le préparant à l'écouter »[363].

En effet, bien que l'initiation chrétienne soit perçue comme « expression significative » par laquelle l'Église éduque à la foi, elle doit être comprise avant tout comme l'œuvre de la Sainte Trinité au sein de l'Église[364] ou encore, comme un évènement de grâce[365]. C'est Dieu qui prend l'initiative d'introduire l'homme dans son mystère de salut tout en le transformant intérieurement afin qu'il naisse dans le Christ par le baptême et l'Esprit-Saint. Autrement dit, « le seigneur ou l'Esprit Saint prépare le cœur de ceux qui entendent : il les ouvre. Bref, à l'intention de la révélation correspond, chez l'individu appelé à la foi, un esprit de révélation »[366].

Comme c'est Dieu seul qui soit capable de communiquer la vie éternelle à l'homme qu'il a créé, cela revient à ne pas situer la communion (rencontre) avec le Christ comme un acte isolé indépendamment de la Trinité. Si Dieu s'est révélé aux hommes par le Christ, c'est encore par le Christ que l'homme entre dans la communion trinitaire. C'est dans ce contexte que Manuel Del Campo[367] parle de l'incorporation au Christ comme étant avant tout d'un acte de l'amour divin et l'œuvre de son initiative salvifique. Elle est à la fois, l'œuvre du Père,

362 « On veillera à ce que la catéchèse des enfants et des adolescents vienne s'adosser à la catéchèse de la communauté (...), de telle sorte qu'elle soit nourrie du contact avec une communauté adulte qui croit, vit et célèbre. Ainsi les enfants et les adolescents comprendront-ils et vivront-ils leur catéchèse en réalisant qu'elle prend place, parmi d'autres et avec d'autres, dans un dispositif catéchétique offert à tous et à toutes selon des modalités variables » (A. Fossion, « Vers des communautés catéchisées et catéchisantes. Une reconstruction de la catéchèse en un temps de crise ». Postface de l'ouvrage de B. Huesbsch, *La catéchèse de toute la communauté. Vers une catéchèse par tous, avec tous et pour tous* [Lumen Vitae, Bruxelles 2005] 110).

363 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 155.

364 Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*. LXX Asamblea plenaria de la conferencia Episcopal Española (EDICE, Madrid 1998) nº 11.

365 Cf. M. del Campo, *La iniciación cristiana* (Colección Subsida, Madrid 2006) 11.

366 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 155.

367 Cf. del Campo, *La iniciación cristiana*, 11.

Ediciones Universidad San Dámaso

le Créateur qui nous a choisis dans le Christ avant la création du monde pour être saints et immaculés en sa présence (Eph 1,4-5). C'est l'œuvre de son Fils et Rédempteur par lequel tout homme trouvera le salut et la vie. C'est enfin, l'œuvre de l'Esprit-Saint, le Sanctificateur, qui inspire, illumine et guide à celui qui est appelé à entrer dans la vie nouvelle.

Pour ce faire, la foi naît de l'écoute et non d'une réflexion ; de l'accueil et non de l'élaboration personnelle d'un système. Aucune éducation, si bonne soit-elle, ne peut jamais donner naissance à la foi ou faire qu'une personne croie en Dieu révélé en Jésus-Christ[368].

3.1.2. LA FOI COMME RÉPONSE PERSONNELLE DE L'HOMME À DIEU

Pour une meilleure saisie de la foi comme réponse personnelle de l'homme à Dieu, nous considérons comme point de départ l'enseignement du *Catéchisme de l'Église catholique* sur la révélation :

> Dieu se révèle et se donne à l'homme. Il le fait en révélant son mystère, son dessein bienveillant qu'Il a formé de toute éternité dans le Christ en faveur de tous les hommes. Il révèle pleinement son dessein en envoyant son Fils bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, et l'Esprit saint (CEC 50).

Par sa révélation, Dieu invite les hommes à entrer en communion avec lui. Et pourtant, « la réponse adéquate à cette invitation est la foi » (CEC 142). Il s'agit donc d'une réponse de l'homme à Dieu qui se révèle et se donne à lui, en apportant en même temps une lumière surabondante à l'homme en quête du sens ultime de sa vie (cf. CEC 26)[369]. Cette lumière, l'homme la reçoit aussi à travers l'écoute de la Parole. C'est pourquoi cette Parole de Dieu, qui stimule, suscite et réveille la foi, n'est pas seulement enseignement, mais aussi une invi-

368 Cf. Ginel Vielva, 744.

369 « L'initiative divine dans le plan du salut est donc entière puisqu'elle s'étend en même temps jusqu'à la réponse humaine à la Parole » (Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse,* 155).

Ediciones Universidad San Dámaso

tation salvifique interpersonnelle devant laquelle l'homme interpelé ne peut rester passif ni se fermer en observateur impartial et indifférent [370]**.** Il doit par contre se définir par rapport à un projet de vie qui engage son destin.

C'est donc par la foi que l'homme connaît Dieu et se laisse transformer par sa grâce. En effet, loin d'être une acceptation passive, volontariste et émotive, la foi implique une attitude fondamentale de conversion. La foi oblige chacun à réorienter sa vie, à laquelle elle imprime un caractère nouveau[371]. C'est dans cette perspective que l'on parle de la foi et la conversion comme d'un binôme corrélatif ; de deux côtés de la même monnaie de telle sorte que l'on ne peut pas séparer l'une de l'autre au risque d'appauvrir notre réalité de la rencontre personnelle de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu[372].

C'est donc par la foi que l'homme « s'en remet tout entier et librement à Dieu dans "un complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire à la révélation qu'il fait » (DV 5).

3.2. LA FOI COMME UN SAVOIR

Parmi les tâches de la catéchèse évoquées par le *Directoire général pour la catéchèse*, figure aussi sa responsabilité de favoriser la connaissance de la foi (cf. DGC 85). La catéchèse comme éducation de la foi doit favoriser une connaissance chaque fois plus profonde et plus complète du mystère du Christ « de façon à garantir la possibilité d'évaluation et de jugement nécessaire à la maturation de l'attitude croyante »[373]. Ne pouvant être réduit à un simple fait de croire ni à l'unique réponse de l'homme à l'appel de Dieu, « Elle (foi) est aussi

370 Cf. *Id.*, *La catéchèse dans l'Église* (Cerf, Paris 1986)108.

371 Cf. Nzir Nyanga, *Eléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 285.

372 Cf. Equipo de Catequetas de Euskal Herria, « Fe y conversión »: *NDC* t. I. 962.

373 Alberich, *La catéchèse dans l'Église*, 117.

Ediciones Universidad San Dámaso

un savoir religieux, un message chrétien que l'intelligence peut connaître : un concept de Dieu, de l'homme et de leurs rapports »[374].

Certes, celui qui a rencontré le Christ souhaite le connaître toujours, tout comme il souhaite connaître le dessein du Père qu'il a révélé (cf. DGC 85). C'est pour cela que la catéchèse fait « "percevoir peu à peu la vérité tout entière du dessein divin", en formant les disciples de Jésus-Christ à la connaissance de la Tradition et des Écritures qui sont "la science éminente de Jésus-Christ" (Ph 3,8) » (DGC 85).

Il s'agit en effet, de faire connaître le Royaume de Dieu que Jésus a annoncé, ses exigences et les promesses contenues dans son message évangélique, les sentiers qu'il a tracés pour quiconque veut le suivre (cf. CT 20 ; DGC 80). Ainsi donc,

> Le savoir de la foi, objet de la catéchèse, n'est pas moins important par rapport aux fins du mode avec lequel peut être entendue la croissance de l'homme, son éducation, les expériences à travers lesquelles on peut l'aider à devenir une personne adulte[375].

S'agissant d'une connaissance de la foi, la catéchèse doit libérer et soutenir la capacité de l'homme de répondre de manière mûre et responsable à Dieu. De là aussi la nécessité de préserver l'intégrité du contenu de la foi à transmettre :

> Afin que l'oblation de sa foi soit parfaite, celui qui devient disciple du Christ a le droit de recevoir la « parole de la foi » non pas mutilée, falsifiée, diminuée, mais pleine et entière, dans toute sa rigueur et toute sa vigueur. Trahir en quelque chose l'intégrité du message, c'est vider

374 F. Coudreau, *Si può insegnare la fede? Riflessioni e orientamenti per una pedagogia della fede* (Torino, LDC 1978) 70. Cité par : Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 286.

375 E. Combi – R. Rezzaghi, *Catechesi. Che co'è. Come si vive* (Ed. Paoline, Torino 1993) 211. Cité par : Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 290.

Ediciones Universidad San Dámaso

> dangereusement la catéchèse elle-même et compromettre les fruits que le Christ et la communauté ecclésiale sont en droit d'en attendre (CT 30).

3.3. EN QUEL SENS ET DANS QUELLE MESURE LA FOI PEUT-ELLE ÊTRE ÉDUQUÉE ?

En parlant de la CEV comme d'une communauté qui éduque la foi de ses membres, cela pourrait dans certaines mesures soulever quelques difficultés de nature théologique. La question serait, par exemple, celle de savoir en quel sens et dans quelle mesure on peut parler de l'éducation de la foi ? Est-il possible de parler de l'éducation de la foi ? S'il en est ainsi, dans quel sens peut-on appliquer ce qualificatif à la foi ?

Comme nous l'avons souligné ci-haut, la foi relève avant tout du domaine de la grâce divine, du don gratuit donné par Dieu. De ce point de vue, la foi ne peut pas être enseignée. Elle est une réalité transcendante[376] puisque, c'est le Christ seul qui a le pouvoir, par son Esprit, de donner la foi[377]. C'est dans cet ordre d'idées que Tonelli précise :

> Selon cette manière de voir, enseigner la foi semblerait être comme un non-sens, voire une absurdité, dans la mesure où on la reçoit comme vertu, germe et aptitude de participer à la vie divine, dont nous faisons l'expérience dans une communauté de foi, et que nous décidons par

376 Nzir Nyanga, *Eléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 288.

377 « Il n'y a (...) pas de manière réelle de cultiver sa foi ou d'éduquer la foi. Les Paroles finales du Christ le rappellent : "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre. Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit" (Mt 28,19-20). Si les Apôtres, l'Église, les chrétiens, les parents ont reçu pour mission d'annoncer la Bonne Nouvelle, c'est le Christ seul qui a le pouvoir, par son Esprit, de donner la foi » (Michel Dubost (Mgr) – Stanislas Lalanne (Mgr), *Le nouveau théo. L'Encyclopédie catholique pour tous* [Mame, Paris 2009] 576-577).

Ediciones Universidad San Dámaso

> un engagement personnel. Dans ce sens, il ne semble pas que la foi puisse ni doive être enseignée, qu'elle soit objet d'un enseignement. Il n'existe donc pas une éducation « directe et immédiate » de la foi. Car la foi se développe sur le plan mystérieux du dialogue entre Dieu et l'homme. Cet espace de vie échappe à toute tentative d'intervention de l'homme, étant donné le fait de la priorité de l'initiative de Dieu[378].

Par ailleurs, s'agissant de la foi comme une réponse personnelle et libre ou encore d'un savoir, il s'avère indispensable de former l'homme, mieux de l'initier et de l'aider à connaître, à vivre et à contempler le mystère du Christ (cf. DGC 85). Le même *Directoire* n'affirme-t-il pas que l'un des buts de la catéchèse consiste à donner un fondement à la première adhésion de foi et de la faire mûrir, c'est-à-dire, d'aider celui qui vient de se convertir à mieux connaître ce Jésus auquel il s'est livré ? (cf. DGC 80).

Si donc on parle de la CEV comme éducatrice de la foi de ses membres, c'est avant tout en sa qualité de « médiation humaine qui peut orienter, assister ou faciliter la croissance dans la foi, mais sans pouvoir exercer une influence directe sur cette foi qui demeure une grâce de Dieu et une réponse libre de l'humain »[379]. C'est dans cette perspective que la catéchèse comme éducation de la foi est habilité « d'initier à l'action chrétienne dans l'Église et dans la société (...), à initier à la diaconie ecclésiale, introduire à la communion ecclésiale, initier à l'écoute et à l'annonce de la Parole, initier à la liturgie de l'Église »[380]. En d'autres

Ediciones Universidad San Dámaso

---

378 R. Tonelli, *Educazione/Pastorale*, in : M. Midali - R. Tonelli, *Dizionario di pastorale giovanile* (Torino, LDC 1992) 344. Cité par : Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 288-289.

379 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 166.

380 Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 289. Selon Alberich, la catéchèse doit initier également « aux diverses formes de témoignage chrétien dans le monde, à l'exercice de la charité et du service désintéressé, à l'engagement pour la justice et la paix, à l'action sociale et politique pour la promotion et la libération » (Alberich, *La catéchèse dans l'Église*, 122).

termes, « Éducation de la foi, la catéchèse se fait ainsi service pour la croissance de la foi tournée vers le but qu'est sa maturité »[381].

De ce qui précède, on ne cessera jamais de rappeler que le Concile Vatican II, bien qu'il n'ait pas abordé directement le thème de la catéchèse, il faut cependant reconnaître qu'il a promu une nouvelle compréhension de la catéchèse dans la mesure où il a propulsé une nouvelle manière de l'envisager. En effet, avec Vatican II

> tous sont maintenant invités (...) à regarder la catéchèse dans la perspective de sa source première, la Parole de Dieu redécouverte spécialement dans la Bible, à la repenser en termes d'éducation à la foi, qui consiste en une attitude existentielle et globale de la personne, et à la restituer dans la perspective d'une Église orientée davantage vers la communion et le service[382].

C'est dans cette optique que « la catéchèse désigne toutes les formes du service ecclésial de la Parole tournées vers l'approfondissement et la maturation de la foi des personnes et des communautés »[383].

Avant d'analyser comment la CEV éduque dans la foi, voyons d'abord ce qui se passe concrètement dans les réunions des CEV.

3.3.1. RÉUNIONS DES CEV, LIEU HABITUEL DE L'ÉCOUTE DE LA PAROLE DE DIEU

De prime abord, il convient de mentionner que la célébration de la Parole de Dieu demeure un moment essentiel de la vie de la CEV et le lieu habituel[384] de la formation des chrétiens. D'une façon générale, cette célébration se réalise une fois par semaine sous la présidence du responsable[385]. Ce dernier veille

381 Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 290.

382 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 22.

383 *Ibid*., 98.

384 Nous parlons du lieu habituel, c'est parce que la CEV ne laisse pas échapper les occasions qui se présentent pour éduquer à la foi, tel que lors des funérailles où la communauté accompagne la famille éprouvée avec chants, prière et l'écoute de la Parole durant 3 ou 4 jours.

385 Le responsable de la CEV et d'autres responsables sont élus par les membres.

Ediciones Universidad San Dámaso

aussi à la vie générale de la communauté, aux diverses activités, aux relations avec les autres communautés ainsi qu'avec la paroisse.

Pour avoir une idée de la façon dont se déroule la réunion de la CEV, nous présentons ici-bas, sa forme habituelle qui peut varier d'une paroisse à l'autre, d'un diocèse à l'autre ou encore d'une zone à l'autre. Dans la plupart de cas, la réunion se déroule les dimanches (ou un autre jour de la semaine selon les circonstances de chaque lieu) dans les après-midis de la manière suivante :

- la rencontre commence par quelques chants de rassemblement animés par la chorale. Tous les membres présents sont invités à y participer activement ;
- vient ensuite la prière d'ouverture présidée par le responsable ou par un autre membre mandaté par lui ;
- en troisième lieu, on proclame la Parole de Dieu suivi d'une prédication ;
- généralement, après la prédication on invite la chorale à exhiber un ou deux chants ;
- cinquièmement, intervient alors le partage sur l'expérience de la vie quotidienne de la communauté, l'échange d'idées sur les évènements du quartier, village ou de la paroisse, etc.
- la rencontre se termine par les prières de l'assemblée. L'occasion est donnée à tout le monde de pouvoir exprimer spontanément sa foi en ses propres termes. Avant de se disperser, la chorale peut encore entonner un chant ou plus.

Après avoir présenté succinctement le déroulement de la rencontre de la CEV, nous allons maintenant nous tourner vers la manière dont la CEV éduque ses membres à foi.

3.3.2. COMMENT LA CEV ÉDUQUE-T-ELLE À LA FOI ?

Insatisfaits du système traditionnel de la catéchèse, les Evêques du Congo avaient besoin d'une catéchèse enracinée dans la vie des chrétiens.

Ediciones Universidad San Dámaso

Une catéchèse qui répondrait aux inquiétudes et problèmes non seulement des catéchumènes, mais aussi des fidèles chrétiens en les aidant à intégrer le christianisme dans leur vie quotidienne[386]. Ce besoin avait été déjà évoqué lors des assises de la VIème Assemblée de 1961 :

> La catéchèse doit être adaptée, c'est-à-dire, incarnée et enracinée dans la vie des catéchisés. Elle doit répondre aux désirs, aux inquiétudes, aux problèmes des catéchumènes. Elle ne doit pas vouloir effacer complètement leur passé culturel et religieux et les obliger à accepter une forme de christianisme qui leur restera étrangère et qui ne cadrera pas avec leur façon de concevoir le monde temporel et spirituel[387].

Cette préoccupation de vouloir enraciner le message chrétien dans la vie des chrétiens manifeste le souci de l'Épiscopat congolais de plaider pour un renouveau de la catéchèse qui ne peut plus être une simple préparation des personnes au sacrement mais, d'une éducation chrétienne intégrale qui touche les domaines aussi variés que l'unité des chrétiens et le dialogue interreligieux ; la Religion Traditionnelle Africaine ; les Nouveaux Mouvements Religieux ; la vie politique et l'organisation socio-économique ; la justice et la paix ; le tribalisme et l'ethnocentrisme ; les médias et la mondialisation[388], etc. Pour que cette éducation à la vie soit efficace, elle devrait s'enraciner dans la Parole de Dieu et dans le mystère pascal[389].

Nous sommes là en présence de tout un programme capable de transformer la vie des fidèles si on rendait réellement les CEV vivantes dans leurs actions. Comment nos diocèses s'y prennent-ils pour l'accomplissement de cet idéal ? Plusieurs formes contribuent à l'éducation de la foi. La première d'elles, c'est la proclamation de la Parole de Dieu lue à la lumière de la Tradition et du Magistère.

386 Cf. Actes de la VIIème Assemblée, 17.

387 Actes de la VIème Assemblée, 186.

388 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 158-199.

389 Cf. *ibid.*, 121.

Ediciones Universidad San Dámaso

3.3.2.1. Proclamation de la Parole de Dieu et la prédication

La réunion des CEV est le moment propice où les membres célèbrent la Parole de Dieu. Cette dernière constitue surtout le centre de gravité de la vie des CEV. Habituellement, leurs réunions sont centrées sur les lectures de la liturgie dominicale du jour ou suivante selon l'appréciation de chaque communauté. Tout membre qui sait lire est habilité à la proclamer.

Pour beaucoup de chrétiens, la CEV est le lieu où ils ont la grande opportunité de découvrir personnellement et activement les Saintes Écritures. Là que les CEV fonctionnent comme il se doit, celles-ci se sont converties en des lieux de formation populaire à la lecture de la Bible, d'approfondissement de la foi et de réflexion sur l'engagement dans leur milieu de vie[390]. C'est pourquoi « le critère de l'authenticité évangélique d'une communauté est le lien qu'elle établit entre la Parole de Dieu et ses pratiques communautaires et les comportements de ses membres »[391].

Concernant le prédicateur, ordinairement c'est le responsable de la communauté et le catéchiste qui s'en occupent. Mais ce n'est pas leur apanage. Occasionnellement aussi, la prédication peut être assurée par une « personne qualifiée par sa connaissance de la Bible, d'une vie intérieure solide, capable de faire participer les membres et de stimuler leur engagement »[392] quand le responsable le juge opportun.

Nous apprécions positivement que la CEV dans ses réunions se centre sur les lectures dominicales précédentes ou suivantes. D'une part, c'est une façon d'approfondir le message écouté lors de la messe, et d'autre part, on prépare d'avance les chrétiens à la bonne réception de la parole lors de la célébration eucharistique prochaine.

Cependant, comme centre de gravité de la rencontre, il me semble insuffisant de se limiter à la liturgie dominicale, surtout quand on aperçoit

390 Cf. Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 867.

391 *Ibid*., 868.

392 Cappellaro, 26.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'éducation de la foi dans ses exigences d'un apprentissage à la vie chrétienne dans son intégralité. On ne doute pas de l'importance de la prédication ou de l'homélie. D'ailleurs, il existe une relation essentielle entre la prédication et la catéchèse. La prédication a toujours été l'un des principaux moyens pour communiquer la Parole de Dieu. Selon le *Directoire*, l'homélie elle-même, selon les circonstances devrait remplir la tâche de convocation et d'initiation organique (cf. DGC 52). Elle est « la nourriture dont tout organisme adulte a besoin pour vivre » (DGC 57).

3.3.2.2. L'échange d'idées

Ce moment d'échange d'idées joue un rôle important dans la vie de la communauté chrétienne. On ne se limite pas seulement au partage de la Parole de Dieu écoutée en la reliant à la vie quotidienne, mais aussi c'est le moment que les différents responsables des services ou ministères de la CEV rendent comptent de leurs activités : ce qui a été fait ou non, ce qui est en cours ou ce qu'on va faire. C'est à travers cet échange que l'Église se rapproche du peuple et palpe leur réalité quotidienne.

En principe, au moment de ce partage, tout le monde peut intervenir et s'exprimer librement à partir d'une situation quelconque. Il peut s'agir de sa situation personnelle, familiale ou à partir de celle du quartier ou village, etc. Ce qui est important pour la CEV, il faut que les chrétiens arrivent à « découvrir ce que Dieu pense des évènements, discerner les valeurs du Royaume et l'anti Royaume qui s'y mêlent, percevoir ainsi un appel à s'engager dans les évènements avec le dynamisme de la foi »[393]. Toutefois, il est surprenant de constater qu'il y a très peu de communautés qui s'attardent sur le partage proprement dit de la Parole de Dieu alors qu'elle doit être bien connue dans sa nature et son contenu[394].

Ediciones Universidad San Dámaso

393 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 869.

394 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 199.

Lors du partage, il n'y a pas une méthode fixe. On peut partir soit du texte biblique donné, soit à partir du vécu de la communauté. Dans tous les cas il y a lieu d'évoquer certains inconvénients. Dans un premier cas, quand le texte ne correspond pas forcément au vécu actuel de la communauté,

> Il y a donc un risque que ces schémas orientent la réflexion et prière dans une direction qui n'en favorise pas l'appropriation par la communauté. Alors, au moment d'établir le lien entre la Parole écoutée ensemble et le vécu de la communauté, on tombe souvent dans le commentaire moralisant qui ne débouche pas sur les difficultés vécues par les participants[395].

Dans un deuxième cas, le risque de partir de la réalité concrète c'est la manipulation de la Bible qui pourrait être « utilisée comme un instrument que l'on emploie quand on en a besoin et qu'on laisse de côté quand on n'y trouve pas la confirmation de ses choix »[396]. Comme on peut le constater, une telle lecture ne peut être que la conséquence d'un manque de formation biblique chez la plupart des fidèles et des catéchistes en particulier dont la principale référence est l'expérience de leur vécu quotidien. Et pourtant, quand ils sont bien formés, ils peuvent situer le texte historiquement et respecter le message qui s'y trouve.

Pour ce faire, c'est par la prédication de la Parole de Dieu et le partage d'Évangile pratiqué chaque semaine que la CEV éduque et approfondit la foi de ses membres. Cependant, cela ne correspond pas toujours avec la réalité. On a l'impression que le partage de la Parole de Dieu vient en seconde position. Vue l'importance de l'Écriture Sainte dans la vie des CEV et de l'Église, puisqu'elle est « la nourriture de notre vie chrétienne et la lumière sur la route de notre foi »[397], ne fallait-il pas que l'écoute de la Parole de Dieu en CEV soit une

Ediciones Universidad San Dámaso

---

395 Ugeux, *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre*, t. III, 868.

396 *Ibid*., 869.

397 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 199.

« rencontre vitale, selon l'antique et toujours actuelle tradition de la *lectio divina* permettant de puiser dans le texte biblique la Parole vivante qui interpelle, qui oriente, qui façonne l'existence » ?[398] En outre, la *lectio divina* n'implique pas seulement une simple lecture de la Parole de Dieu. Elle comporte la lecture, la méditation et la prière (lectio, meditatio, oratio)[399].

Si la CEV doit scruter la Parole de Dieu pour sa croissance afin de découvrir les richesses qu'elle renferme et de s'en nourrir continuellement, on comprend mieux que la catéchèse qui s'y applique soit réellement une introduction à la lecture ecclésiale et spirituelle de l'Écriture de manière à faire entrer les membres en contact avec le Mystère du Christ et à une rencontre personnelle avec le Christ[400].

En considérant l'expérience du vécu quotidien comme référence principale (surtout pour les paroisses rurales) des membres de la CEV, on suppose que ce n'est pas tellement par des instructions et des réflexions que la CEV se constitue en un cadre d'éducation de la foi mais, bien plus par une vie de communion dans la foi en se nourrissant bien sûr de la Parole de Dieu, de la communication des expériences ou encore des orientations de l'Église[401], etc. C'est pourquoi, le témoignage de vie de chrétiens demeure un facteur fondamental pouvant influencer la vie des hommes.

3.3.2.3. Le témoignage de vie et fraternité des membres

La nécessité de témoigner du salut qu'apporte le Christ à l'humanité entière n'est pas un fait accidentel à la mission de l'Église. Ce témoignage fait partie de l'essence même de l'annonce de la Bonne Nouvelle : « l'Évangile doit être proclamé d'abord par un témoignage », affirmait le Pape Paul VI avant d'insister qu'il s'agît là d'une proclamation silencieuse mais très forte et efficace

Ediciones Universidad San Dámaso

398 Jean - Paul II, *Novo millennio Ineunte* 39.

399 Carvajal Blanco, « La catequesis eco de la Palabra », 118-120.

400 La catéchèse doit être, concrètement, une « introduction authentique à la "*lectio divina*", c'est-à-dire à la lecture de l'Écriture Sainte faite "selon l'Esprit"qui habite l'Église » (MPD 9c ; DGC 127).

401 Cf. Cappellaro, 23.

de la Bonne Nouvelle (cf. EN 21 ; 26) qui fait briller dans la vie quotidienne, familiale et sociale, la vertu de l'Évangile (LG 35). Dans son Allocution aux membres du Conseil des laïcs en octobre 1974, le Saint Père insinuait encore que « l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maitres ou s'il écoute les maitres, c'est parce qu'ils sont des témoins » (EN 41)[402]. C'est dans cette perspective que nous estimons que l'Église doit annoncer la Bonne Nouvelle non seulement par la proclamation de la Parole qu'elle a reçue (cf. Mc 16,15), mais aussi par le témoignage de vie, grâce auquel, nous dit Saint Pierre, les disciples du Christ rendent raison de la foi, de l'espérance, et de l'amour qui les habitent (cf. 1 P 3,15).

En effet, les chrétiens réalisent leur témoignage de vie à travers les structures de la vie séculière dans les conditions communes du monde comme membres d'une même communauté. Rappelons que le témoignage des chrétiens dans leur milieu de vie peut aussi conduire jusqu'au martyre dans la mesure où l'Église annonce le Christ qui est un « signe en butte à la contradiction » (Lc 2,34) et proclame « un Christ crucifié, scandale pour les juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,23).

Le témoignage du chrétien rendu au Christ et à son Evangile, contient différentes facettes qui se réfèrent notamment aux vertus théologales, à savoir : le témoignage de la foi, de la charité et de l'espérance. Dans le premier cas, il s'agit de l'annonce explicite du christ et de son message. Dans le deuxième, il est question de témoigner de l'amour de Dieu, de sa puissance de salut par le signe de la charité. Enfin, concernant le témoignage de l'espérance, celle-ci consiste à un au-delà de l'histoire, c'est-à-dire à la vie éternelle[403].

Ces différentes facettes du témoignage chrétien dans le monde sont exprimées dans la Constitution dogmatique du Concile sur l'Église en ces termes :

Ediciones Universidad San Dámaso

402 Signalons en passant que l'importance du témoignage n'exclut en aucun cas l'annonce explicite du message chrétien, d'autant plus que la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la Parole du Christ (Rm 10, 14.17) (Cf. EN 42).

403 Cf. Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (Cerf, Paris 1990) 114-115.

> toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens, leurs détentes d'esprit et de corps, si elles sont vécues dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées, tout cela devient « offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ » (cf. 1 P 2,5), et dans la célébration eucharistique, rejoint l'oblation du Corps du Seigneur pour être offert en toute piété au Père. C'est ainsi que les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même, rendant partout à Dieu par la sainteté de leur vie un culte d'adoration (LG 34).

Dans l'esprit de l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, évangéliser, c'est témoigner du Dieu révélé par Jésus-Christ dans l'Esprit Saint. C'est témoigner que le Créateur n'est pas une puissance anonyme et lointaine : il est Père et que nous, nous sommes ses fils et par conséquent frères les uns des autres en Dieu (cf. EN 26). C'est pourquoi nous considérons la fraternité chrétienne comme étant un des aspects fondamentaux de ce témoignage.

Rappelons que le concept de frère dans le sens strict, il désigne les personnes qui sont nées d'un même sein maternel (cf. Gn 4,2). Toutefois, en hébreu, comme dans d'autres langues, ce mot peut s'appliquer aux membres d'une famille (cf. Gn 13,8 ; Lev 10,4 ; Mc 6,3), d'une même tribu (2 S 19,13), d'un même peuple (Dt 25,3 ; Jg 1,3), en opposition des étrangers (Dt 1,16 ; 15,2-3), et finalement aux peuples descendants d'un même ancêtre comme Edom et Israël (Dt 2,4 ; Am 1,11). A côté de cette fraternité fondée sur la chair, la Bible a un autre type de fraternité de caractère spirituelle, fondée dans la foi au Christ (cf. Ac 2,29)[404].

L'appartenance au Christ inaugure un nouveau type de relations entre les chrétiens. Ces derniers se reconnaissent frères parce qu'ils ont tous reçu par adoption la filiation même du Christ. En effet, « la nouvelle fraternité fondée

404 Cf. L. Dufour, *Vocubulario de teología bíblica* (Herder, Barcelona 1972) 381.

Ediciones Universidad San Dámaso

sur la filiation adoptive est une nouvelle manière d'être qui se vérifie dans le quotidien par un comportement assez particulier »[405].

Cette fraternité, étant une réalité vécue ne se limite pas seulement à la parenté par le sang, elle « se situe profondément sur le plan de la foi et de l'alliance avec Dieu. Elle engage profondément les hommes et les femmes et détermine leur comportement les uns vis-à-vis des autres »[406]. La parenté spirituelle qui se crée à partir de notre relation au Christ Jésus est d'une nature particulière. Elle ne se confond pas avec la fraternité purement humaine d'autant plus que « la fraternité chrétienne acquiert sa qualité suprême de plénitude en s'ouvrant à toute l'humanité »[407]. De ce point de vue, la fraternité chrétienne abolit les distinctions sociales et religieuses ainsi que les frontières et en crée de nouvelles. Ce fut l'expérience des premières communautés chrétiennes auxquelles Saint Paul insiste sur l'égalité et la fraternité qui ont leur source dans le baptême :

> En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus (Gal 3,27-28).

Jésus lui-même déclarait : « vous n'avez qu'un maître et vous êtes tous frères » (Mt 23,8). Et aussi, à la question de savoir qui était sa mère, et qui étaient ses frères et sœurs, Jésus répondit, « celui qui accomplit la volonté de Dieu, c'est celui-là pour moi mon frère et ma sœur et ma mère » (Mc 3,34-35).

Ediciones Universidad San Dámaso

405 Buetubela Balembo, « Eglise-fraternité selon le Nouveau Testament. Enquête exégétique dans les synoptiques et les Epitres pauliniennes », in : *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997) 206.

406 Atal sa Angang, « La fraternité dans le Nouveau Testament », in : *Église-famille ; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*, 187.

407 *Ibid*., 198.

Toutefois, malgré la découverte d'une parenté nouvelle issue de la foi dans le Christ, ce ne sont pas tous les membres de la CEV qui se montrent chrétiens authentiques menant une simplicité de vie, esprit de prière, charité envers tous, spécialement envers les petits et les pauvres etc. afin de favoriser cette proclamation silencieuse dont nous parle le Pape Paul VI dans *Evangelii nuntiandi*.

3.4. LA PRATIQUE CATÉCHÉTIQUE ET L'ÉDUCATION DE LA FOI DANS LES CEV

L'histoire catéchétique de notre pays la RDC nous révèle que depuis des années, l'activité catéchétique n'a pas été une œuvre sans lacunes. Pour se rendre compte de graves difficultés rencontrées dans l'exercice de la catéchèse, nous évoquons ici le jugement critique de l'Épiscopat congolais sur ce thème. Nos Évêques affirment que « la plupart des ombres qui ternissent encore l'évangélisation de notre pays sont le fruit d'une activité catéchétique qui a été insuffisante »[408].

Certes, ce jugement trouve son fondement dans la catéchèse qui était beaucoup plus une présentation intellectualiste du message chrétien au lieu de se présenter comme une annonce de la Bonne nouvelle pour une connaissance authentique et profonde de la foi. Elle s'est avérée être un enseignement qui n'exploitait pas suffisamment la Bible et s'intégrant moins dans la vie concrète des fidèles. C'était une catéchèse adressée beaucoup plus aux individus qu'au peuple de Dieu comme tel. C'etait une catéchèse qui ne tenait pas compte de problèmes réels de l'homme : ses misères physique et spirituelle ; ses peurs et ses angoisses ou sa superstition[409].

Ediciones Universidad San Dámaso

408 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 115.

409 Cf. *ibid.*, 115-116.

Il est dommage de constater que jusqu'à présent ces lacunes persistent encore dans la pratique catéchétique. L'impression générale qui ressort de ces lacunes, ce que la catéchèse n'aide pas suffisamment le peuple congolais dans son ensemble, disent les Évêques, « à avoir une nouvelle vision intégrée du monde et une nouvelle échelle des valeurs qui puissent l'inciter à s'engager pleinement à la consécration du monde au Créateur »[410].

De ce qui vient d'être dit, nous allons à présent évoquer quelques défis majeurs qui se réfèrent directement à la catéchèse ou à l'ensemble de l'évangélisation en profondeur.

3.4.1. QUELQUES DÉFIS DE LA CATÉCHÈSE EN RD CONGO

Dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps, le Pape Jean-Paul II lançait un vif appel et pressant à l'Église de renouveler sa confiance dans l'action catéchétique comme d'une tâche tout à fait primordiale de sa mission. C'est pour cette raison que l'Église devrait consacrer à la catéchèse ses meilleures ressources en hommes et en énergies, sans ménager efforts, fatigues et moyens matériels, afin de mieux l'organiser et de former un personnel qualifié (cf. CT 15).

Par son caractère primordial, la catéchèse est perçue comme l'axe majeur qui fonde et construit l'Église. Elle est une action à laquelle se rallient toutes les autres praxis ecclésiales[411]. Si le Magistère situe la catéchèse au centre de l'activité évangélisatrice, c'est parce qu'elle est surtout « considérée comme l'activité par laquelle l'Église éduque, forme et accompagne ses fils, en vue de leur maturité dans la vie de foi »[412].

Comme nous l'avions déjà mentionné ci-haut, depuis le Concile Vatican II le Magistère de l'Église s'est fortement investi dans le renouveau catéchétique. Cependant, quel est l'impact de cette rénovation catéchétique pour l'Église

410 *Ibid*., 119.

411 Cf. Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 49 ; *Id*., *Eléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 7-8.

412 *Id*., *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 49.

Ediciones Universidad San Dámaso

locale du Congo ? Et quelle est la situation catéchétique actuelle dans notre pays ? Quels sont les moyens mis à la disposition de cette activité catéchétique pour que l'idéal soit réalisé dans nos communautés chrétiennes ? Relevons d'abord quelques déficiences liées à la pratique de la catéchèse.

3.4.1.1. Dimension restrictive de la catéchèse et manque des projets catéchétiques diocésains

La compréhension de la catéchèse, comme on peut encore le constater de nos jours et malgré la présence des CEV, a été limitée à une simple transmission de la doctrine[413], c'est-à-dire, l'enseignement des vérités de la foi qu'on devrait apprendre par cœur en vue de recevoir les sacrements d'initiation. Un entendement qui laisse croire à la limitation des catégories de personnes, notamment les enfants. Dans la plupart de cas, la réception de ces sacrements signifie pour un grand nombre de chrétiens le point final de l'éducation chrétienne. D'où le constat lamentable :

> abandon progressif de la part des nouveaux baptisés, communiants, confirmés, mariés, etc., de principales pratiques chrétiennes (messes quotidiennes ou dominicales), désengagement vis-à-vis des activités paroissiales, éclipse dans les milieux ecclésiaux, etc. [414].

Par ailleurs, le *Directoire général pour la catéchèse* souligne qu'en vue d'atteindre ses objectifs, la pastorale catéchétique dans un diocèse devrait

413 A ce sujet, Bulhmann, lors de la semaine d'Études catéchétiques de Katigondo reprenait le témoignage d'un prêtre africain qui affirmait : « la manière utilisée pour présenter le christianisme à nos gens était trop doctrinale. L'accent n'a pas été suffisamment mis sur la communion de l'homme avec le Dieu vivant, sur une vie religieuse où Dieu rencontre la réponse de l'homme. Ainsi, au lieu de voir le christianisme comme un dialogue dans lequel Dieu parle à l'homme et où l'homme obéit et décide librement, beaucoup de nos gens le voient comme un fardeau qu'il faut porter tout le temps de la vie. Ce système a pour résultat d'empêcher la pénétration profonde de l'Évangile dans les cœurs. Le christianisme, au lieu d'être un solide soutien dans l'adversité, est devenu faible et décourageant en beaucoup de cas » (W. Bulhmann, « Situation catéchétique en Afrique » : *RCA* IXX/6 [novembre 1964]) 512-513.

414 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 51.

Ediciones Universidad San Dámaso

s'organiser autour de son Evêque en sa qualité de responsable de la communauté et de maître de doctrine (cf. nº 265) tout en soulignant aussi le caractère de la coresponsabilité de tous (nº 225). Pour ce fait, il s'avère indispensable pour chaque diocèse de disposer d'un projet diocésain de catéchèse. Ce dernier doit être bien articulé, cohérent et coordonné (cf. nº 274) d'un « offre catéchétique globale d'une Église particulière qui intègre, d'une manière articulée, cohérente et coordonnée, les divers processus de catéchèse proposés par le diocèse aux destinataires des différents âges » (DGC 274). Ce projet de catéchèse au niveau du diocèse doit être élaboré par l'Evêque comme étant le « premier responsable de la catéchèse » (DGC 222). C'est à lui que revient le devoir « d'établir dans le diocèse un projet global de catéchèse, articulé et cohérent, qui réponde aux vrais besoins des fidèles et soit convenablement situé dans les plans pastoraux diocésains » (DGC 223). Qu'en est-il de nos diocèses ? Il est très surprenant de constater que la plupart d'entre eux n'en disposent pas. Comme conséquence, chaque paroisse organise la catéchèse tout en n'ayant pas un cadre de référence pour guider et orienter toute action catéchétique que ça soit sur le point pédagogique ou méthodologique.

3.4.1.2. Désintérêt des prêtres vis-à-vis de la catéchèse et carence d'instruments catéchétiques

Le *Directoire générale pour la catéchèse* tout en affirmant que les prêtres, en vertu du sacrement de l'Ordre, sont « éducateurs dans la foi » (nº 224), il reconnait également que « la qualité de la catéchèse d'une communauté dépend, en très grande partie, de la présence et de l'action du prêtre » (nº 225). Comment les prêtres, et surtout les curés, s'impliquent-ils dans cette activité de l'Église ?

Quand on examine de prêt ce qui se passe dans nos CEV, ne faudrait-il pas déplorer le désintérêt inexplicable des ecclésiastiques, notamment les prêtres à l'égard de la catéchèse ? C'est le constat qu'en fait aussi l'Abbé Jacques-Marie Nzir quand il indique que des lacunes observées dans la pratique catéchétique dans plusieurs diocèses du Congo ont souvent pour cause le désintérêt

Ediciones Universidad San Dámaso

de certains agents pastoraux, notamment les ecclésiastiques tout en soulignant que les prêtres ont un rôle pivotant à jouer, en tant que "directeurs " de la catéchèse, tant sur le plan doctrinal qu'organisationnel[415]. Cette indifférence a été déjà dénoncée par Bulhmann lors de la semaine d'Études catéchétiques de Katigondo. Il affirmait qu'« une première difficulté est l'indifférence d'une bonne portion du clergé et des religieux »[416]. Selon lui, « sans la conversion des prêtres, le renouveau catéchétique est à peu près impossible »[417]. Pire encore, « même chez certains Evêques, il n'y a pas encore assez d'intérêt pour la catéchèse »[418], alors que la pastorale catéchétique dans une Église locale doit être organisée autour de l'Evêque (cf. DGC 265).

En dehors de ce désintéressement du clergé, un autre manquement remarquable, se situe au niveau de l'absence d'instruments catéchétiques appropriés dans un grand nombre de nos diocèses, surtout ruraux. A ce propos, Nzir Nyanga écrit :

> Le constat est presque généralisé dans la plupart de nos diocèses ruraux ; les paroisses et les communautés ecclésiales vivantes de base, sont cruellement dépourvues de manuels et d'autres outils catéchétiques appropriés[419].

3.4.1.3. Carences des moyens financiers

Le Magistère de l'Église catholique dans le Décret sur l'activité missionnaire (*Ad gentes*) affirme qu' « une communauté chrétienne doit dès le début être constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses besoins » (nº 15). De même, Bulhmann, lors de la

415 Cf. *ibid*., 55.

416 W. Bulhmann, « Situation catéchétique en Afrique » : *RCA* IXX/6 (novembre 1964) 515.

417 *Ibid*., 516.

418 *Ibid*.

419 *Ibid*., 56 ; Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 153.

Ediciones Universidad San Dámaso

semaine d'études catéchétique de Katigondo en 1964, soulignait le caractère indispensable des moyens financiers[420].

Néanmoins, la plupart de nos diocèses affichent ce manque d'autonomie matérielle. Il s'agit là d'une situation qui entrave toute l'activité pastorale et toute créativité dans le domaine de l'évangélisation et de la mise sur pied d'institutions ecclésiales adaptées à notre identité historique et à notre environnement social spécifique[421].

C'est pourquoi, lors du premier synode africain, les Pères synodaux soulignaient qu'il était nécessaire que toute communauté chrétienne soit en mesure de pourvoir par elle-même, autant que possible, à ses propres besoins[422].

Soulignons en passant qu'au Congo un grand nombre de CEV surtout dans les milieux urbains fournissent des efforts énormes pour s'auto-suffire.

3.4.1.4. Déficience dans la formation des catéchistes

Une des conséquences directes de carence des moyens financiers, c'est la déficience dans la formation religieuse des catéchistes. Nous savons qu'en vertu de son baptême et sa confirmation, tout chrétien partage avec le clergé la responsabilité de la mission de l'Église. Cette coresponsabilité ne réduit pas le rôle fondamental du catéchiste dans le cadre de l'initiation chrétienne. Il est un ministre de la Parole, appelé à témoigner, à proclamer et à transmettre le message de l'Évangile[423] en vue de mettre les gens en communion avec Jésus-Christ.

Pour réaliser cette mission, le catéchiste a besoin du matériel nécessaire à sa disposition dont sa propre formation. Mais le constat général dans la

420 « Bien que nous tendions à un but spirituel, nous ne pouvons l'atteindre sans moyens financiers. Quand il faut introduire de nouveaux manuels, cela coûte de l'argent. Si les catéchistes doivent être mieux payés, cela coûte de l'argent. S'il faut former des experts, il faut trouver des bourses d'étude. S'il faut constituer des écoles de catéchistes et des centres catéchétiques, s'il faut tenir des congrès locaux ou territoriaux, cela coûte de l'argent » (Bulhmann, « Situation catéchétique en Afrique », 519-520).

421 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 85.

422 Cf. Cheza, *Le Synode africain. Histoires et textes*, 340.

423 Cf. C. Dooley, « La formation des catéchistes », in : Derroitte (dir.), *Théologie, mission et catéchèse* (Novalis/Lumen Vitae, Bruxelles 2002) 166.

Ediciones Universidad San Dámaso

majorité de nos diocèses, c'est la déficience de la formation de ces ministres de la parole. Une situation déplorable qui pousse aux catéchistes de ne recourir qu'à leurs archives sans pour autant être à la hauteur de l'actualité théologique et catéchétique. L'Abbé Nzir Nyanga décrit les conséquences de cette déficience en ces termes :

> La formation des catéchistes est laissée pour compte. La conséquence en est qu'un grand nombre d'entre eux s'adonnent à la débrouillardise, recourent à leurs vieilles archives et connaissances antérieures, s'ils en ont gardé un bagage suffisant. Aussi constatons-nous, par exemple, qu'il leur est difficile d'être bien renseignés au sujet du rôle des parrains lors de la préparation, de la célébration des sacrements, et surtout pour l'accompagnement permanent des néophytes devenus adultes dans la foi[424].

En considérant la formation des catéchistes comme un processus qui « permet de connaître, de célébrer, de vivre et d'annoncer l'Évangile dans leur propre milieu culturel » (DGC 218), il revient donc à l'Evêque du lieu de veiller scrupuleusement à ladite formation dans le but de les habiliter dans la transmission du message chrétien (cf. DGC 234-235). Malgré cette formation si indispensable, soit-elle, il est aussi important que la catéchèse soit soutenue par le témoignage de la communauté ecclésiale. Selon le *Directoire général pour la catéchèse* :

> la catéchèse qui fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église et qui en est un « moment » essentiel, puise dans l'évangélisation le dynamisme missionnaire qui la féconde du dedans et lui donne son identité propre. Le ministère de la catéchèse est donc un service ecclésial fondamental dans l'accomplissement du mandat missionnaire de Jésus (DGC 59).

424 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 58.

Ediciones Universidad San Dámaso

3.4.1.5. La catéchèse scolaire

L'école catholique a joué un rôle très important dans l'évolution religieuse et sociopolitique de notre pays. Elle revêt d'une importance particulière dans l'Église qui la considère comme l'une des structures d'évangélisation et comme un lieu privilégié de maturation de la foi[425]. Elle s'est toujours inscrite dans la réalité plus vaste de l'éducation chrétienne dont tous les chrétiens ont droit[426]. L'école constitue, au dire du Pape Jean-Paul II, un lieu d'évangélisation, d'éducation intégrale, d'inculturation et d'apprentissage du dialogue de vie entre jeunes de religions et de milieux sociaux différents (cf. EA 102).

Comme il ne peut être d'autre forme, la *Sacrée Congrégation pour l'Éducation* fonde le projet éducatif de l'école catholique sur Jésus-Christ comme centre et référence de la conception chrétienne de la réalité éducative. Le but que poursuit la véritable éducation chrétienne est d'imprégner aux élèves l'esprit du Christ. Qu'ils parviennent à contempler les mystères de l'humanité du seigneur, car c'est le Christ qui

> révèle le sens nouveau de l'existence et transforme cette existence en rendant l'homme capable de vivre d'une manière divine, c'est-à-dire de penser, vouloir et agir selon l'Évangile, faisant des béatitudes la loi de sa vie[427].

Certes, à travers l'école catholique, l'Église apporte sa collaboration à la formation humaine, culturelle et religieuse qu'elle considère comme faisant

425 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 150.

426 Le Pape Paul VI dans sa déclaration sur l'éducation chrétienne (*Gravissimum educationis*) précise le but de l'éducation chrétienne en affirmant qu'elle « ne vise pas seulement à assurer la maturité ci-dessus décrite de la personne humaine, mais principalement à ce que les baptisés, introduits pas à pas dans la connaissance du mystère du salut, deviennent chaque jour plus conscients de ce don de la foi qu'ils ont reçu, apprennent à adorer Dieu le Père en esprit et en vérité (cf. *Jn* 4,23) avant tout dans l'action liturgique, soient transformés de façon à mener leur vie personnelle selon l'homme nouveau dans la justice et la sainteté de la vérité (*Ep* 4,22-24) et qu'ainsi constituant cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ (cf. *Ep* 4,13), ils apportent leur contribution à la croissance du Corps mystique » (GE 2).

427 Sacree Congregation pour l'Education Catholique, *L'École catholique*, in : www.vatican.va, 34.

Ediciones Universidad San Dámaso

partie de mission évangélisatrice. C'est pour ce motif que l'Église voit dans l'école catholique « un moyen privilégié qui permet la formation intégrale de ses membres et un service de grande importance en faveur de tous les hommes » (GE 16) qui a pour tâche « d'ordonner toute la culture humaine à l'annonce du salut de telle sorte que la connaissance graduelle que les élèves acquièrent du monde, de la vie et de l'homme soit illuminée par la foi » (GE 5).

Cependant, il faut reconnaître que depuis quelques décennies, nos écoles sont de moins en moins des milieux éducatifs chrétiens. La transmission de la foi et des valeurs évangéliques semble passée au second plan : « le milieu scolaire catholique ne semble plus nécessairement le lieu catéchétique propice pour la transmission du savoir religieux et des valeurs évangéliques »[428] d'où l'appel pressant des Evêques congolais de renouveler la catéchèse scolaire en vue de transformer la vie des élèves et étudiants pour en faire plus tard des bâtisseurs d'une société juste où règnent la fraternité et l'amour du bien commun, la solidarité et le partage, la non-violence et le respect de la dignité de l'autre[429].

Pour s'apercevoir de lacunes que rencontre l'école à l'heure actuelle, il faut considérer sa dégradation à tous les niveaux qui entraine avec elle de graves conséquences à tel point que l'école devient « pratiquement réduite à un véritable vivier des antivaleurs où prévalent des pratiques contraires à la probité, à la rigueur, à la maitrise de soi, au souci de l'effort et de l'amour d'un travail bien fait »[430]. Pire encore, la crise de l'école congolaise

> se traduit singulièrement par l'effritement des valeurs morales essentielles à toute éducation telles que le sens de Dieu et le sens de la

Ediciones Universidad San Dámaso

428 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 53.

429 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 152 ; cf. EA 102.

430 L. R. Mugadja, « Le projet éducationnel de l'Église en Afrique du troisième millénaire », in : *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1991) 305.

> dignité humaine, la distinction claire entre le bien et le mal (...), le respect du bien commun et du bien d'autrui, etc.[431].

Par ailleurs, l'école catholique est ouverte à tous les élèves sans distinction de religion, ce qui peut servir de prétexte à de nombreux parents de ne pas s'engager à soutenir la spécificité chrétienne[432]. Que dire des enfants catholiques qui ne trouvent pas de place dans une école conventionnée catholique ?

Si l'école catholique doit assurer la synthèse entre la culture et la foi d'une part, entre la foi et la vie d'autre part, il convient de mentionner qu'une des lacunes de nos écoles c'est aussi l'absence de tout progrès dans la voie de l'inculturation[433]. Les questions relatives à l'inculturation de la vie de foi ne sont pas évoquées, surtout au niveau de l'école primaire et secondaire.

3.4.1.6. La catéchèse familiale

Dans le domaine de l'éducation de la foi, la famille chrétienne adulte est censée jouer un rôle fondamental et non négligeable. C'est à elle que revient avant tout la tâche de réveiller la foi de l'enfant et de l'approfondir non pas avec de longs discours, mais bien plus par le témoignage de la vie quotidienne. A ce propos, Annie Laporte affirme : « le rôle des parents serait beaucoup moins celui de donner des explications que celui de faire entrer dans une expérience par voie d'imprégnation »[434], c'est-à-dire, transmettre une manière existentielle de vivre le christianisme dans les aléas de la vie familiale.

Quand on affirme l'importance de la famille et de sa lourde tâche éducative, il faudrait peut-être aussi découvrir l'image de la famille sur laquelle il faut compter pour la transmission religieuse. Une famille qui n'est pas transfigurée par la Bonne Nouvelle du christ, ne saura rien offrir spirituellement à ses

Ediciones Universidad San Dámaso

431 *Ibid*., 307.

432 Cf. J. - Cl. Michel, « Pastorales scolaire au zaïre » : *Telema* 15 (juillet-septembre 3/78) 35-36.

433 Cf. *ibid*., 36.

434 A. Laporte, « L'enfant, objet ou sujet du rite ? », in : B. Kaempf (dir.), *Rites et ritualités. Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg* (coll. Théologie pratique, Paris/Bruxelles/Outremont/ Cerf/Lumen Vitae/Novalis 2000) 104.

membres. Ce qui est certain aujourd'hui, c'est que la famille africaine traverse elle aussi de graves difficultés qui l'empêche d'être réellement une Église domestique où tous les membres prient ensemble, où les parents sont pour leurs enfants les premiers prédicateurs de la foi[435], et où les enfants suivent le bon exemple des parents.

En effet, avec la prolifération des sectes et Nouveaux Mouvements Religieux, nombreuses familles sont divisées dans la mesure où tous les membres ne partagent pas nécessairement la même foi bien que vivant sous le même toit paternel. Quelques fois aussi, il n'est plus évident que les parents mariés religieusement dans l'Église catholique continuent à partager la même foi. On rencontre de plus en plus de familles en situation irrégulière : séparées, divorcées, vivant en concubinage ou la polygamie, etc. Ces différentes irrégularités font qu'un bon nombre de nos familles chrétiennes ne reflètent plus les attitudes conformes à leur vocation.

3.4.2. L'ÉVANGÉLISATION EN PROFONDEUR

L'une des finalités de l'évangélisation en profondeur assignée par l'Episcopat congolais, c'est d'apporter à tout homme et à tout l'homme le salut de Dieu accompli en Jésus-Christ de telle sorte que celui à qui est annoncé l'Évangile ainsi que l'environnement culturel dans lequel il vit soient transformés par le message chrétien. Il s'agit, en effet, de faire de l'homme évangélisé un homme nouveau en vue de transformer le monde dans lequel il vit et y rendre le règne de Dieu présent[436]. Il est question pour l'Épiscopat d'édifier la nouvelle vie dans le Christ, c'est-à-dire, en une « construction du Corps du Christ, au terme de laquelle nous devons parvenir, tous ensemble, à ne faire plus qu'un dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, et à constituer cet Homme parfait dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,12-12)[437].

435 Cf. CENCO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 133 ; Cf. LG 11.

436 Cf. *ibid.*, 92.

437 Cf. *ibid.*, 94.

Ediciones Universidad San Dámaso

Puisqu'il faut adopter des nouvelles attitudes de foi ou valeurs manifestant la réception du Christ dans sa vie, cela exige de l'homme qui accueille le message de salut une transformation totale en disciple du Christ et par lui tout ce qui est autour de lui ou qu'il produit soit pénétré de la puissance rédemptrice de Jésus-Christ[438].

Le Christ, Fils de Dieu qui, avec le Père et l'Esprit, est proclamé « le seul Saint », s'est livré à l'Église son épouse pour la sanctifier et la combler du don de l'Esprit Saint pour la gloire de Dieu (cf. LG 39). A travers la mission sanctificatrice de Jésus, tous les membres du Corps du Christ sont appelés à la sainteté. Cet appel universel à la sainteté est conçu par Saint Paul comme un grand dessein de Dieu en affirmant que « c'est ainsi qu'Il (Dieu) nous a élus en lui (le Christ), dès avant la formation du monde, pour être saints et immaculés en présence, dans l'amour » (Ep 1,4).

Ainsi donc, l'union au Christ a pour conséquence la poursuite de la sainteté. Celle-ci, ne consiste pas à accomplir des entreprises extraordinaires, mais à s'unir au Christ. Comme le dit encore Saint Paul : « ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Gal 2,20). De ce point de vue, le Pape émérite Benoît XVI affirmait : « la mesure de la sainteté est donnée par la stature que le Christ atteint en nous, par la mesure dans laquelle, avec la force de l'Esprit Saint, nous modelons toute notre vie sur la sienne »[439].

Cependant, quand on se met à analyser la vie quotidienne de nos fidèles, il y a lieu de s'interroger si réellement l'enracinement de l'Évangile dans notre société est effectif. C'est pourquoi, nous voulons relever ici quelques défis majeurs qui se réfèrent à l'évangélisation en profondeur. Parmi ces derniers, il faut mentionner sans nul doute *la problématique du langage* pouvant faciliter la transmission de la foi d'une façon authentique, surtout de la part des agents pastoraux. Le manque d'un langage adéquat traduit l'inefficacité de la catéchèse

438 Cf. *ibid.*, 98.

439 Benoit XVI, Audience générale du mercredi 13 d'avril 2011 sur la sainteté, in : w2.vatican.va

Ediciones Universidad San Dámaso

susceptible d'être au service de l'éducation chrétienne. Précisons, en plus, que le langage employé conditionne toujours la compréhension du message.

Outre, la problématique du langage, nous constatons également, non seulement l'incohérence dans la vie chrétienne chez la plupart de nos chrétiens entre le message évangélique et leur comportement quotidien, mais aussi l'engouement d'un grand nombre de nos fidèles pour les sectes et Nouveaux Mouvements Religieux, le tribalisme et l'ethnocentrisme ; les guerres fratricides (soulevant les problèmes de justice et paix, de solidarité et partage) ; le non-engagement efficace de la plupart des laïcs dans la vie publique ; la pauvreté matérielle maintenant nos communautés dans la dépendance économique, etc.[440].

CONCLUSION PARTIELLE

Au terme de ce troisième chapitre, qu'il nous soit permis de revenir sur l'essentiel de notre étude en forme d'un résumé. Quand on a parlé de l'éducation de la foi, il était d'abord important d'insister sur un aspect fondamental de la foi comme étant un don et une grâce de Dieu. Et, comme tel, on ne peut pas parler de l'éducation de la foi dans un sens strict parce qu'il s'agit d'une œuvre de la Sainte Trinité.

Ensuite, il était utile de parler de la foi comme d'une réponse de l'homme à l'appel de Dieu. En tant que réponse, la foi a besoin de croître par la connaissance de tout le mystère du royaume de Dieu. C'est donc la tâche qui correspond à la catéchèse d'aider le converti à mieux connaître le Christ.

Enfin, l'enjeu principal de ce chapitre a été celui d'évaluer, non seulement la manière dont la CEV s'y prend pour éduquer ses membres à la foi, mais aussi l'analyse de la réalité concrète de la catéchèse. Ce qui nous a conduit à considérer en premier lieu la rencontre hebdomadaire de la CEV qui se réalise

440 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 100.

Ediciones Universidad San Dámaso

autour de la Parole de Dieu. Parole proclamée et partagée ensemble s'efforçant de relier la Parole de Dieu à leur vie quotidienne en vue de transformer leur cœur et les amener à s'engager concrètement dans l'Église et dans la société. Ensuite, le témoignage de vie s'est avéré indispensable pour la crédibilité du message chrétien. Disons donc que la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle est également facilitée par le rayonnement de la vie communautaire. Mais cela ne signifie pas que l'éducation à la foi ne s'affronte pas aux difficultés. Ce qui nous a conduit à considérer les différents défis, bien que la liste ne soit pas exhaustive.

Cependant, cette éducation de la foi contribue-t-elle aussi à l'inculturation du message évangélique dans nos CEV ? Peut-on considérer les CEV comme des lieux de l'inculturation et de la catéchèse communautaire ? C'est à ces genres de questions que nous allons répondre dans la conclusion de cette première partie.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Au terme de cette première partie, nous tenons d'abord à rappeler qu'à l'issue du synode des Évêques sur « l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 », les Pères synodaux avaient opté pour l'Afrique l'image de l'Église-famille-de-Dieu. Le choix de cette image se distingue par son esprit communautaire et met en évidence la solidarité, la sollicitude, la générosité, l'accueil ainsi que d'autres valeurs africaines. Précisons tout de suite que, même si les Evêques africains s'appuient sur la famille africaine pour baptiser ainsi cette Église, ils n'ignorent pas cependant que l'Église-famille trouve son origine dans la Sainte Trinité et la Tradition de l'Église universelle. Ils sont aussi conscients que cette image ne diminue en rien le mystère de l'Église comme peuple de Dieu, Corps du Christ ou Temple de l'Esprit-Saint, etc. En plus, ils sont également conscients que « les images ne suffisent pas à traduire en concepts accessibles la réalité et la profondeur d'un tel mystère » (ES 39). Pour eux,

Ediciones Universidad San Dámaso

il s'agit d'une nouvelle vision ecclésiologique fondamentale pour la nouvelle phase d'évangélisation en ce troisième millénaire.

Cette Église-famille est rendue visible par la création des CEV entant que cellules de base. A travers elles, l'Église prétend répondre aux attentes et aux aspirations des peuples africains, ainsi qu'aux défis pastoraux dans la nouvelle évangélisation tout en étant, à la fois, fidèle à Dieu et à la tradition africaine[441]. Quand l'Episcopat congolais, par exemple, opte pour les petites communautés chrétiennes en 1961, il envisageait fonder une Église particulièrement africaine. Selon Rene De Haes :

> si la première évangélisation dite missionnaire n'avait pas tellement fonctionner en faveur de l'inculturation, cette étape est dépassée pour une pastorale visant à fortifier et à nourrir le peuple de Dieu et à fonder vraiment l'Église particulièrement africaine en ses ministres, ses structures de pensée et d'organisation et en ses ressources[442].

Cette Église qui se veut africaine, ne pouvait rencontrer son écho que dans l'émergence des CEV. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces petites communautés ecclésiales constituent un tournant important dans l'histoire de l'Église d'Afrique subsaharienne et de la RDC en particulier, car elles permettent de vivre concrètement la foi en Jésus-Christ à l'intérieur de la sensibilité africaine telle qu'elle s'exprime dans le quotidien des évènements intériorisés en communautés. C'est dans cette perspective que Francis Appiah souligne ce qui suit :

> A la lumière de l'expérience des CCV, la théologie africaine a apporté à l'Église universelle le concept d'Église-famille de Dieu. Car les CCV, considérées comme milieu d'éclosion de la conscience d'Église chez les Baptistes, sont le lieu privilégié du processus d'africanisation du

441 Cf. Fr. Appiah-Kubi, *L'Église, famille de Dieu* (Karthala, Paris 2008) 9.

442 de Haes, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base », 218.

Ediciones Universidad San Dámaso

> christianisme et de la réception du concile Vatican II. Dès lors nous pouvons affirmer que d'une part les petites communautés chrétiennes sont naturellement le lieu d'une inculturation vraie et que, d'autre part, en théologie africaine, nous nous mettons en garde contre toute réflexion sans prise réelle sur la réalité[443].

En outre, s'inscrivant dans la perspective du renouveau ecclésiologique de Vatican II, qui prône la communion et valorise la participation active et responsable de tous les membres du peuple de Dieu selon la diversité des ministères et des services, le projet pastoral des CEV a déclenché une intense activité pastorale du peuple de Dieu qui s'est senti partie prenante dans l'édification de son Église à partir des besoins concrets ressentis, de l'écoute de la Parole de Dieu et des ressources locales disponibles[444]. Dès lors, c'est à travers ces communautés que l'Église déploie et intensifie son activité missionnaire dans laquelle les laïcs participent activement à travers différents services et ministères. Les CEV « donnent alors aux laïcs l'occasion d'assumer, chacun selon son charisme, leurs responsabilités humaines, civiques et chrétiennes en participant pleinement à la vie de leur Église et de leur pays »[445]. On peut encore souligner que les CEV apparaissent donc comme le premier niveau où naît et croît la conscience ecclésiale de communion et de coresponsabilité.

Cela dit, nous comprenons facilement que l'enjeu fondamental de l'option pour les CEV a été l'inculturation du message chrétien dans le milieu congolais. A ce niveau où nous sommes, une question surgit à l'esprit : les CEV constituent-elles de véritables lieux de l'inculturation et d'évangélisation en profondeur ? Si cela s'avère vrai, quels moyens utilisent-elles pour atteindre cet objectif ? Ces questions nous conduisent à considérer que les CEV ne pourront être des lieux d'inculturation que si elles développaient en leur sein une catéchèse qui jouerait pleinement son rôle d'éducation à la maturité de la foi

443 Appiah-Kubi, *L'Église, famille de Dieu*, 90.

444 Cf. *ibid.*, 224.

445 *Ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

de tous ses membres. Nos CEV ont besoin des « chrétiens adultes », qui suivent le chemin du Christ, qui partagent l'Eucharistie, qui travaillent pour la justice et la paix dans un pays déboussolé par un environnement conflictuel et tribal.

C'est pour cette raison que dans la CEV la catéchèse en tant qu'éducation de la foi devrait être adressée à toute la communauté, à tout chrétien sans discrimination de milieu de vie, de sorte que le chrétien, mûr dans la foi, devienne un témoin de l'amour et de la vérité de Dieu en toutes circonstances[446]. Cette catéchèse dans la CEV ne consisterait pas seulement à enseigner la doctrine, mais à initier à toute la vie chrétienne (cf. CT 33 ; AG 14) de telle façon que celui qui est catéchisé soit amené à la conversion véritable, à la transformation de sa vie, à l'abandon des pratiques contraires au modèle présenté par le Christ[447]. C'est pourquoi la catéchèse que l'on organise dans la CEV ne doit pas représenter seulement une décentralisation administrative, mais l'inscrire dans la dimension communautaire de la transmission de la foi d'autant plus que l'éducation traditionnelle se faisait communautairement et par étapes.

Cependant, la pastorale des CEV connait encore une crise de transmission et d'approfondissement de la foi par manque d'un accompagnement réel. Face à la prise de conscience de la responsabilité commune de la catéchèse, tant au sein de l'Église universelle que locale, nous estimons que l'activité pastorale du révérend père Placide Tempels fondée à la fois, sur la rencontre interpersonnelle et avec le Christ, nous parait favorable à l'heure où notre Église locale est à la recherche d'un véritable renouvèlement de la catéchèse en vue de l'inculturation du message chrétien. Dans son effort de porter la Bonne nouvelle du salut jusque dans l'âme bantu, notre auteur envisagea une catéchèse communautaire qui se ferait dans l'esprit d'une recherche et d'une méditation commune où chacun donne et reçoit[448]. Cette façon d'envisager la catéchèse

Ediciones Universidad San Dámaso

446 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 282.

447 Cf. *ibid.*, 104.

448 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 87.

prend ainsi la forme d'une rencontre, d'un échange[449] qui impliquerait à la catéchèse de discerner ce que les catéchisés et la communauté peuvent apporter à la compréhension de la foi et même à la manière de la vivre. Il ne doit plus être question dans la CEV de la catéchèse comme d'une reproduction des doctrines mais ce sont les fidèles qui retrouvent le message de Jésus à partir des réalités de leur milieu, compte tenu de leur réponse aux appels évangéliques[450].

De ce qui précède, nous allons à présent analyser en profondeur ladite *pastorale de la rencontre* de Placide Tempels.

Ediciones Universidad San Dámaso

449 « Au lieu d'écouter et de recevoir ce qui leur est dit, comme ce fut longtemps l'habitude, c'est chacun, dans la communauté, qui est appelé à dire sa foi et à expliciter sa compréhension de la Parole. La catéchèse, c'est ce qui s'inscrit dans les profondeurs de chaque homme, dans une vie de communauté. Ainsi s'actualise l'évènement de la pentecôte où les fils et les filles, les jeunes gens et les anciens peuvent exprimer à leurs frères ce que Dieu a fait pour eux en Jésus-Christ (Ac 2, 15-21) » (Ela, « Les communautés de base dans les Eglise africaines », in : Ela – Luneau, *Voici le temps des héritiers*, 173).

450 Cf. *ibid*., 172.

Deuxième partie :
LE PÈRE PLACIDE TEMPELS ET LE CHRISTIANISME CONTEXTUEL AU CONGO BELGE

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Quand on parle de l'évangélisation, on entend par là l'action par laquelle l'Église porte la Bonne Nouvelle du salut dans tous les milieux de l'humanité de telle sorte qu'elle transforme du dedans et rend neuve l'humanité elle-même (cf. EN 18). Au premier stade de l'évangélisation en Afrique subsaharienne, les premiers missionnaires qui arrivèrent au Congo n'avaient qu'un seul but : convertir et gagner au Christ les populations indigènes d'Afrique. Mais pour gagner l'âme noire au Christ, les missionnaires avaient-ils tenu compte de la culture autochtone et de ses valeurs humaines authentiques ?

L'histoire de la théologie africaine nous révèle clairement que la méthode qui accompagnait les missionnaires fut celle de la *tabula rasa*. C'est d'ailleurs une des graves lacunes qui ont marqué cette phase d'évangélisation au Congo et en Afrique. Et pourtant, quand on veut évangéliser une culture quelconque, on doit partir toujours de la personne et revenir toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu pour que cette évangélisation ne soit pas superficielle (cf. EN 20).

Cet effort de partir de la personne concrète caractérisait la pastorale de Placide Tempels, missionnaire franciscain et belge. Il sera ainsi un des premiers missionnaires à militer pour un christianisme contextuel au Congo belge en

Ediciones Universidad San Dámaso

fondant le mouvement *Jamaa* (famille) comme lieu de la rencontre, à la fois, interpersonnelle et avec le Christ. En effet, Tempels a insisté sur la prise en compte de la culture africaine dans l'évangélisation. Par son audace apostolique, il a montré la relation dialectique entre le message chrétien et le contexte socioculturel. Pour y parvenir, Tempels a commencé d'abord par évaluer son activité missionnaire de la sorte : « j'avais les yeux fixés sur mon manuel, j'avais essayé toutes les méthodes, tous les clichés possibles pour faire comprendre, admettre et pratiquer la religion chrétienne »[451]. Cette autocritique a été de grande importance pour qu'il découvre (qu'après bien de recherches et d'essais, de désespoir et d'échecs) que la nouvelle voie à prendre en considération consistait à s'intéresser directement à l'homme[452], mieux encore, à la personnalité bantu, c'est-à-dire, à « l'ensemble de pensées et d'aspiration de l'homme bantou, sa synthèse mentale, son style de vie »[453]. Il s'agit là d'un effort d'inculturation du message chrétien qu'il entreprend.

Lors du colloque d'Abidjan en 1961 qui a été organisé par les Éditions de la « Présence africaine » sur la culture africaine, Placide Tempels justifiait ses propos sur son intérêt de situer l'homme concret au centre de l'évangélisation en ces termes :

> La culture impersonnelle ne nous intéresse pas tellement ; ce qui nous intéresse c'est l'homme lui-même, l'homme vivant, l'homme concret. Dans cet homme vivant, nous rencontrons celui qui nous confie ses pensées et ses aspirations, ainsi que celui qui a posé le germe des pensées et des aspirations dans l'âme de cet homme[454].

451 Tempels, *Notre rencontre*, 35.

452 L'homme concret, disait Jean-Paul II, « cet homme est la route de l'Eglise, route qui se déploie d'une certaine façon, à base de toutes les routes que l'Eglise doit emprunter, parce que l'homme-tout homme sans aucune exception a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception même si ce dernier n'en est pas conscient » (RH 14).

453 Tempels, *Notre rencontre*, 35.

454 *Ibid*., 35-36.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans cette citation, on s'aperçoit clairement que pour Placide Tempels c'est en s'intéressant à l'homme concret que le missionnaire pouvait découvrir également les semences divines posées dans son âme. Raison pour laquelle le père Tempels insiste sur le fait que tout apôtre du Christ :

> doit avant tout découvrir la personnalité des hommes auxquels il s'adresse, respecter la semence de vérité et d'amour cachée dans ces hommes et n'être que le serviteur essayant de soigner, d'arroser, d'émonder s'il le faut, la plante qui germera de cette semence [455].

Situant ainsi la tâche missionnaire, l'apôtre ne peut que « prêcher le Christ et Christ seul »[456] en vue de permettre aux Bantu d'entrer en union vitale avec Lui d'autant plus qu'il s'agit « d'un mystère (rencontre avec le Christ) devant lequel nous n'avons qu'à nous dérober discrètement et respectueusement »[457]. C'est dans cette perspective que Bujo, en parlant de Tempels, soulignera que « son intention était qu'il fallait comprendre correctement l'héritage culturel africain, s'il l'on voulait proclamer l'Évangile en profondeur »[458].

Quatre chapitres feront l'objet de cette partie. En premier lieu, nous ferons un bref survol sur le contexte politico-religieux dans lequel se situait la mission évangélisatrice au Congo belge ; deuxiemement, nous parlerons de l'évolution de l'attitude pastorale de Placide Tempels ou ses étapes missionnaires ; troisièmement, nous analyserons la *Jamaa* comme aboutissement de ces étapes missionnaires ; enfin, nous mentionnerons les fondements théologiques de la pastorale et la mission de notre auteur sans lesquels s'avère dificile capter la pertinence de son action pastorale et catéchétique.

Ediciones Universidad San Dámaso

455 *Ibid*., 36.

456 *Ibid*., 39.

457 *Ibid*.

458 Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 56.

Ediciones Universidad San Dámaso

4. LE CONTEXTE POLITICO-RELIGIEUX DE LA MISSION ÉVANGÉLISATRICE AU CONGO BELGE

Ediciones Universidad San Dámaso

En abordant le contexte dans lequel le christianisme pénètre le Congo, nous n'avons aucune prétention de retracer toute l'histoire de l'évangélisation de notre pays[459]. Cependant nous tenons à rappeler qu'avant d'être la colonie belge, le Congo fut un État Indépendant, considéré comme une entreprise uniquement personnelle du roi Léopold II de Belgique[460]. Le titre reconnu au terme de la Conférence de Berlin (1884-1885) qui fixa les conditions d'occupation de l'Afrique centrale.

Une fois que le Congo était devenu la colonie, l'intérêt pour ce pays avait augmenté énormément en Belgique, spécialement après la première guerre mondiale. C'est ainsi que, et en règle générale, la période de 1920-1960 fut la véritable période de formation pour nos Églises sous tutelle missionnaire. C'est de cette période de la tutelle de l'État sur l'Église que nous allons centrer notre étude. Il sera donc question d'aborder brièvement l'évangélisation en situation coloniale ; la théologie qui accompagnait cette œuvre missionnaire et, enfin,

---

459 Pour une étude approfondie, nous renvoyons à l'ouvrage de : J. Baur, *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine* (Paulines, Kinshasa 2001) 225-371.

460 Pour plus d'informations sur la coopération qui eut lieu entre l'État Indépendant du Congo et les missions catholiques, on peut lire: L. Guypers, « La coopération de l'État Indépendant du Congo avec les Missions Catholiques » : *RHE* LXV (Louvain-Leuven 1970) 30-55.

nous jetterons un coup d'œil sur l'orientation et directives du Magistère de l'Église universelle pour les missions depuis l'encyclique *Maximum Illud* de Benoît XV.

4.1. L'ÉVANGÉLISATION DU CONGO EN SITUATION COLONIALE

A l'heure actuelle, il est devenu banal si pas ennuyeux de rappeler que l'évangélisation de l'Afrique a été intimement liée à la situation coloniale et souffre aujourd'hui de l'ambigüité de celle-ci[461]. Cela n'est pas non plus notre objectif d'autant plus qu'il n'y a pas de doute que les siècles d'évangélisations en Afrique ont été également le moment des nombreuses bénédictions et grâces reçues de Dieu[462] car, « en plus de la connaissance du Christ, la Mission a positivement contribué (...) à l'émancipation sociale des consciences du monde africain »[463]. Néanmoins, cette référence à la « situation coloniale » s'avère indispensable pour nous, parce qu'elle constitue le « contexte obligé »[464] à partir duquel il devient possible de saisir la façon dont le père franciscain Placide Tempels s'est démarqué de la pratique jusque-là en vogue. Suite à son audace pastorale il proposera une nouvelle forme de comprendre et de vivre le christianisme chez les Bantu en tenant compte de leur personnalité ainsi que leurs aspirations profondes, c'est-à-dire, « partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et avec Dieu »[465].

Après ce bref éclaircissement, disons un mot sur le rapport entre la mission et la colonisation au Congo.

Ediciones Universidad San Dámaso

461 Cf. Ngindu Mushete, 11-13.

462 Ainsi l'a reconnu l'Assemblée synodale spéciale sur l'Afrique. Cf. Le synode africain en actions concrètes : les 64 propositions : *Telema* 89-90 (janvier-juin 1-2/97) 17-18.

463 Messina, 74.

464 Cf. O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Présence Africaine, Paris 1981) 86.

465 Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*, 4.

4.2. MISSION ÉVANGÉLISATRICE ET COLONISATION

L'évangélisation du Congo a été marquée par deux moments différents. En premier lieu, c'est fut le Portugal (cf. EA 32) au XVème siècle qui permit la pénétration de l'Évangile au Congo alors qu'il s'agissait encore du royaume Kongo[466]. Cette mission évangélisatrice menée par des portugais n'aura pas une longue durée. Les raisons furent multiples, mais la principale fut liée aux intérêts économiques qui occasionnèrent le commerce triangulaire[467]. C'est la thèse que soutient également Jean Paul Messina. Selon cet auteur, si le christianisme dans le royaume du Kongo avait échoué c'était à cause des intérêts économiques et non le refus de la population. Ces intérêts fissent enlever au sujet à évangéliser toute dignité humaine, en le réduisant en simple valeur marchande[468].

Le deuxième moment de l'évangélisation fut celui qui s'établit définitivement au 19ème et début du 20ème siècle (cf. EA 33). Période durant laquelle on assista à la tutelle de l'État sur l'Église[469]. L'œuvre missionnaire de cette époque avait le malheur de se caractériser par une concomitance entre l'évangélisation et la colonisation[470]. Comme le confirme encore Baur, aucun autre pays

---

466 Le royaume de Kongo était un empire de l'Afrique du sud-ouest, situé dans des territoires du nord de l'Angola, de Cabinda, de la République du Congo, l'extrémité occidentale de la République démocratique du Congo et d'une partie du Gabon. À son apogée, il s'étendait de l'Océan Atlantique jusqu'à l'ouest de la rivière Kwango à l'est, et du fleuve Congo jusqu'à la rivière Loje au sud (Cf. Fr.wikipedia.org).

467 Cf. Meinrad Habga, « Christianisme et négritude », in : L. Santedi Kinkupu - G. Bissainthe - Meinrad Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après* (Karthala-Présence Africaine, Paris 32006) 192. Lire aussi : Fr. Bontinck, « La première évangélisation du Zaïre »: *Telema* 21(1/80) 25-37.

468 Cf. J. - P. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine* (L'Harmattan, Paris 2007) 76.

469 Cf. Baur, 360.

470 « (...), Le christianisme s'est développé en collaboration avec le système colonial. Évangéliser en Afrique a été d'abord synonyme de coloniser, d'occidentaliser, d'européaniser » (Ramazani Bishwende, 77 ; voir aussi : Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* [Karthala, Paris 1993] 16).

Ediciones Universidad San Dámaso

ne s'était identifié à ses colonies comme la Belgique avec le Congo, et dans aucune colonie d'Afrique autre que le Congo, les missions catholiques n'ont été aussi étroitement liées à l'État[471]. Cette concomitance, ce lien si intime entre la mission et l'État pouvait s'expliquer, au dire de Gabriel Tchonang, par le fait que la Belgique avait conçu le développement chrétien et humain au Congo comme une tâche nationale qui nécessitait la coopération de l'Église et de l'État à la fois, même si ces deux institutions différaient parfois dans leurs objectifs[472].

Durant ce temps, les gouvernements coloniaux, précise Benezet Bujo, n'acceptaient comme missionnaires que ceux qui appartenaient à leurs propres pays et nations. L'idée qui sous-tendait la politique coloniale était que ces missionnaires, appartenant à la même nation que le gouvernement colonial, pouvaient mieux soutenir ce dernier pour réaliser ses entreprises sur le sol occupé, que ne sauraient faire les missionnaires d'autres nationalités[473].

Toutefois, le système colonial qui n'avait comme visée l'exploitation au lieu de l'administration ou la civilisation[474] s'avérait être une entreprise menée avec ardeur et courage, mais surtout par intérêt et par idéal quelque fois[475]. Une pareille entreprise ne pouvait que tôt ou tard, créer un profond malaise dans les territoires de mission et soulever un certain nombre de critiques et inquiétudes. Une des critiques nous vient de Riches qui écrivait ceci :

> Le christianisme est arrivé en Afrique bien plus souvent en colonisateur qu'en serviteur, et même quand il se présentait en serviteur, c'était un serviteur qui avait des idées préconçues des services qu'il devait rendre et des personnes qu'il devait servir. C'était un serviteur qui se

471 Cf. Baur, 360.

472 Cf. G. Tchonang, « Brève histoire de la théologie africaine » : *RSR* 2/LXXXIV (2010) 175.

473 Cf. Bujo, *Introduction à la théologie africaine,* 44. Voir également : Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, 57-66 ; H. Obdeijn, « Cristianismo y colonización en África en los siglos XIX y XX » : *Concilium* 218-22o (1988) 491.

474 Cf. Smet, « Le père Placide et son œuvre publiée » : *RAT* 1 (1977) 91.

475 Cf. V. - de Decker, « La colonisation belge. Son esprit et ses leçons » : *VIVANTE AFRIQUE* 212 (Bimestriel-janvier-février 1961) 1.

Ediciones Universidad San Dámaso

> sentait supérieur à celui qu'il voulait servir et donc qui estimait ne pouvoir rien recevoir et n'avait aucune intention d'écouter[476].

Si la présence de la Belgique colonisatrice trouvait sa justification dans une action de bienfaisance et de civilisation[477], néanmoins, en observant le genre de vie des colons, de leurs propos, leurs attitudes, etc., les congolais ne pouvaient pas croire au désintéressement belge[478] puisque dans sa vie quotidienne, le colon ne s'occupait que, déclare Tempels, de gros sous, coton, caoutchouc, cuivre, or, étain, huile, et se désintéressait ouvertement de ce qui concernait le Noir[479].

Certes, il faut en effet, reconnaitre que les missionnaires étant fils de leur temps et de leur milieu de vie, ils n'étaient pas épargnés de la mentalité de leur époque. Ils vivaient leur foi dans un contexte de la société occidentale qui était la leur. On peut croire également qu'il était inévitable que les missionnaires fussent capables de se débarrasser de leur mode de vie et habitudes. La majorité d'entre eux marquait une sorte d'incapacité à se mettre à la place de l'autre, à se dégager de leurs concepts propres.

Bien que les missionnaires ne partissent pas en terre de mission avec des idées politiques préconçues, toutefois, l'étroite alliance entre mission, colonisation et œuvre civilisatrice faisait croire que les messagers du Christ avaient besoin de la puissance coloniale pour mener à bout leur mission[480]. Ngindu

476 Riches, « L'Afrique et l'Église », in : *La reconnaissance des différences, chemin de la solidarité* : deuxième rencontre d'Africains et d'Européens (Brazaville) (Présence Africaine, Paris 1973) 207. Cité par : A. Ngindu Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (L'Harmattan, Paris 1989) 12.

477 « On a dit que seule notre mission civilisatrice peut justifier notre occupation du sol des non-civilisés. Tous nos écrits, conférences et émissions radiophoniques répètent à satiété notre volonté de civiliser les noirs » (Tempels, *La philosophie bantoue* [Présence Africaine, Paris 1949] 114).

478 Cf. de Decker, 1.

479 Cf. Tempels, « La philosophie de la Rébellion », in : Smet, *Philosophie africaine. Textes choisis I* (Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975) 83-84.

480 « Dans le passé les missionnaires ont parfois travaillé sous la protection des puissances colonisatrices et dans le cadre d'une occidentalisation générale, avec tous les avantages et

Ediciones Universidad San Dámaso

Mushete se référant à cette collaboration mutuelle entre missionnaire et colon, relève ce qui suit :

> Zélés pour les âmes, ils avaient tendance à penser que l'expansion commerciale et militaire des pays occidentaux était une occasion providentielle pour le salut des âmes et la diffusion du message évangélique. Ils collaborent ainsi à l'entreprise coloniale même lorsque parfois leur conscience chrétienne était révoltée par les atrocités et procédés brutaux de la colonisation[481].

Quoi qu'il en soit ; consciemment ou non, Mgr Boucher, alors qu'il était président de la Propagation de la foi à Paris, invitait l'Église à une intime collaboration entre action missionnaire et l'action coloniale. Selon lui : « si l'idée de mission et l'idée de colonisation sont distinctes et dans une certaine mesure s'opposent, l'action missionnaire et l'action colonisatrice doivent collaborer pour le plus grand bien des indigènes »[482]. Rien donc, de surprenant que les Africains considérèrent les missionnaires, qui étaient le plus souvent les compatriotes des administrateurs coloniaux en territoires conquis, comme des alliés du colonisateur[483].

Bien plus, loin d'être seulement un allié, le missionnaire s'est révélé également comme un indifférent et ennemi de la culture africaine alors que la coutume africaine devrait être le lieu qui permettrait au christianisme de s'enraciner dans les âmes des Bantu. Il ne s'était pas donné la peine de s'y intéresser parce que s'interrogeant en soi même, qu'est-ce qui pouvait provenir de bon de ces indigènes ? Il sera peut-être difficile pour nous de trouver les motifs pour lesquels les missionnaires affichaient cette indifférence, mais ce qui est vrai et connu de tous, c'est que leur unique préoccupation était celle de la pédagogie

Ediciones Universidad San Dámaso

---

désavantages connus » (H. Van Straelen, *Ouverture à l'autre la quelle ? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien* [Beauchesne, Paris 1982] 105).

481 Ngindu Mushete, 12-13.

482 Cité par : Messina, 64.

483 Cf. Ngindu Mushete, 12.

missionnaire de l'époque qui se limitait à sauver le plus d'âmes possibles et à implanter l'Église. Le dédain pour la culture africaine ne pouvait que créer un certain traumatisme chez les Africains[484]. Qu'on le veuille ou non, le dommage a été causé même si plus tard on pouvait clarifier la doctrine missionnaire, le christianisme reste indissolublement lié à la civilisation occidentale[485].

Cela étant dit, analysons très succinctement les différents courants théologiques qui ont marqué cette période d'ambigüité.

4.2.1. LA THÉOLOGIE MISSIONNAIRE

Le message du Christ aux onze : « Allez, enseignez toutes les Nations » (cf. Mt 28, 16-20), ne pouvait pas être réservé aux seuls Juifs mais devrait être annoncé à tous les peuples de la terre. Le Pape Pie XI qui en faisait allusion, il affirmait que l'Église avait pour mission unique d'amener tous les hommes à participer au salut de la Rédemption en étendant le royaume du Christ à la terre entière[486]. Cependant, cet ordre du Christ pouvait être interprété différemment. Selon l'entendement et le but de la mission, il se créa au sein de l'Église des courants différents qui conduisirent aussi à déterminer la théologie qui devrait accompagner cette mission d'évangélisation. C'est ainsi que, pour ceux-là qui pensaient que le but de la mission était seulement la conversion des infidèles, ils furent correspondre la mission de l'Église avec la théologie du salut des âmes. Pour d'autres, dont le but de la mission devrait être celle de la planta-

484 Dans sa postface au livre collectif : Des prêtres noirs s'interrogent, Hebga écrit ceci : « Dans nombre de nos pays, les fidèles furent traumatisés par la suppression brutale de leur mariage traditionnel, polygamie ou non, et des religions ancestrales, au nom de la foi chrétienne, mais aussi au nom de la Civilisation » (M. Hebga, « Cinquante ans après, où sommes-nous ? », in : Santedi Kinkupu - Bissainthe - Meinrad Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après,* 295).

485 « Le christianisme, tel que nous le connaissons, est devenu un phénomène européen (Amérique du Nord comprise). Il est lié de façon indissoluble aux civilisations grecque, romaine et du nord de l'Europe. Son destin dépend de celui de la civilisation occidentale » (J. Seguy, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernest TROELTSCH,* coll. "Sciences humaines et religions" [Cerf, Paris 1980] cité par : Messina, 63).

486 Cf. Pie XI, Lettre encyclique *Rerum Ecclesiae* : *DC* 1081/XLVII (05/11/ 1950) 1411.

Ediciones Universidad San Dámaso

tion de l'Église, ils substituèrent la théologie du salut des âmes à la théologie de l'implantation. Enfin, le troisième courant n'optant ni pour l'une ni pour l'autre, mais cherchant des correspondances entre les religions traditionnelles et le christianisme, ses tenants optèrent pour la théologie d'adaptation. Selon eux, il faut adapter l'Église aux richesses que renferme la culture quelconque et, comme le disait encore le Pape Pie XII, au moment où il s'adressait aux élèves du Collège Urbain de la Propagande, qu'il fallait parler « le langage le plus apte à faire pénétrer et enraciner la vérité chrétienne dans leurs âmes »[487].

4.2.1.1. La théologie du salut des âmes ou de la conversion des païens

Au temps de la théologie du salut des âmes, la tâche essentielle du missionnaire se limitait à proclamer l'Évangile, à gagner autant d'âmes que possible à la lumière de l'Évangile des « peuples encore assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort »[488] comme réponse à la recommandation du Christ à ses disciples de faire des disciples à toutes les nations (cf. Mt 28, 19). Ce qui valait pour la mission c'était, d'une part, la conversion à la nouvelle religion chrétienne sans pour autant tenir compte des prédispositions religieuses qu'un peuple pouvait avoir comme héritage de ses aïeux et, d'autre part, les missionnaires n'avaient comme l'unique objectif la création d'un nouveau « type d'homme » délivré de la corruption des sociétés païennes afin qu'il se conforme aux enseignements de l'Évangile[489].

C'est, en effet, l'idée qui ressort d'ailleurs dans l'encyclique Maximum Illud de Benoît XV qui rappelait en termes ardents les exploits des missionnaires de la découverte de l'Amérique. Il écrivait : « Une armée de missionnaires se lève pour arracher les pitoyables tribus indigènes à l'atroce esclavage des démons

487 Cf. V. Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" » : *Orientations Pastorales*, Cahier 1 (Ed. Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 4.

488 Benoit XV, *Maximum Illud* : *AAS* XI (1919) 440-455, in : *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents. Instructions de 1659. Léon XIII. Saint Pie X. Benoît XV. Pie XI. S.S. Pie XII*, Fascicule 1 (Union Missionnaire du Clergé, Paris - Lyon 1959) 73.

489 Cf. Ngindu Mushete, 33.

Ediciones Universidad San Dámaso

tout en les protégeant contre l'exploitation des maîtres sans conscience »[490] car, continue-t-il, « ignorant Dieu, enchaînés aveuglement à leurs passions sans frein, ils (infidèles) sont esclaves du pire des maîtres, le démon »[491].

Cependant, quand on veut créer un nouveau type d'homme selon des critères humains, cela change l'attitude envers ces hommes et leur culture, ainsi que les traditions religieuses. Ce qu'on constate dans la pratique missionnaire c'est l'ignorance, le mépris et la condamnation de cette culture étrangère à la leur, notamment celle d'Afrique. D'où le rejet systématique de toutes les traditions locales considérées comme irrémédiablement corrompues par le démon. C'est la table rase de tout ce qui n'était pas chrétien et la disqualification totale des traditions culturelles et religieuses des peuples africains qui gagnent du terrain. Selon ce principe, il fallait « tout détruire, tout abattre, tout raser afin d'être à même d'élever, sur les ruines une civilisation nouvelle, une civilisation occidentale chrétienne »[492].

Cette idée se retrouve également dans l'étude de Laverdière sur les missionnaires et le christianisme. Dans ses propos, l'auteur évoque l'attitude des missionnaires vis-à-vis des noirs et de leur culture et déclarait :

> Fils de son époque, convaincu de l'incontestable supériorité de la civilisation européenne, modèle idéal et parfait à exporter et instaurer partout dans le monde, ignorant ou méprisant en toute bonne foi les mœurs, coutumes et traditions indigènes, le missionnaire faisait table rase de tous ces particularismes nègres et, après avoir brulé ou balayé les scories du paganisme, croyaient partir à zéro pour poser les solides fondements du christianisme et de la civilisation[493].

Ediciones Universidad San Dámaso

490 Benoit XV, *Maximum Illud* 30.

491 *Ibid*., 41.

492 Mulago, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo », in: Santedi Kinkupu - Bissainthe – Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, 22.

493 L. Laverdiere, « Impérialisme missionnaire, sorcellerie et progrès. Études sur les missionnaires et le christianisme dans l'oeuvre d'Ake Loba » : *Neue Zeitschrift Missionswissenschsft*, 34/4 (1978) 245-246. Cf. fr.missionerh.com

En outre, il n'était pas question, pour la théologie du salut des âmes de reconnaître les valeurs intrinsèques des autres religions et quand on les avait perçues, elles étaient considérées comme des obstacles[494] au salut et qu'il fallait les extirper. Le père Placide Tempels évoque cette période et confesse :

> Nous, nous posions trop souvent en face d'eux comme le tout devant le néant. Dans notre mission éducatrice et civilisatrice, nous avions l'impression de partir de la table rase, nous pensions avoir tout au plus à déblayer des non-valeurs, pour poser de saines fondations sur un sol nu ; nous étions convaincus qu'il fallait faire bon marché des stupides coutumes, des vaines croyances parfaitement ridicules, essentiellement mauvaises et dénuées de tout sens. Nous pensions éduquer des enfants, de grands enfants, et cela semblait assez aisé. Et voilà que tout à coup, il nous apparaît que nous avons affaire à une humanité, adulte, consciente de sa sagesse, et pétrie de sa propre philosophie universelle[495].

Pour ce faire, la théologie du salut des âmes va générer un ensemble de frustrations liées à la méconnaissance des valeurs et de la dignité africaines[496]. On peut s'apercevoir que dans une situation où « certains (...) prétendent qu'au fond de l'âme nègre il n'y avait que superstitions et erreurs »[497], il était difficile de penser à une mission qui serait une proclamation authentique de l'Évangile indépendamment de la tradition occidentale.

De même, pour une théologie qui n'avait que la seule préoccupation le bien des âmes, c'est-à-dire, « sauver l'âme de l'indigène, par tous les moyens et, au besoin, malgré lui »[498], ne pouvait qu'ignorer le salut intégral de l'homme

494 Cf. G. Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme religieux », in : Santedi Kinkupu - Bissainthe – Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, 121.

495 Tempels, *La philosophie bantoue*, 112.

496 Cf. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, 159-161.

497 Mulago, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo », 22.

498 *Id.*, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 35.

Ediciones Universidad San Dámaso

apporté par le Christ car, dans les évangiles, on ne voit pas seulement le Christ enseigner, mais aussi c'est le Maître qui accompagne ses paroles, son enseignement avec des gestes concrets : Il guérit les malades, il nourrit les affamés, (cf. Mt 17,14-18; Mc 1,29-34; Lc 9,10-7), etc. Cela revient à dire que, cette théologie de salut des âmes affiche nombre de failles, puisque prétendre « construire sur une anthropologie dualiste la théologie du salut des infidèles escamote dangereusement la dimension historique et concrète du salut intégral opéré par le Christ »[499].

Le salut, faut-il encore le répéter, ne concerne pas seulement la délivrance des âmes, mais il doit atteindre toute la personne humaine dans ses dimensions : somatique, écologique, psychologique, socioculturelle et religieux. C'est peut-être dans ce contexte que la *Gaudium et Spes* souligne qu' « en manquant à ses obligations terrestres, le chrétien manque à ses obligations envers le prochain, bien plus, envers Dieu lui-même, et (qu') il met en danger son salut éternel » (GS 43). C'est pour cela que le salut intégral de « l'homme par la grâce du Christ, affirme Bimwenyi, commence dès maintenant dans l'existence de l'homme en ce monde, pour parvenir à sa plénitude définitive dans la participation communautaire à la gloire du Christ ressuscité »[500].

L'unique souci de la théologie de salut des âmes suscite en nous une question de fond. Les missionnaires en s'acharnant à amener les païens à la religion chrétienne (catholique) en mettant en œuvre tout leur savoir, leur habilité et tout autre moyen humain, cela nous paraît normal et louable. Mais cet effort humain peut se réduire au néant si les missionnaires ne comptent pas également avec la grâce divine indispensable pour la transformation intérieure des païens. C'est par la grâce de Dieu qu'une personne s'abandonne totalement à Dieu. Une relecture de la vie du Christ avec les païens nous révèle que l'attitude de Jésus s'inscrit en faveur des païens. C'est en cela que Jésus se montre révolutionnaire à ses dépens. C'est justement cette révolution mentale que Jésus

499 Ngindu Mushete, 34.

500 Bimwenyi-Kweshi, 163.

Ediciones Universidad San Dámaso

a amorcée, tout en nous indiquant la méthode à emprunter si nous voulons convertir de l'intérieur n'importe quelle tradition culturelle et religieuse[501]. Comme le souligne le Pape Pie XI : « si la grâce de Dieu ne touche les cœurs des infidèles pour les attirer vers lui, les hérauts de l'Évangile n'obtiendront rien, tous leurs efforts n'aboutiront qu'au néant »[502].

4.2.1.2. La théologie de « l'implantation » de l'Eglise

Contrairement à la théologie des infidèles qui voyait encore les âmes des noirs et « des foules innombrables (...) vivre dans les ténèbres et (...) l'ombre de la mort »[503], la théologie de l'implantation se caractérisait par, comme l'indique d'ailleurs le mot, l'édification ou l'implantation de l'Église en Afrique telle qu'elle se vit dans les pays porteurs du message chrétien. Le Pape Pie XI lui-même définissait le but des Missions comme celui de « fonder et implanter d'une façon permanente l'Église du Christ »[504] dans les nations païennes au moyen de tous les éléments dont elle fut constituée autrefois en Europe, à savoir : par les fidèles, le clergé, les religieux et les religieuses de chaque nation[505]. Cette conception se retrouve également chez Pie XII. Pour ce Pape, le but propre des missions catholiques est d' « établir solidement l'Église en des terres nouvelles de manières qu'elle s'y trouve capable, y ayant de profondes racines, de vivre par elle-même, sans le secours de prêtres étrangers »[506]. Pie XII reviendra sur ce thème dans l'encyclique *Evangelii Proecones* du 2 juin 1951 au moment où il dressait un bilan du progrès réalisé par les missions en précisant que leur but était que l'Église soit fermement et définitivement établie chez de

Ediciones Universidad San Dámaso

501 Cf. A. Titianma Sanon, *Tierce Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ* (Beauchesne, Paris 1972) 356-358.

502 Pie XI, Lettre encyclique *Rerum Ecclesiae* : *DC* 1081/XLVII (05/11/1950) 1414.

503 Benoit XV, *Maximum Illud* 31.

504 Pie XI, *Rerum Ecclesiae* : *DC* 1081/XLVII (05/11/1950) 1419.

505 Cf. *Ibid*.

506 Pie XII, *In auspicando*, in : *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents*, 178.

nouveaux peuples, et qu'elle y reçoive une hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu[507].

En effet, il s'agissait pour ce courant d'une préoccupation fermement ecclésiastique et même ecclésiocentrique[508], c'est-à-dire, d'ériger, de reconstituer l'Église dans les territoires de mission avec sa doctrine, sa liturgie, sa discipline, son organisation, sa mentalité. Pour les défenseurs de cette théologie, la mission devrait tendre à « planter l'Église dans les régions où elle n'existe pas encore visiblement, c'est-à-dire, à y organiser d'une manière stable et permanente les moyens de salut : clergé, laïcat, religieux, communautés chrétiennes »[509].

Cette tâche d'implanter l'Église semble être rejetée par les défenseurs de la théologie du salut des âmes. Selon eux, la théologie de l'implantation n'a pas de fondement biblique, notamment dans les écrits pauliniens, sachant que Paul a été le grand Apôtre missionnaire des païens et qui ne songeait pas faire de la *plantatio ecclesia* le but propre, spécifique, théologique de son activité apostolique[510].

Comme inconvénient de cette théologie d'implantation, le fameux texte de la Sacrée Congrégation de Propaganda Fide de 1659, adressé aux vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et Conchinchine, trouve sa juste place : « quoi de plus absurde que de transporter chez les chinois, la France, l'Espagne, l'Italie ou quelques autres pays d'Europe ? »[511]. Le malaise vécu avec cette théologie de l'implantation est exprimé par Bimwenyi de la manière suivante :

Ediciones Universidad San Dámaso

507 Cf. *Id*, *Evangelii Proecones*, in : *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents*, 198.

508 Cf. Bimwenyi-Kweshi, 164.

509 Ngindu Mushete, 35.

510 Cf. *ibid*., 32-33.

511 Alexandre VII, *Instruction à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine*, in : *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents. Instruction de 1659. Léon XIII-Saint PIE X. Benoît XV-Pie XI. S.S. Pie XII*. Fascicule 1 (Union missionnaire du clergé, Lyon-Paris 1959) 16.

> On s'est ainsi retrouvé devant un corps puissamment organisé et structuré, mais parfaitement étranger au milieu. Au lieu de « planter » le « grain », c'est-à-dire la Parole de Dieu, dans le terroir propre de l'Afrique pour qu'elle germe, nourrie par les sucs autochtones, on a « transplanté » un grand arbre déjà formé ailleurs, avec ses fleurs et ses fruits. Comment s'étonner, dès lors, du caractère « étranger » - sinon étrange - et « importé » du christianisme en Afrique ?[512]

Puisqu'il était question de transporter l'Église en Afrique, on ne pouvait pas s'attendre aux résultats efficaces pour une édification vraie de l'Église dans la culture d'accueil mais bien plus, on assista à la naissance d'une « Église déjà paralysée ». Par cette expression, Ngindu Mushete voudrait faire voir que les communautés chrétiennes qui naissent en Afrique sont copiées sur le modèle européen, sans initiative ni créativité ; sans originalité mais priant avec des paroles d'emprunt, pensant par procuration, en transitant par Rome, Paris, Londres, et autres capitales européennes[513].

En guise de conclusion. Le christianisme tel qu'il s'est présenté en Afrique a imposé un nouveau système de référence qui a commencé par dévaloriser les coutumes ancestrales et les modes originaux d'exister des africains. De là, l'Église est restée une affaire occidentale sans aucune référence autochtone, c'est-à-dire, sans prendre le visage africain. Hans Küng, n'a-t-il pas écrit :

> Tandis qu'Église, à l'exemple de Paul, était devenue hellène avec les Hellènes et barbare avec les barbares, elle ne s'est faite ni arabe avec les Arabes, ni noire avec les Noirs, ni indienne avec les Indiens, ni chinoise avec les Chinois. L'Église de Jésus-Christ, considérée dans son ensemble, est restée une affaire européo-américaine[514].

512 Bimwenyi-Kweshi, 166.

513 Cf. Ngindu Mushete, 36.

514 H. Küng, *Concile et retour à l'unité* (Edition du Cerf, Paris 1961) 14-15. Cité par: Ngindu Mushete, 35.

Ediciones Universidad San Dámaso

4.2.1.3. La théologie de l'adaptation

Si pour la théologie du salut des âmes le but principal de sa mission était la conversion des âmes et que, pour les tenants de la théologie de l'implantation c'était la transposition de l'Église occidentale en Afrique, les défenseurs de la théologie de l'adaptation rêvaient une Église à couleur africaine, mieux encore, un christianisme à visage africain[515] où le message chrétien serait présenté de façon accessible aux peuples. Autrement dit, le discours de l'adaptation voulait davantage tenir compte du destinataire de l'Évangile à l'occurrence le noir. Comme le souligne l'Abbé Mulago, « l'adaptation n'est rien d'autre que cette présentation du message chrétien par son aspect le plus en harmonie avec les aspirations du peuple à gagner au Christ »[516].

La théologie de l'adaptation trouve son fondement dans la conviction selon laquelle, chaque peuple ou chaque culture renferme en son sein certaines croyances, certains rites, gestes et institutions qui sont jugés compatibles avec les données de la foi chrétienne et qu'il faudrait prendre en considération. Raison pour laquelle, « on ne peut christianiser un peuple que si l'on a commencé par le comprendre, à moins de ne vouloir se contenter que d'un christianisme superficiel »[517].

Néanmoins, la seule compréhension d'un peuple par le missionnaire ne suffit pas, ne faudrait-il pas encore, qu'ayant pénétré la mentalité, la culture, la philosophie d'un peuple à conquérir, greffer le message chrétien dans l'âme du prosélyte ?[518] Au dire de Bissainthe, « il serait maladroit- et pratiquement vain- de vouloir christianiser un pays sans couler le christianisme dans la philosophie de ce pays, sans lui faire prendre une couleur locale »[519].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

515 Cf. le titre de l'ouvrage de : Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale* (Présence Africaine, Paris 1965).

516 *Id*., « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo », 33.

517 *Ibid*., 23.

518 Ibid.

519 Bissainthe, « Catholicisme et indigénisme », 123.

En sommes, il faut arriver à reconnaître le mérite de la théologie de l'adaptation. Celle-ci, a été dans les années cinquante un concept révolutionnaire. Les théologiens de ce courant ont d'une part, déclare Ngindu, rappelé à temps et à contretemps le problème de l'importance de l'incarnation du message évangélique dans les cultures autres que l'européenne. Et d'autre part, la théologie de l'adaptation a eu une influence qu'on aurait tort de minimiser, sur « l'africanisation » du personnel ecclésiastique, de la catéchèse et de la liturgie[520].

Toutefois, le défaut majeur de la théologie de l'adaptation est le concordisme. Selon Ngindu Mushete, ce concordisme consiste à confondre « la révélation chrétienne avec les systèmes de pensée qui ont servi historiquement à l'exprimer »[521] jusqu'à isoler les éléments culturels africains. Par ailleurs, le vocable adaptation, confirme le cardinal Agagianian, semble correspondre à une action de l'extérieur, à un procédé d'imitation qui demeure toujours à la superficie, sans rejoindre l'âme[522]. Comme nous le verrons ultérieurement, rejoindre l'âme bantu sera l'un des objectifs majeurs de la pastorale de Placide Tempels. Ce qui nous fait croire que le terme d'adaptation qu'il utilise à défaut prend la connotation de l'enracinement ou incarnation du message chrétien.

Une autre insuffisance de la théologie de l'adaptation est attestée par Bimwenyi qui fait appel à la théorie des « pierres d'attente » sur laquelle elle s'appuie volontiers. Pour cet auteur,

> Alors que le discours de l'adaptation cherche à rendre acceptable une donnée du « dehors », à lui donner un « visage africain », la théorie des « pierres d'attente », quant à elle, cherche et découvre chez le destinataire, dans sa culture et ses traditions, une gerbe d'éléments « positifs » et « bons », compatibles avec le « christianisme », des « pierres

520 Cf. Ngindu Mushete, 42.

521 *Ibid*., 43.

522 Propos du cardinal Agagianian, alors Préfet de la sacrée Congrégation de *Propaganda Fide*, lors de sa conférence d'août 1963 au Passo della Mendola. Cité par : Bimwenyi-Kweshi, 173.

Ediciones Universidad San Dámaso

d'attente » providentiellement ménagées et susceptibles d'entrer dans l'édifice chrétien (dont l'essentiel des matériaux vient toujours d'ailleurs), moyennant « purification » et « transfiguration »[523].

Eu égard à ce qui précède, qu'il s'agisse de la « théologie du salut des âmes » ou de la « théologie de l'implantation » ou encore de la « théologie d'adaptation » chacune d'elles, d'une manière ou d'une autre, a véhiculé une pensée assimilationniste et annexionniste, visant (consciemment ou non) à exposer et à imposer, avec la « foi », un système préfabriqué d'institutions et d'œuvres, de rites et types de comportement, de méthodes catéchétiques et d'appareils conceptuels « universels », elles ne peuvent être retenues[524].

Après ce bref parcours de la théologie missionnaire, il nous paraît indispensable de jeter un coup d'œil rapide sur les écrits du Magistère de l'Église pour se rendre compte de ses orientations et directives pour l'évangélisation des nations païennes.

4.3. ORIENTATIONS ET DIRECTIVES DU MAGISTÈRE DE L'EGLISE UNIVERSELLE

Parlant des orientations et directives du Magistère, nous voudrions revenir sur les grandes recommandations de l'Église universelle qui ont marqué l'œuvre missionnaire depuis l'Instruction de la Propagande de la foi aux vicaires Apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchin (de 1659) jusqu'au Concile de Vatican II.

Ediciones Universidad San Dámaso

523 *Ibid*., 177.

524 Cf. *ibid*., 182-183.

4.3.1. L'INSTRUCTION À L'USAGE DES VICAIRES APOSTOLIQUES EN PARTANCE POUR LES ROYAUMES CHINOIS DE TONKIN ET DE COCHINCHINE

La Sacrée Congrégation de la Propagande pour l'évangélisation des peuples (*Propaganda fide*) voit le jour à Rome en 1622. Quelques années plus tard, elle marquera un point de non-retour en rédigeant aux Vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine des Instructions[525] d'une altitude d'esprit évangélique et d'une finesse culturelle sans pareilles[526]. Plusieurs auteurs qualifient ce texte de « charte des missions »[527] dans lequel le Pape Alexandre VII insistait : d'une part, sur la nécessité de former le clergé autochtone ; et, d'autre part, sur le respect des cultures découvertes et prônait ainsi un prudent discernement dans l'exportation des coutumes européennes.

Ces Instructions sont divisées en trois parties et tirent au clair le comportement des vicaires avant l'embarquement, durant le voyage et sur le terrain des missions[528]. C'est à la troisième partie que nous affichons notre grand intérêt dans la mesure où la *Sacrée Congrégation* recommandait aux missionnaires de ne pas mettre beaucoup de zèles à changer les rites, les coutumes et les mœurs des peuples qui ne sont pas contraires à la religion et à la morale. Au contraire, ils devraient s'empresser pour s'y habituer afin d'admirer et de louer ce qui mérite la louange. En plus, la sacrée Congrégation trouvait absurde d'amener chez les peuples autre chose que la foi[529]. D'où son effort de distinguer, d'un côté, la foi qui est destinée à tous les hommes de tous les peuples, et de l'autre côté, les coutumes, les mœurs, les rites propres à chaque peuple et qu'ils n'ont pas à être exportés et encore moins imposés aux autres. En effet, le principe posé par la *Congrégation de la Propagande* pour résoudre les problèmes soumis à sa

Ediciones Universidad San Dámaso

525 Cf. *Le Siège apostolique et les Missions. Textes et documents pontificaux*, 9-20.

526 Cf. Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie*, 223.

527 Cf. Cl. Prudhomme, « Mission et religions : le point de vue catholique (1939-1957) », in : Jacquin – Zorn, *L'altérité religieuse,* 347.

528 Cf. *Le Siège apostolique et les Missions. Textes et documents*, 9.

529 Cf. *Ibid*., 16.

compétence sera aussi appliqué à la solution positive donnée en 1938 pour les rites dits matanga[530] pratiqués dans certaines regions de l'actuelle RD Congo[531].

De même que les Grecs n'avaient pas à judaïser, à reprendre la manière juive de vivre l'Alliance, tout en étant concernés par la foi, les peuples à évangéliser n'ont pas à s'occidentaliser pour accéder à la foi en Jésus-Christ[532]. Cet esprit nouveau inauguré par la *Sacrée Congrégation* sera poursuivi par le magistère pontifical.

4.3.2. LE MAGISTÈRE PONTIFICAL D'AVANT VATICAN II

Dans l'Instruction de 1659, il ressort nettement trois recommandations fondamentales, notamment : la formation du clergé local[533], le respect des coutumes et traditions locales des peuples, et la dissociation de la cause de la foi de celle d'une nation, en particulier du pays d'origine du missionnaire. Ce sont les points sur lesquels les grandes encycliques missionnaires[534] des Papes du XXème siècle d'avant le Concile Vatican II vont reprendre avec insistance.

---

530 Les *Matanga* sont des rites (cérémonies « festives ») qui ont trait au lever du deuil. Dans la plupart de cas, on sacrifie une chèvre dont le sang est donné aux défunts tandis que les vivants se nourrissent de la chair. Ce rite symbolise que les vivants et les morts ont communiés au même rituel. A ce sujet, on peut lire: Fl. Nkay Malu, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo-belge, 1891-1933). La croix et la chèvre* (Karthala, Paris 2007) 17 ; Boka di Mpasi, *Théologie africaine : inculturation de la théologie*, 76-78.

531 Cf. Mulago, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)* (L'Harmantan, Paris 2007) 210.

532 Cf. Bimwenyi-Kweshi, 70.

533 « Par le moyen des prêtres du lieu, le Christ achève son Incarnation, peut-on dire, son union étroite à la nature humaine. Il ne s'agit pas directement de l'union hypostatique, mais de ce qui en est la conséquence d'abord dans le Christ, secondairement dans ses prêtres. De même que le Christ a assumé une nature humaine pour que, en elle et par elle, il s'unisse et appartienne au genre humain, de même il s'attribue des prêtres, pour qu'en eux et par eux il s'unisse à tous les hommes pour leur salut. Ainsi se parfait en un sens la condition fraternelle et médiatrice du Verbe incarné, par le rassemblement, le regroupement pastoral de ses propres brebis » (A. Retif, *Introduction à la doctrine pontificale des missions* (Paris 1953). Cité par : Mulago, *Théologie africaine et problèmes connexes*, 212-213).

534 A titre d'exemple, mentionnons : L'Encyclique *Maximum Illud* de Benoît XV sur la propagation de la foi dans le monde (30 novembre 1919) ; *Rerum Ecclesiae* de Pie XI sur la formation du clergé autochtone, l'évangélisation de l'Eglise primitive et l'éventualité de la décolonisation (28 février

Ediciones Universidad San Dámaso

Certes, nous n'avons aucune prétention de mener une étude systématique de l'action pastorale et missionnaire des souverains pontificaux, toutefois leur vision sur la mission demeure pour les défenseurs de l'inculturation un élan assez louable dans le processus de l'incarnation du message chrétien dans les terres de mission. Et cela, depuis l'encyclique *Maximum Illud* (30 novembre 1919) de Benoît XV où nombreux de théologiens s'accordent pour affirmer qu'il n'y avait plus d'équivoque possible concernant l'enracinement de l'Évangile. Le magistère de l'Église officielle voulait qu'on pénètre l'âme indigène et qu'on y adapte la présentation de la foi chrétienne car,

> L'incarnation de l'Église dans un peuple ne se fera pleinement que par le dedans. Il faudra partout tendre à la constitution d'une Église particulière où la vie typiquement indigène puisse se mouvoir à l'aise et se développer avec dynamisme. Sans cela l'Église restera plus ou moins une abstraction[535].

4.3.2.1. Benoît XV et l'Encyclique ***Maximud Illud***

Cette Encyclique fut la première grande exhortation sur la mission adressée d'abord aux chefs de mission (évêques, vicaires ou préfets apostoliques), ensuite aux missionnaires et, enfin au monde chrétien. Le Pape Benoît XV accordait de l'importance à la formation du clergé indigène pour deux raisons fondamentales. Avant tout, il était question d'opter pour une annonce plus adaptée de l'Évangile au nom de la catholicité de l'Église parce qu'elle ne doit être étrangère à aucun peuple. Ensuite, la formation du clergé autocthone constituait une base d'espoir de jeunes Églises[536] puisque, faisant partie de sa culture, le prêtre indigène trouve « souvent un accès facile là que un prêtre

1926) ; *Evangelii proecones* de Pie XII sur le développement à donner aux missions (2 juin 1951), etc.

535 Mulago, *Théologie africaine et problèmes connexes*, 212.

536 Cf. Benoit XV, *Maximum Illud* 34.

Ediciones Universidad San Dámaso

étranger n'aurait pas eu la permission d'entrer »[537]. Ainsi donc, continue le Pape, la finalité de la formation du clergé indigène ce n'est pas d'aider uniquement les missionnaires étrangers, mais il fallait que les autochtones arrivent un jour à prendre en main le bâton de commandement de leur Église locale en exerçant le divin ministère[538]. Raison pour laquelle, leur formation devait être intégrale et complète[539].

Par ailleurs, conscient de la Parole de Dieu qui dit : « oublie ton peuple et la maison de ton père » (Ps 44, 11), Benoît XV considère le chef de mission tout comme le missionnaire lui-même comme « l'âme de sa mission »[540] et pour cela, il évitera de ne pas étendre un royaume des hommes, c'est-à-dire, l'influence de sa patrie d'origine aux pays de mission pour ne pas faire croire aux indigènes que le christianisme ne serait que la religion particulière d'une nation étrangère[541].

Outre ces recommandations, le Pape Benoît XV attirait également l'attention sur le danger qui guettait les missionnaires au cas où ils s'éloigneraient de leur mission. Selon ses propres termes, le missionnaire « aura encore à se garder rigoureusement d'un autre danger, celui de rechercher d'autres profits que le bien des âmes »[542]. C'est pour cette raison que le missionnaire ne méprisera pas les coutumes des peuples à évangéliser, mais il usera de compréhension et de charité envers eux et s'emploiera à bien apprendre leur langue tout en sachant que c'est Dieu et lui seul qui rend fructueux ses efforts[543].

4.3.2.2. Les pontificats de Pie XI et Pie XII

Le Pape Benoît n'était pas le seul à aborder le thème du clergé local. Après lui, le Pape Pie XI tout comme Pie XII emboiteront ses pas. Dans son

537 *Ibid*.
538 Cf. *ibid*.
539 Cf. *ibid*.
540 *Ibid*., 31.
541 *Ibid*., 36.
542 *Ibid*., 37.
543 Cf. *ibid*., 38-41.

Ediciones Universidad San Dámaso

encyclique *Rerum Ecclesiae*, Pie XI rappelle l'extrême importance de l'entrée des indigènes dans le clergé. Au sujet de l'autonomie de l'Église locale, c'est-à-dire, de son gouvernement par un clergé indigène, il cite directement Benoît XV[544] tout en soulignant l'importance d'y voir surgir des catéchistes autochtones bien préparés afin que la doctrine catholique soit adaptée au génie des auditeurs[545].

Le pontificat de Pie XII sera marqué aussi, par son appel au respect de la culture de chaque peuple et à l'adaptation du message chrétien. Dès la première encyclique *Summi pontificatus*, promulguée le 20 octobre 1939, le Pape Pie XII insistait sur la vocation des cultures à s'enrichir de leur diversité et à trouver leur accomplissement dans la christianisation[546]. L'invitation qui se laissait voir dans le sous-titre de l'encyclique : « De l'unité du genre humain ». Pour lui, il n'y a qu'une grande famille humaine appelée à l'entente et la concorde.

Par ailleurs, dans son encyclique *Evangelii Proecones*, datant du 2 juin 1951, Pie XII détermine bien la nature de l'Évangile qui doit être porté dans les terres de mission : « l'Église, depuis son origine jusqu'à nos jours, a toujours suivi la norme très sage selon laquelle l'Évangile ne détruit et n'éteint, chez les peuples qui l'embrassent, rien de ce qui est bon, honnête et beau en leur caractère et leur génie »[547]. Conscient de la nature de l'Évangile, l'Église a pour mission de conduire les peuples évangélisés à faire germer les semences du Verbe en leur sein :

> Lorsque l'Église convie les peuples à s'élever, sous la conduite de la religion chrétienne, à une forme supérieure d'humanité et de culture, elle ne se conduit pas comme celui qui, sans rien respecter, abat une forêt luxuriante, la saccage et la ruine, mais elle imite le jardinier qui

544 Cf. Pie XI, *Rerum Ecclesiae* 1418-1422.

545 Cf. *ibid.*, 1422.

546 Cf. *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents. Pie XII 1939 à 1954*. Fascicule 2 (Union Missionnaire du clergé, Paris Lyon 1959) 151.

547 Pie XII, *Evangelii Proecones* : *AAS* 18 (1926) 65-83, in : *Le Siège apostolique et les missions. Textes et documents*, 218.

Ediciones Universidad San Dámaso

> greffe une tige de qualité sur des sauvageons pour leur faire produire un jour des fruits plus savoureux et plus doux. La nature humaine garde en elle, malgré la tache héritée de la triste chute d'Adam, un fond naturellement chrétien qui, éclairé par la lumière divine et nourri de la grâce, peut s'élever à la vertu authentique et à la vie surnaturelle[548].

Par surcroit, la Mission respecte tout ce qui est bon dans les civilisations et ne rejette pas non plus en bloc le paganisme mais, elle le purifie et le conduit à son achèvement. Pour ce motif, la reconnaissance de ce potentiel implique l'obligation faite au missionnaire d'étudier, afin de les comprendre, les civilisations qu'il rencontre afin « d'en rendre les valeurs spirituelles fécondes pour une vivante et vivifiante prédication de l'Évangile du Christ »[549].

4.3.2.3. Jean XXIII

Un autre Pontife romain qui vaut la peine de mentionner, c'est le Pape Jean XXIII. Conscient de l'universalité de l'Église et du message évangélique qu'elle annone comme Bonne nouvelle, estime que cette dernière doit se présenter partout avec son vrai visage parce qu'elle n'est pas étrangère à aucun peuple ni à aucune culture d'autant plus qu'elle est universelle[550] car, dit-il, l'Église ne s'identifie pas avec aucune culture, pas même à la culture occidentale à laquelle, pourtant, son histoire est étroitement mêlée. L'Église, au souffle de l'Esprit Saint, demeure disposée à reconnaître, à accueillir, et même à animer le berceau providentiel du christianisme.

Au terme de cette analyse sur le Magistère d'avant le Concile Vatican II, deux remarques sont à relever. Premièrement, au dire de Prudhomme, le cadre tracé par le Saint Siège reste vague et laisse une large liberté de manœuvre aux

548 *Ibid*.

549 *Ibid*., 220.

550 Cf. Jean XXIII, « IIe Congrès des écrivains et artistes noirs du premier avril 1959 » : *DC* 1302, col. 525 (26 avril 1959) 427.

Ediciones Universidad San Dámaso

missions pour apprécier ce qui doit être supprimé, conservé, toléré et favorisé. Il revient aux épiscopats des pays de mission d'opérer ce discernement et d'assurer la traduction des principes dans une pastorale missionnaire[551].

Deuxièmement, nous considerons que la non intégration dans la foi chrétienne des valeurs socioculturelles de nouveaux convertis avait créé un profond sentiment d'avoir reçu une foi non totalement enracinée dans leur culture et dans leur vie. C'est précisement ce que souligne le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église : « malgré l'éblouissante netteté de ces consignes, rien n'a pu conjurer le mauvais destin cristallisé par la "querelle des rites" et, bien sûr, par l'irrespect des valeurs culturelles qui sont les "semences du Verbe" » (AG 11. 15)[552].

4.3.3. CONCILE VATICAN II

Dans sa lettre encyclique sur les rapports entre la foi et la raison, le Pape Jean-Paul II rappelle que « Le processus de rencontre et de confrontation avec les cultures est une expérience que l'Église a vécue depuis les origines de la prédication de l'Évangile » (FR 70). Par cette affirmation du Saint Père, nous comprenons que c'est la culture qui imprègne la manière de vivre la foi et s'en trouve à son tour progressivement modelée. C'est pourquoi, affirme encore Jean-Paul II qu'« une foi qui ne devient pas culture est une foi qui n'est pas pleinement accueillie, entièrement pensée et fidèlement vécue »[553].

Mais, quel est le regard que porte l'Église d'après le Concile Vatican II sur les coutumes et traditions non-chrétiennes ? Prend-elle au sérieux la dimension historique de la foi ? C'est à ce genre de question que nous tenterons de répondre.

Ediciones Universidad San Dámaso

551 Prudhomme, « Mission et religions : le point de vue catholique (1939-1957) », 349.

552 Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie*, 223.

553 Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*, in : www.vatican.va, 1. Il cite Jean Paul II dans sa lettre autographique instituant le Conseil Pontifical de la culture le 20 mai 1982. Voir aussi : M. Libamba, « Les racines du christianisme africain. Leçons pour la théologie de l'inculturation », in: Moerschbacher – Ndongala Maduku, *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Église catholique au Congo Kinshasa* (Karthala, Paris 2014) 145.

4.3.3.1. Respect pour les valeurs à évangéliser

Le *Conseil pontifical de la culture* définit l'évangélisation comme étant « l'annonce explicite du mystère de salut du Christ et de son message, car "Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité" (1 Tim 2,4) »[554]. Certes,

> L'annonce de Jésus-Christ, « qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la Révélation », met en lumière les *semina Verbi* cachés et parfois comme enfouis au coeur des cultures, et les ouvre à la mesure même de la capacité d'infini qu'Il a créée et qu'Il vient combler dans l'admirable condescendance de sa Sagesse éternelle (Cf. *Dei Verbum*, n. 13), transformant leur projet de sens en visée de transcendance, et ces pierres d'attente en points d'ancrage pour l'accueil de l'Évangile[555].

Puisqu'il s'agit de mettre en lumière les semences du Verbe, le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes*, invite à découvrir ce qu'il y a de « bon semé dans le cœur et l'esprit des hommes ou dans les rites particuliers et les cultures particulières des peuples » (AG 9) ; à découvrir avec joie et respect les semences du Verbe qui se trouvent cachées dans les traditions nationales et religieuses (cf. AG 11), mais aussi à purifier ces éléments pour les rendre au Christ qui en est l'auteur. C'est dans cette optique que la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, abordant l'Église dans la perspective de sa mission affirme que :

> Son activité a le résultat non seulement de ne pas se laisser perdre tout ce qu'il y a de germe de bien dans le cœur et la pensée des hommes ou de leurs rites propres et leur culture ; mais de le guérir, l'élever,

554 Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*, 4.

555 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

> l'achever pour la gloire de Dieu, la confusion du démon et le bonheur de l'homme (LG 7)[556].

En parlant des « jeunes Eglises » le Décret sur l'activité missionnaire que nous avons évoqué antérieurement, voit de bon œil que ces Églises empruntent de leur trésor culturel tout ce qui peut contribuer à mettre en lumière la grâce divine. Au numero 22, nous lisons :

> Certes à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes Églises enracinées dans le Christ et édifiées sur le fondement des Apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (cf. Ps 2,8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne.

Par ailleurs, à travers ce Décret le Concile appelle également l'Église à une relecture de toute la tradition chrétienne sur base de la richesse des cultures. C'est pourquoi, nous dit *Ad gentes* :

> Pour réaliser ce dessein, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socioculturel, comme on dit, une réflexion théologique soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Écritures, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par

556 Le Conseil Pontifical de la culture déclare : « Évangéliser, pour l'Église, c'est porter la Bonne Nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même... Il s'agit aussi d'atteindre et comme de bouleverser par la force de l'Évangile les critères de jugement, les valeurs déterminantes, les points d'intérêt, les lignes de pensée, les sources inspiratrices et les modèles de vie de l'humanité qui sont en contraste avec la Parole de Dieu et le dessein du salut » (*Ibid*.).

Ediciones Universidad San Dámaso

> quelles voies la foi, compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut « chercher l'intelligence », et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine (AG 22).

Ce passage de *Ad gentes* trouve un grand écho chez les tenants de l'inculturation du message chrétien. Il encourage par le fait même les Africains dans leur lutte pour construire une Église locale authentiquement africaine et à revaloriser leur tradition. En effet, quand on parle de la revalorisation des traditions africaines, il ne s'agit pas, comme l'explique mieux Moerschbacher, de retourner aux anciennes traditions d'une Afrique d'antan, mais d'évangéliser cette Afrique d'aujourd'hui qui vit d'une manière parfois douloureuse ses rapports avec les traditions et son ouverture à la modernité[557].

D'autre part, la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, développe la façon dont l'évangile féconde une culture et, de l'intérieur, concourt à l'œuvre civilisatrice :

> La Bonne Nouvelle du Christ rénove constamment la vie et la culture de l'homme déchu ; elle combat et écarte les erreurs et les maux qui proviennent de la séduction permanente du péché. Elle ne cesse de purifier et d'élever la moralité des peuples. Par les richesses d'en haut, elle féconde comme de l'intérieur les qualités spirituelles et les dons propres à chaque peuple et à chaque âge, elle les fortifie, les parfait et les restaure dans le Christ. Ainsi l'Église, en remplissant sa propre mission, concourt déjà, par là même, à l'œuvre civilisatrice et elle y pousse ; son action, même liturgique, contribue à former la liberté intérieure de l'homme (GS 58.4).

Comme on peut le constater, ce texte de *Gaudim et Spes* nous offre une synthèse de la nature même de l'annonce de la Bonne Nouvelle du Christ qui

557 Cf. Moerschbacher, « Les ministères laïcs et leurs enjeux théologiques. L'exemple du "Renouveau pastoral" de Kinshasa », in: Moerschbacher – Ndongala Maduku, 19.

Ediciones Universidad San Dámaso

se veut une inculturation du message chrétien. Comme le soulignera plus tard Paul VI, dans son exhortation apostolique sur l'évangélisation : « il importe d'évangéliser, non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans les racines, la culture et les cultures de l'homme » (EN 20).

Ce besoin d'évangéliser en profondeur toutes les cultures se réalise sous l'action de l'Esprit Saint qui associe tous les êtres humains, sans discrimination aucune, au mystère de la Pâques. C'est le message que transmet également le numero 22 de la *Gaudium et Spes* : « puisque le Christ est mort pour tous (...), nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ».

Pour ce faire, l'Église d'après Vatican II va au-delà de la vision purement superficielle ou adaptative de l'Évangile aux différentes cultures. Recueillant les fruits de ce que Vatican II avait dit de la mission, l'Église respecte les manières d'agir et de vivre les différentes cultures. Un impératif devant permettre l'incarnation du message chrétien dans une ère culturelle concrète car, le Fils Incarné ne cesse de se révéler à toutes les époques et à toutes les cultures. D'où l'importance du dialogue continu de la foi avec la culture.

4.3.3.2. Dialogue avec les cultures

Un autre aspect de l'évangélisation sur lequel Vatican II tire notre attention, c'est le dialogue que l'Église doit établir continuellement avec la culture qu'elle évangélise. Soulignons d'abord, à la suite du *Conseil pontifical de la culture*, que :

> L'Évangile et donc l'évangélisation ne s'identifient certes pas avec la culture et sont indépendants à l'égard de toutes les cultures. Et pourtant le Règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture, et la construction du Royaume ne

Ediciones Universidad San Dámaso

peut pas ne pas emprunter des éléments de la culture et des cultures humaines[558].

Afin de permettre cette pénétration de l'Évangile, l'Église doit entrer en dialogue avec toutes les différentes cultures, pour les purifier et les élever jusqu'à la perfection. C'est dans ce contexte que le Concile Vatican II avait pris également soin d'élaborer une étude sur sa relation avec les religions non-chrétiennes. C'est dans le Décret *Nostra aetate*[559] que le Magistère décrira pour la première fois les grandes lignes sur ces relations. Grand nombre de théologiens considèrent ce décret comme étant le document qui a ouvert des nouvelles perspectives de cohabitation et de dialogue avec les autres religions. Pour cela, l'Église « examine ici d'abord ce que les hommes ont en commun et qui les pousse à vivre ensemble leur destinée » (NA 1).

Dans cette dynamique de relation avec d'autres religions, et ayant le souci de rencontrer tous les hommes, croyants ou incroyants, le Magistère de l'Église manifeste son attitude respectueuse de dialogue[560]. En plus de cela, il essaie de voir chez les non chrétiens ce qu'il y a de positif tout en rappelant le devoir de l'Église qui est celui d'annoncer sans cesse, le Christ qui est « la voie, la vérité et la vie » (cf. Jn 14, 6), dans lequel les hommes doivent trouver la plénitude de la vie religieuse et dans lequel Dieu s'est réconcilié avec toutes choses. C'est pour ce motif que l'Eglise exhorte ses fils pour que, avec prudence et charité, par le dialogue et par la collaboration avec les adeptes d'autres religions, et tout en témoignant de la foi et de la vie chrétiennes, ils reconnaissent, préservent et fassent progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles qui se trouvent en eux (cf. NA 2).

Ediciones Universidad San Dámaso

558 Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*, 4.

559 Concile Vatican II, *Nostra Aetate*. Déclaration sur l'Église et les religions non chrétiennes (28-10-1965), in: VATICAN II (Bayard, Paris 2002) 761-770.

560 «L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes » (NA 2).

C'est, en effet, le souhait de l'Episcopat d'Afrique qui, lors du synode de 1974 plaidait pour une rupture avec la théologie de l'adaptation en faveur de la théologie de l'incarnation. Il déclarait :

> Dans cette conception de la mission, les évêques d'Afrique et de Madagascar considèrent comme tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation. Les jeunes Églises d'Afrique et Madagascar ne peuvent se dérober à cette exigence fondamentale[561].

Comme le disait encore le Pape Jean-Paul II, lors de son entretien avec les participants à l'Assemblée Plénière du Conseil pontifical de la culture en date du 14 mars 1997, « la foi au Christ Incarné dans l'histoire ne transforme pas seulement intérieurement les personnes, mais elle régénère aussi les peuples et leurs cultures »[562]. Ainsi donc, quand l'Église s'implante dans une culture quelconque « c'est pour la modeler selon les principes de l'Évangile »[563]. Dans l'esprit de la *Gaudium et Spes*, c'est seulement l'amour de la vérité qui pousse l'Église à dialoguer sans aucune arrière-pensée. Ce dialogue est placé sous les auspices de l'Esprit :

> Nous tournons donc aussi notre pensée vers tous ceux qui reconnaissent Dieu et dont les traditions récèlent de précieux éléments religieux et humains, en souhaitant qu'un dialogue confiant puisse nous conduire tous ensemble à accepter franchement les appels de l'Esprit et à les suivre avec ardeur (GS 92.4).

C'est dans cette optique que Messina a montré qu'il y a, dans l'inculturation du message évangélique, un principe dialectique et dynamique :

---

561 La Déclaration du 20 octobre 1974: *DC* 1664 (17 novembre 1974) 995.

562 Jean-Paul II, *L'Evangile, Bonne nouvelle pour les cultures*. Rencontre avec les participants à l'Assemblée Plénière du Conseil Pontifical de la culture (vendredi, 14 mars 1997), in : www.vatican.va

563 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

> C'est d'abord l'Évangile qui rejoint la culture pour se laisser traduire dans le langage de celle-ci; c'est ensuite la culture elle-même qui en sort rénovée. L'inculturation opère ainsi une renaissance nouvelle (...) et comme on peut le constater, l'inculturation tout en permettant à la culture d'accueillir profondément et intimément l'Évangile joue également le rôle de principe rénovateur de cette culture[564].

Somme toute, les directives missionnaires du Magistère pontifical évoquées ci-haut, ne doivent pas être perçues comme de simples conseils mais, elles rêvaient d'un caractère manifestement impératif en vue d'une christianisation en profondeur. Elles nous aident à comprendre que l'Église reconnaissait les valeurs spirituelles et religieuses de chaque peuple et recommandait à ses missionnaires d'établir un dialogue avec les religions non chrétiennes sur base de ces valeurs. Autrement dit, si le but de l'œuvre missionnaire est d'arriver à faire vivre intensément tous les peuples de la vie d'amour propre au christianisme donc, « le seul moyen de leur faire partager la vie du Christ, c'est de christianiser leur vie, afin qu'elle devienne une vie chrétienne, tout en conservant cette physionomie propre dont elle est inséparable »[565].

Néanmoins, nous avons vu que la mentalité théologique régnante n'allait pas dans le sens des directives du Magistère, la pratique missionnaire avait été autre. Pour le Magistère, il est sans nul doute que le missionnaire devrait toujours prendre en considération les valeurs des peuples qui ne soient pas contraires à la religion chrétienne. C'est peut-être à ce niveau que, n'ayant pas des critères précis pour distinguer ce qui était bon ou non, que les missionnaires tombèrent dans l'extrême d'autant plus que c'est à eux que revenaient d'apprécier ce qui devrait être supprimé ou conservé. Nous l'avons déjà mentionné ci-haut[566].

Ediciones Universidad San Dámaso

---

564 Messina, 129.

565 Fr. – M. Lufuluabo, « Pour une christianisation en profondeur de l'âme bantoue »: *RCA* XVII/ 3 (1962)249.

566 Cf. Prudhomme, 349. Voir la note 551.

CONCLUSION PARTIELLE

L'expansion missionnaire au début du XXème siècle s'est déroulée dans une confusion où l'évangélisation était prise en otage par le système colonial[567]. Un fait qui engendrera une certaine simultanéité entre évangélisation et colonisation jusqu'à créer un profond malaise dans les territoires de mission. En effet, déclare Messina, « on observe généralement que les missionnaires sont le plus souvent les compatriotes des administrateurs coloniaux en territoires conquis »[568].

En outre, le christianisme qui naît en Afrique a imposé un nouveau système de référence qui a commencé par dévaloriser les coutumes ancestrales et les modes originaux d'exister des Africains, et où « la culture du peuple à évangéliser est, à défaut d'être prise en compte, purement et simplement synonyme de paganisme »[569].

Puisque la culture n'était pas prise en considération, on peut aussi s'imaginer que les missionnaires étaient plus occupés à sauver les âmes du démon qu'à leur faire participer à la vie divine à partir de leur réalité concrète. Ne comprenant pas le monde bantu et africain en général, et convaincus de mener à bon train leur mission salvatrice, les missionnaires détruisaient tout ce qui ne répondait pas à leur critère de jugement. D'où la table rase des valeurs africaines afin d'implanter l'Église dans ses formes occidentales. C'est à partir de cette rupture entre culture africaine et foi chrétienne que s'éleva la voix de Placide Tempels dénonçant ce manque d'attention aux valeurs des bantu[570] et

567 Cf. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, 76.

568 Messina, 59.

569 *Ibid*., 76.

570 « Nous nous posions trop souvent en face d'eux comme le tout devant le néant. Dans notre mission éducatrice et civilisatrice, nous avions l'impression de partir de la table rase, nous pensions avoir tout au plus à déblayer des non-valeurs, pour poser de saines fondations sur un sol nu ; nous étions convaincus qu'il fallait faire bon marché de stupides coutumes, de vaines croyances parfaitement ridicules, essentiellement mauvaises et dénuées de tout sens. Nous pensions éduquer des enfants, de « grands enfants » (...) » (Tempels, *La philosophie bantoue*, 110).

Ediciones Universidad San Dámaso

proposant ensuite une pastorale de la rencontre[571]. D'où l'importance d'analyser l'attitude pastorale de Tempels.

Ediciones Universidad San Dámaso

571 « Avant d'enseigner ou d'apprendre n'importe quelle définition, il y va entre moi, prêtre, et un néophyte ou un élève possible, d'abord, de lui et de moi, de nos deux personnes, de nos deux vies. C'est là le chapitre, la matière vivante, avec lequel il faudrait débuter (...). Ne vaudrait-il pas mieux que chaque prêtre et ces gens se rencontrent, se connaissent, et s'aiment d'abord et se mettent à la recherche de l'Évangile ? » (*Id.*, *Notre rencontre*, 87-89).

Ediciones Universidad San Dámaso

5. L'ATTITUDE PASTORALE DE PLACIDE TEMPELS EN TERRE DE MISSION

Ediciones Universidad San Dámaso

Le parcours missionnaire de Placide Tempels au Congo belge avait connu une nette évolution en ce qui concerne sa manière de concevoir l'évangélisation des peuples bantu. Premièrement, quand Tempels arrive au Congo, il est le maître absolu vis-à-vis de ses ouailles qui n'ont rien à dire, mais à se soumettre aux ordres de leur chef. Dix ans après, Tempels aperçoit le risque de cette distance et du christianisme qui ne s'incarnait pas toujours dans la culture bantu. C'est alors qu'il accordera de l'importance à l'étude de l'homme noir (*Muntu*) et son univers culturel afin de lui proposer un christianisme qui s'enracinerait dans sa culture propre. Au bout de son cheminement, Tempels réalise alors une expérience vitale avec les *Bantu*, celle de la rencontre avec eux où ils s'abordent tous comme frères et sœurs de l'unique Père célestiel.

Dans ce chapitre, il sera question d'analyser les différentes étapes de la vie missionnaire de Placide Tempels que lui-même résume en ces termes :

> Ma vie missionnaire s'est ainsi déroulée en trois phases : la première, celle du prêtre – patron, maître de son église – qui sait tout, tandis que les fidèles n'avaient qu'à écouter et se taire ; la seconde phase, celle

de l'adaptation pendant laquelle je cherchais à enseigner dans un langage « adapté »; enfin celle de la rencontre[572].

Avant d'approfondir ces différentes étapes de la vie missionnaire de Placide Tempels au Congo, nous voulons d'abord relever quelques repères biographiques de l'auteur[573].

5.1. BRÈVE BIOGRAPHIE DE PLACIDE TEMPELS

Le père Tempels est né le 18 février 1906 à Berlaar en Belgique dans la province d'Anvers. Ses parents étaient limbourgeois de Hasselt. Au baptême, il reçut le nom de Frans. Après ses études secondaires (humanités gréco-latines au collège diocésain de Hasselt), il entra au noviciat de l'Ordre des Frères Mineurs Franciscains à Thielt le 17 septembre 1924 où il prit le nom de Placide. Il fit les études de philosophie de 1925 à 1927 à Rekem (Limbourg) et les études de théologie de 1927 à 1931 à Rekem et à Saint-Trond.

Placide Tempels sera ordonné prêtre le 15 août 1930. Avant son voyage en Afrique, il était engagé dans la pastorale à Turnhout de 1931 à 1932. Puis professeur d'allemand au collège franciscain de Heusden durant une année, de 1932 à 1933. Le temps qui lui permit de se préparer à la vie missionnaire. Il partit au Congo Belge (actuel République Démocratique du Congo), le 3 novembre 1933 où il inaugura sa vie missionnaire au milieu du peuple luba-shankadi dans le vicariat apostolique de Lulua-Katanga au sud-est de la RD Congo.

Ediciones Universidad San Dámaso

572 Tempels, « Le père Placide Tempels s'explique » : cité par : Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 252.

573 Concernant les repères biographiques du père Placide Tempels, nous faisons recours aux sources suivantes : Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée » : *RAT* 1 (1977) 79-84 ; Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », in : Jacquin – Zorn, *L'altérité religieuse,* 187-188 ; J. – P. Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine* (L'Harmattan, Paris 2007) 82-83.

En 1945, Tempels publie « La philosophie bantoue »[574], un ouvrage pionnier dans lequel l'auteur estime que la conception de la vie chez les *Bantu* est centrée sur une seule valeur, la force vitale (ou l'énergie vitale) où se vit l'interdépendance des êtres. Dans le contexte de cette interdépendance des êtres, la force peut s'accroître ou s'affaiblir[575]. La *Philosophie bantoue* de Placide Tempels se révélait, « pour les uns une "pierre d'achoppement", pour les autres une "pierre angulaire" »[576].

Sans surprise aucune, nous l'avons déjà dit, la parution de *La Philosophie bantoue* déchaîna des réactions contradictoires et secoua le monde missionnaire catholique. En plus de cela, cet ouvrage déplut fortement les supérieurs des missions qui se virent obliger de l'envoyer à Rome pour son examen. Dans une lettre datant du 4 novembre 1945 et adressée à Gustaaf Hulstaert, un père belge des Missionnaires du Sacré-Cœur, Tempels en question raconte son entretien avec Mgr De Hemptinne, vicaire apostolique d'Élisabethville (actuelle ville de Lubumbashi et capitale de la province du Haut-Katanga). Le jugement du prélat est sans appel. Il qualifia cet ouvrage du « Livre dangereux dont profiteront les ennemis de l'Église, attaques contre toute notre œuvre d'évangélisation

Ediciones Universidad San Dámaso

574 *La philosophie bantoue* a d'abord été publiée en néerlandais. Elle a été ensuite traduite en français par A. Rubbens et publiée à Paris par Présence Africaine en 1949. C'est la version que nous utilisons dans ce travail. NB : Les idées-clés de cette philosophie peuvent être résumées en quelques points fondamentaux. Les Bantous, affirme Tempels, ont une philosophie propre, particulière, qui mérite le nom de philosophie en tant que sagesse profonde. Cette philosophie peut être déduite des us et coutumes, des paroles et des agissements des Bantous. Leurs aspirations fondamentales sont centrées sur la vie, la fécondité et l'union vitale. L'être n'est pas d'abord une essence déterminée, immuable ; l'être est plutôt un être dynamique, une force-vitale, une capacité d'influence active et passive. Les êtres en tant que forces-vitales constituent un système hiérarchique dans lequel chacun peut augmenter ou diminuer de force selon une capacité de communication. Cette «philosophie», affirme Tempels, est soutenue par un critère qui est donné comme garantie de connaissance certaine et vraie : l'évidence externe, constituée par la sagesse des Ancêtres, et l'évidence interne de l'expérience du monde et des phénomènes organisés par l'homme même. (Cf. Giusppe di Salvatore, « Pour relire la philosophie bantoue du P. Placide Tempels. L'audace d'un missionnaire belge » : www.missionerh.it.).

575 Cf. Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », 181.

576 Fr. Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels- Hulstaert (1944-48)* (Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1985) 5.

et de colonisation, livre qui corrompra à jamais tout jeune missionnaire qui le lira »[577]. Mais, pour Jean Paul Messina, *La philosophie bantoue* de Tempels fut « un nouveau projet missionnaire, une nouvelle manière d'aborder l'évangélisation et la catéchèse des Africains, autour de la notion de "force vitale" »[578]. C'est fut, dit Boka di Mpasa, « la route vers la reconnaissance de la culture africaine, perçue comme un tout organique, un édifice rationnellement construit, venait d'être marquée d'un point de non-retour »[579].

Vers le début de 1946, Tempels retourna pour la première fois en Europe. Mais suite à ses publications[580], il se voit interdire le retour à sa mission, et il restera en Belgique jusqu'à la fin de 1949. De retour au Congo en 1950, Tempels se retrouva simultanément à Kabondo-Dianda puis à Kayeye (dans le diocèse actuel de Kamina dans le Haut-Lomami) et aux camps de travailleurs du barrage « Le Marinel » (actuellement Seke) ainsi qu'à Musonoi (dans l'actuel diocèse de Kolwezi). En 1953, le père Tempels est nommé curé de la paroisse de l'Union Minière à Ruwe (actuellement Mutoshi) toujours dans le diocèse actuel de Kolwezi et c'est là qu'il fonda la Jamaa[581] (mot swahili qui signifie famille). Il s'agit « d'un mouvement dans lequel se vit une intense fraternité, en même temps qu'une vie spirituelle chaleureuse et enthousiaste »[582]. Selon le

---

577 *Ibid*., 89-90.

578 Messina, 84. Pour ce même auteur, la notion de « force vitale » est l'équivalent de la notion occidentale de « l'être » (cf. *Ibid*.). Signalons en plus, qu'au cours des années 1970, *La philosophie bantoue* de Tempels sera sévèrement remise en cause par des penseurs Africains partisans d'une réflexion philosophique critique et autocritique. C'est notamment le cas de : M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, coll. « point de vue » (Clé, Yaoundé 1971) ; P. Houtondji, *Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, coll. « Textes à l'appui » (Maspero, Paris 1977) ; F. Eboussi Boulaga, *Le Bantu problématique* (Présence Africaine, Paris 1968).

579 Boka di Mpasa Londi, « Quand l'africain dit : "inculturation". (Emergence d'un christianisme de la onzième heure) » : *Telema* 63-64 (juillet-décembre 3-4/90) 48-49.

580 Outre *La philosophie bantoue*, Tempels écrivit vers ce même temps « cinq articles polémiques et politiques où il expose ses vues sur certains aspects de la culture bantu et où il critique parfois violemment l'administration belge » : Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 81.

581 Cf. Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale : la Jamaa »: *RCA*, t. 25 (1970) 151, n. 1

582 Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », 185.

Ediciones Universidad San Dámaso

professeur Kä Mana, la *Jamaa* est un « mouvement d'annonce de l'Évangile à partir de la philosophie propre du peuple africain et des nécessités vitales de la rencontre entre les personnes »[583].

En 1956, Placide Tempels passe quelques mois de repos en Belgique à Hasselt pour retourner au Congo en octobre de la même année. Il quittera définitivement l'Afrique le 2 avril 1962 pour des raisons de santé et mourut à l'hôpital Virga Jesse de Hasselt le 9 octobre 1977.

A propos de ses œuvres, il faut les distinguer selon la classification qu'en établit Smet[584]. Ce dernier les regroupe de la manière : les premiers écrits ethnologiques ; les écrits polémiques et politiques ; La Philosophie bantoue ; les premiers écrits pastoraux ; les écrits de la rencontre et de la *Jamaa* et les œuvres inédites.

Après ce bref parcours biographique, revenons à présent aux différentes étapes de la vie de Placide Tempels.

5.2. PLACIDE TEMPELS : MAÎTRE ET CHEF DE SON ÉGLISE[585]

Le père Placide Tempels qui arrive pour la première fois en Afrique ne pouvait qu'avoir en tête une conception négative[586] du noir, celle qu'on lui avait

583 Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 131.

584 Cf. Smet, « La Jamaa dans l'oeuvre du père Placide Tempels », 265-269; *Id*., « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 85-125.

585 Tempels définie cette phase en ces termes : « Je suis venu en Afrique en 1933 comme Européen, comme Blanc, dans une Afrique colonisée et, surtout en croyant être porteur d'un message divin. J'adoptais cependant des attitudes de Blanc, de maître, de Boula Matari. Et le message que Dieu me confia m'inspirait des attitudes cléricales de maître spirituel, de docteur autoritaire, de fonctionnaire religieux, de chef ou de pasteur, vis-à-vis d'ouailles qui n'avaient qu'à écouter, obéir et se taire. J'ai couru la brousse pendant des années, j'ai prêché, enseigné, essayé d'organiser mon église. J'ai même tenté de faire comprendre et de convaincre et, pour ce faire, entrepris toutes les méthodes possibles connues en Europe. Après beaucoup de peine, je fus envahi par le désespoir, car je sentais que j'avais échoué et que rien ne s'était enraciné. Ce fut la fin de la première phase, celle du pasteur ou plutôt du chef d'une église » (Tempels, *Notre rencontre,* 36).

586 Un exemple est évoqué par Smet. Selon cet auteur, Junod affirmait que « la grande majorité des colons qui vivent près des indigènes, qui prétendent les connaître, ne déclare-t-elle pas avec

Ediciones Universidad San Dámaso

racontée ou qu'il avait lui-même découvertes dans les écrits. C'est évidemment un homme rempli des préjugés et des idées préconçues sur les noirs. C'est un fait qui ne peut surprendre personne. Rappelons qu'« au cours de l'histoire coloniale, l'Europe a volontiers considéré ces Africains comme des "païens", des "sauvages", des "hommes primitifs", des "naturels" demeurés dans l'état originel de l'espèce humaine »[587]. Ou comme l'affirmait encore le Délégué apostolique : « Nous connaissons suffisamment la société indigène : elle est tout à fait pourrie »[588]. Il reste à en croire que ce qui avait motivé le voyage de Tempels en Afrique ça ne pouvait qu'être la propagation du message divin dont il se croyait porteur.

5.2.1. PLACIDE TEMPELS, PROPAGANDISTE DE LA DOCTRINE ET DE LA FOI CHRÉTIENNE

Dans sa note autobiographique mentionnée ci-haut[589] nous découvrons Tempels, cet homme qui souffre d'un double complexe de supériorité : celui de blanc en face du noir et prêtre en face de ses fidèles. Il est pour ce fait, maître spirituel, docteur autoritaire, fonctionnaire religieux, chef ou pasteur vis-à-vis de ses ouailles qui n'avaient qu'à l'écouter, lui obéir et se taire. C'est un « prédicateur de "quelque chose", d'une doctrine, ou un propagandiste d'une certaine "organisation" »[590] qui ne vit que le cléricalisme de l'époque qui creusait un fossé entre l'évangélisateur et l'évangélisé.

Toutefois, cette attitude de blanc et de maître de son église n'empêche pas Tempels de s'intéresser à la vision de l'univers et du monde de différentes régions de la province. Dès son arrivée au Katanga, notamment chez les Baluba,

conviction que le noir est un être inférieur, incapable de s'élever au niveau du blanc, et qu'il doit rester dans la position qui lui convient, dans la position d'un subordonné ? » (Cf. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 87).

587 Janheinz Jahn, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine* (Éditions du Seuil, Paris 1961) 17.

588 Bontinck, *Aux origines de la Philosophie bantoue*, 72.

589 Cf. Placide Tempels : maître et chef de son Eglise.

590 Tempels, *Notre rencontre*, 11.

Ediciones Universidad San Dámaso

les Bashi, les Babemba et les Andembo, Tempels est à l'écoute du peuple et au jour le jour il enregistre des devinettes d'enfants, des proverbes et des chansons populaires, aux gestes et signes de numération, des chansons populaires, des proverbes[591], etc. Jusque-là, son intérêt pour les peuples n'est pas différent de tout autre ethnologue qui voudrait savoir comment les gens vivent, pensent et se représentent le monde. Pour cela, il voyage beaucoup et s'informe sur les conceptions de vie mais sans être en contact direct avec la population :

> il reste à distance, il observe et juge ce qu'il voit et entend. Son jugement est même assez sévère, là où il écrit que la raison de ces gens n'a pas encore éprouvé le besoin de connaître et qu'ils se laissent fort peu incommodé par les contradictions entre leurs interprétations de détails d'un seul phénomène [592].

C'est grâce à cette étude des Bantu et au terme de ses voyages en brousse que Tempels finira par publier quatre premiers écrits ethnologiques édités[593] suivis des quatre recueils inédits de la littérature orale[594].

5.2.2. CATÉCHÈSE CLASSIQUE

Cette première phase missionnaire de Tempels est marquée par la pratique d'une catéchèse dite classique. Celle-ci a été perçue par Tempels comme un échec dans la pastorale puisqu'il s'agissait tout simplement d'un enseignement intellectualiste et conceptualiste qui ne créa aucun moindre lien vital entre le prédicateur et les auditeurs[595]. Or, nous savons bien que tout apostolat ou toute catéchèse qui n'arrive pas à favoriser des liens entre les catéchisés

591 Cf. Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 253.

592 *Id.*, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 87.

593 Il s'agit de (nous reprenons la traduction française) : Comment on compte de 1 à 10 chez les Baluba- shankadi ; Comment les Baluba-Shankadi se représentent-ils le monde ? Les gestes de numération des Bashila ; Devinettes au Moyen-Katanga (Cf. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 85).

594 Cf. Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 268.

595 Cf. Tempels, *Notre rencontre,* 9-10.

Ediciones Universidad San Dámaso

entre eux et avec le prédicateur ne pouvait qu'effectuer une fausse route. Une démarche que Tempels dénonce dans l'action missionnaire au Congo[596]. Une pareille méthode ne pouvait que provoquer le désespoir chez les missionnaires qui, après tant d'efforts, n'apercevaient rien de changement chez ses ouailles :

> Il arrive, et c'est peut-être le cas pour bon nombre de missionnaires, qu'après quelques années de semblables méthodes de catéchèse, on devienne désespéré devant l'apathie apparemment incurable des auditeurs et le nombre toujours croissant de chrétiens qui quittent l'Église[597].

5.3. PLACIDE TEMPELS ET LA MISE EN QUESTION DE SOI-MÊME[598]

L'échec des méthodes en vigueur d'évangélisation conduira Tempels à remettre en question les pratiques pastorales et catéchétiques. Après dix ans

---

596 « Il se peut qu'ici au Congo, nous missionnaires, avons commis la même erreur et commencé notre enseignement par l'introduction : "silence, c'est moi qui parle". Et peut-être nous sommes-nous contentés le plus souvent d'un enseignement conceptualiste et abstrait, de l'exposé d'une matière dont l'évidence transparait aux élèves sans pour cela opérer en eux le moindre approchement » (*Ibid.*, 10).

597 *Ibid*.

598 « En ce temps on parlait beaucoup d'adaptation. Le manque d'adaptation expliquait toutes les faillites-tandis que tout aurait pu aller mieux grâce à une compréhension totale de la mentalité bantoue. Je suis entré dans cette seconde phase de ma vie missionnaire à peu près de la façon suivante. Pendant dix ans, comme je l'ai dit, les yeux toujours fixés sur mon manuel, j'avais essayé toutes les méthodes, tous les clichés possibles pour faire comprendre, admettre et pratiquer la religion chrétienne. J'avais suivi scrupuleusement toutes les indications et, malgré tout, la machine ne tournait pas. C'est alors, mais alors seulement, que pour la première fois depuis dix ans, je cessai de consulter manuel, catéchisme et doctrine pour tourner un regard étonné et intrigué vers cette machine qui s'obstinait à ne pas tourner, vers cet homme que je n'avais jamais regardé. Je ne m'étais pas vraiment intéressé à lui, à sa pensée, à ses aspirations, mais à la religion dont j'étais propagandiste je dois dire que mon but, dans cette recherche de l'homme bantou, était maintenant de me sentir 'bantu' au moins une fois. Je voulais penser, sentir, vivre comme lui, avoir une âme bantoue. Tout cela avec l'intention de pouvoir m'adapter. Une fois parvenu à voir et sentir la vie comme lui, je reprendrais la personnalité européenne et redeviendrais le propagandiste d'une religion mais parlant, cette fois, un langage vraiment adapté et compréhensible. Et, dans cet effort pour me confier le fond de sa personnalité, l'homme bantou commença à balbutier jusqu'au moment où, avec une joie profonde tant pour lui

Ediciones Universidad San Dámaso

de travail, après bien de recherches et d'essais, de désespoirs et d'échecs, Tempels devient conscient d'un manquement grave qui expliquait toutes les failles connues jusque-là dans le processus de l'évangélisation. D'où la nécessité, pour lui, d'utiliser un langage vraiment adapté et compréhensible, car « rien ne s'était enraciné »[599] jusque là. Dès lors, on peut comprendre que l'intérêt pour l'homme bantu et sa culture ne consistait plus seulement en une œuvre d'ethnologie, mais bien plus cet effort d'enraciner en profondeur le message évangélique dans l'âme des Bantu.

5.3.1. DE L'INTÉRÊT POUR L'HOMME BANTU

Au dire de Smet, l'image de Tempels qui apparaît à travers le recueil inédit semble déjà bien différente de celle des premiers écrits ethnographiques édités. C'est un Tempels plus proche de l'homme africain, qui ne se contente plus de le décrire ou de l'endoctriner, mais c'est un homme qui veut se laisser instruire par eux et qui essaie de voir leur vie par leurs propres yeux[600]. C'est une des raisons pour que Tempels abandonne son catéchisme pour se tourner « vers cette machine qui s'obstinait à ne pas tourner », c'est-à-dire, vers cet homme en s'adressant à lui, cette fois-ci, d'homme à homme d'autant plus que pendant tant d'années il n'avait que côtoyé et interrogé ses aspirations. C'est à l'homme concret que se dirige le message de salut et qu'il veut se rapprocher autant que possible. C'est pour cela qu'il faut le comprendre et s'efforcer de lui adapter le message. Pour Tempels, il n'y a aucun doute : « le manque d'adaptation expliquait toutes les failles, tandis que tout aurait pu aller mieux grâce à une compréhension totale de la mentalité bantoue »[601].

que pour moi, il se compris tout à coup lui-même et parvient à s'exprimer clairement, en découvrant lui aussi, pour la première fois, d'une façon réfléchie, le fond même de sa propre personnalité, le mystère de son être et de son âme Et je fus moi-même bouleversé par celui qui me confiait tout son être, il y eut un colloque d'homme à homme, d'être à être » (Tempels, *Notre rencontre*, 36-37).

599 *Ibid*., 36.

600 Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 254.

601 Tempels, *Notre rencontre*, 37.

Ediciones Universidad San Dámaso

Précisons ici que le terme « adaptation » va au-delà d'un langage adéquat dont le *Muntu* avait aussi besoin pour acceder à la compréhension du mystère de salut. Dans son ouvrage sur la christianisation des philosophies païennes, Tempels éclaircit ce concept. Selon lui, il s'agit « d'une adaptation plus intense et plus approfondie du message chrétien, adaptation qui ne sera plus limitée aux formes extérieures des cultures diverses, mais qui saura s'adapter à l'esprit même des auditeurs »[602]. L'idée de fond qui ressort ici, c'est l'enracinement du message chrétien.

Conscient de l'importance de l'enracinement de l'Evangile, Tempels commença à s'intéresser directement et personnellement non seulement à l'Africain[603], mais aussi à ses conceptions préchrétiennes, à ses préoccupations, ses joies, ses déceptions, ses souffrances, ses soucis, ses aspirations, ses coutumes, ses croyances, son mode de vie, etc. Bref, Tempels s'intéresse cette fois-ci à l'homme bantu dans sa totalité non pas comme un simple ethnologue[604], mais se servant de l'ethnologie, Tempels s'intéresse au noir par zèle missionnaire et sacerdotal[605]. Autrement dit, Tempels « essaie d'intégrer et d'épurer, éventuellement, les conceptions traditionnelles concernant le rôle des ancêtres, la vie, les maladies et la mort, les manga (fétiches), le monde des esprits, etc. »[606]. Avec cette recherche de l'homme bantu et son univers culturel, Tempels veut se sentir au moins une fois « bantu » en vue de s'adapter[607].

Quand Tempels eut l'occasion de s'exprimer au Colloque sur les religions en Côte d'Ivoire (à Abidjan du 5 au 12 avril 1961), il exposait ceci :

602 *Id.*, *La christianisation des philosophies païennes*, 2.

603 Cf. *Id.*, *Notre rencontre*, 36-37.

604 « Pour l'ethnologue, les peuples étrangers sont un objet de science ; il les étudie pour connaître scientifiquement leur comportement, leur pensée et même leur âme et leur civilisation. Le but de l'ethnologue est la science et non pas la communion avec les hommes qu'il vient étudier » (*Ibid.*, 361).

605 *Ibid.*, 31.

606 Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 254.

607 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 37.

Ediciones Universidad San Dámaso

> On nous demande de parler de la culture africaine. Qu'il me soit permis de me limiter à la culture « bantoue », ou plutôt à la « personnalité bantoue ». Nous comprenons par-là l'ensemble de pensées et aspirations de l'homme bantou, sa synthèse mentale, son style de vie. Cependant la culture impersonnelle ne nous intéresse pas tellement ; ce qui nous intéresse c'est l'homme concret. Dans cet homme vivant, nous rencontrons celui qui nous confie ses pensées et ses aspirations, ainsi que celui qui a posé le germe des pensées et des aspirations dans l'âme de cet homme (...) celui qui se sent la vocation d'apôtre ou du messager du divin doit avant tout découvrir la personnalité des hommes auxquels il s'adresse, respecter la semence de vérité et d'amour cachée dans ces hommes et n'être que le serviteur essayant de soigner, d'arroser, d'émonder s'il le faut, la plante qui germera de cette semence [608].

En effet, se sentir bantu et parler leur langage fut l'un des objectifs poursuivis par Tempels. C'était pour lui l'attitude qu'il fallait désormais adopter car, elle ne laisserait indifférent personne. Le *Muntu*, sans nul doute, s'ouvrirait non seulement à celui qui, jusque-là, était un maître absolu[609] mais aussi, la conversion s'engagerait vite spontanée et sincère[610]. Pour établir ce contact d'homme à homme, le missionnaire devra donc gagner la confiance du noir en s'intéressant à sa vie non pas comme un simple enquêteur, mais plutôt comme quelqu'un qui veut apprendre de son interlocuteur comment celui-ci conçoit sa vie, afin de l'aider à la faire épanouir[611].

Concluons en disant que cet intérêt particulier de Tempels pour l'homme bantu a été, selon Dominique Nothomb, une période de l'étude, l'empreinte

608 *Ibid*., 35-36.

609 « Cet intérêt direct et inconditionné du prêtre devenu un simple être humain, s'adressant tout à coup à sa personne, à sa vie, déclenche chez le prochain une réaction spontanée de gratitude, d'émerveillement, un désir de s'ouvrir et de se confier. Il se crée une tension interpersonnelle, un contact direct d'homme à homme » (*Ibid*., 11).

610 Cf. Tempels, « Catéchèse bantoue », 263-264.

611 Cf. *ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

de sympathie et de compréhension de l'homme bantu, des valeurs humaines et religieuses propres à l'âme bantoue et à sa religion ancestrale, dans le but de pouvoir lui présenter ensuite le message chrétien d'une manière vraiment compréhensible[612]. Bref, c'est en vue d'enraciner sa catéchèse que Tempels se lancera dans l'ethnologie et dans une recherche sur l'ontologie des Bantu. Ses travaux aboutiront à la publication de *La philosophie bantoue*.

5.3.2. LES ASPIRATIONS PROFONDES DES ***BANTU***

Le contact de Placide Tempels, d'homme à homme, avec ses ouailles fut un véritable dialogue dans lequel l'homme noir se confia à lui et lui révéla ainsi ses aspirations fondamentales, à savoir : la vie, la fécondité et l'union vitale. Ces trois valeurs sont, d'après Tempels, complémentaires et inséparables, ne formant qu'un seul élan de notre être, et n'étant au fond que la structuration originelle de notre moi, tel qu'il est créé et continuellement animé par Dieu[613].

Le dialogue franc entre les deux interlocuteurs fut également nécessaire pour Tempels. En fin de compte, lui aussi se reconnaîtra dans cet homme primitif jusqu'à déclarer : « ils m'ont aidé à me découvrir moi-même, à découvrir en moi l'homme primitif avec ces mêmes aspirations : c'était une joie de découvrir que notre vie était foncièrement semblable »[614].

Il est certain que l'intérêt pour l'homme de la part de Tempels contraste son passé et le comportement de la plupart des missionnaires qui n'arrivaient pas encore à changer leur façon d'agir dans leur mission. Néanmoins, il faut reconnaître que cet effort fut pour lui une expérience vitale dans laquelle ces aspirations ou valeurs profondes représentent chez le *Muntu* tout un monde vivant et personnel[615]. Mulago qualifie les aspirations de l'âme bantu comme des « pierres d'attente »[616] de l'unité vitale ecclésiale.

Ediciones Universidad San Dámaso

612 Cf. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 725.

613 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 19.

614 Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 123.

615 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 12.

616 Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 12.

5.3.2.1. La vie (***Bumi***)

Il faut dire que dans la conception ancienne traditionnelle des *Bantu*, la vie se situe au sommet de l'échelle des valeurs. Pour les *Bantu*, vivre, c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée des ancêtres. Comme le témoigne Vincent Mulago, les *Bantu*

> croient à une véritable continuation de la famille et de l'individu après la mort. Les morts forment, pour nos gens, l'élément invisible de la famille, du clan, de la tribu ; et cet élément invisible est le plus important, au moins du point de vue des influences vitales, qui peuvent accroître ou faire décroître la vie[617].

Il s'agit d'une valeur fondamentale autour de laquelle gravite tout agir humain[618]. Elle constitue selon Placide Tempels « l'idée fondamentale de l'ontologie bantu »[619]. Elle est considérée comme le bien suprême[620] non seulement pour les Bantu mais pour tous les hommes, tandis que la mort (non seulement physique) est la cause de la crainte[621]. Ce qu'il y a de plus profond dans le cœur des Bantu, c'est le désir de la vie, une vie forte et féconde, en communion avec l'au-delà qui est source de l'épanouissement intégral de l'homme. En effet, « la vie dont il s'agit est une vie intégrale, individuelle en tant que reçue dans chaque existant, communautaire et collective en tant que participée

617 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa"», 5-6.

618 Cf. Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie*, 37.

619 Cf. Tempels, « L'Idée fondamentale de l'ontologie bantú », in : Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantu. La correspondance Tempels-Hulstaert* (1944-48) (FTCK, Kinshasa 1985) 165-166. Nous reviendrons plus tard sur cette notion de la vie comme l'idée fondamentale de l'ontologie bantu, mais surtout comme base de la catéchèse adaptée.

620 « Il n'y a pas, en effet, de valeur plus haut-placée sur l'échelle des valeurs africaines que celle de la vie : la vie à donner par procréation ; la vie à maintenir, à protéger, à croître par tous les moyens disponibles, la vie à immortaliser par toute croyance et toute pratique relatives à la mort et à l'au-delà » (Museke dans la préface du livre de Mutonkole Mpiana wa Kabole, *Chrétiens africains, appelés à la plénitude de la vie* (Éditions Filles de Saint Paul-Zaïre, Lubumbashi 1987).

621 « Tous les hommes recherchent la vie, la vie forte et ne redoutent qu'une chose : perdre la vie. Les Bantous craignent tout kufwa, tout ce qui est "mourir" » (Tempels, « Catéchèse bantoue », 277).

Ediciones Universidad San Dámaso

d'une même et unique source et vécue communionnellement »[622]. Il faut donc partir de là pour chercher avec eux ce qui peut combler ces aspirations[623]. Ainsi donc :

> ce n'est pas la polygamie, ni le soi-disant conservatisme et leur attachement aux coutumes anciennes qui est la grande raison pour laquelle les païens n'osent pas devenir chrétiens, mais c'est la peur de perdre leur vie. La question est pour eux une question de vie ou de mort[624].

Le *Muntu*, dans sa vision hiérarchique des êtres, reconnaît que cette vie jaillit d'une source qui est la cause première de tout existant, la plénitude et le centre de tout ce qui existe. Il s'agit du Dieu Créateur ou, si l'on veut, « l'être suprême » ou Plénitude d'être. Il est, par conséquent, la Vie accomplie et la Force efficace ; il est « simplement » la Vie et l'Efficacité même[625]. Tous les *Bantu*, insiste Tempels, admettent que la vie qui germe dans les plantes et qui croit dans les animaux suppose un Dieu qui donne la vie et la fortifie et que l'origine d'une vie nouvelle, la naissance d'un homme, est une chose qui ne s'explique ni par la force d'un manga (fétiches), ni par quelque moyen humain que ce soit. C'est l'œuvre et le secret de Dieu seul et l'action des parents n'y est que subordonnée[626]. Voilà pourquoi, « la vie individuelle ne se conçoit, ne se vit que rattachée à la source et aux canaux d'où elle est venue »[627]. Pour une vie entendue comme participation, précise Vincent Mulago,

Ediciones Universidad San Dámaso

622 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 5.

623 Cf. Fr. Kabasele Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre* (Karthala, Paris 1994) 338.

624 Tempels, « Concept fondamental », in: Smet, *Mélanges de philosophie bantu. Recueil de textes du P. Placide Tempels O.F.M*, in : www.aequatoria.be

625 Cf. Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie*, 32.

626 Cf. Tempels, « Catéchèse bantoue », 276.

627 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 5.

> le membre de la tribu, du clan, de la famille sait bien qu'il ne vit pas de sa « propre » vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, détaché de la communauté, il n'aurait plus les moyens existentiels ; il sait surtout que sa vie est une participation à la vie de ses ascendants et que sa conservation, son renforcement en dépend continuellement[628].

Puisque toute vie « vient uniquement de Dieu, non pas des *bwanga* (fétiches), des bakisi (les statues), des *bavidye* (les esprits) ou des *bafu* (les morts) »[629], et parce que « Dieu est le mwine bumi (maître de la vie) »[630], la vie demeure le but de toutes les aspirations des *Bantu* :

> L'idéal du Noir, le but de toutes ses aspirations, c'est la bumi, la vie. Renforcer la vie, la sauvegarder, la sauver, c'est kupanda. La diminution de la vie, c'est kufwa et encore pire, quand on est entièrement mort ((kufwididila, kufimina). Toutes les expériences de la vie sont ramenées à cette notion. Comme vous le dites vous-même, pour le Noir la vie est un habitus d'intensité variable[631].

Par le baptême, les chrétiens participent à la même vie et, s'il faut le dire ainsi, à la même force qui émane du Christ. « Unifiés dans le Christ, les fidèles se découvrent mutuellement régénérés dans la même vie (...) ils sont interdépendants l'un de l'autre comme les différents membres d'un seul corps »[632].

Ediciones Universidad San Dámaso

628 *Ibid*.

629 Tempels, « L'idée fondamentale de l'ontologie bantu », 166.

630 *Ibid*., 165.

631 *Ibid*. Tempels d'ajouter : « pour la bumi (la vie), pour le kupanda (être sauvé), les païens font tout, s'abstiennent de tout, ne considèrent rien comme trop pénible ou trop difficile. Comme d'elle-même s'impose ainsi à nous l'unique méthode de conversion qui pénètre profondément » (*Ibid*., 166).

632 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 39.

5.3.2.2. La fécondité

La fécondité va de pair avec l'idée de vie chez les Bantu[633]. Elle est une des notions dynamiques de la culture bantu. Chez la plupart des Bantu, il n'y a pas de plus grand bonheur que de devenir père ou mère en vue de communiquer la vie qu'on a soi même reçue. La procréation est leur grande préoccupation, affirme Mulago. En se référant aux Baluba, il précise : « cette fécondité est notre seule résurrection »[634]. La paternité constitue l'épanouissement de la vie et une assurance de survie dans sa descendance :

> Mourir sans descendance est le plus grand de tous les malheurs pour un être humain vivant ; et la pire malédiction qui se puisse proférer à l'encontre d'un ennemi est le souhait qu'il disparaisse sans laisser de postérité. Car c'est là, aux yeux de l'Africain, l'échec absolu, la catastrophe sans appel, qui condamne non seulement celui qui meurt ainsi sans enfants en vie, mais aussi tous les ancêtres de sa race qui l'ont précédé en ce monde, à se voir pendant toute l'éternité frustrés de ce qui fut la raison même de leur existence : se perpétuer en se reproduisant, subsister au cours des temps à travers la chaîne des vivants qui s'engendrent les uns les autres[635].

Par exemple chez les Baluba-Shankadi (dans l'actuelle province du Haut-Lomami en RD Congo), « la stérilité physique est une malédiction tandis que la maternité et la paternité sont un accomplissement de la personne et constituent une promotion sociale »[636]. Même conception se retrouve chez les Bashi (dans la province du Kivu toujours en RD Congo) comme chez les Banyarwanda (Rwanda) et les Barundi « la stérilité, souvent attribuée à la femme, est une raison qui explique et justifie aux yeux des Bantu le divorce : « elle est "inutile",

633 Mutonkole Mpiana wa Kabole, 24.

634 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 33.

635 Janheinz Jahn, 120.

636 Mutonkole Mpiana wa Kabole, 24.

Ediciones Universidad San Dámaso

disent-ils »[637]. L'idéal ancré au cœur des Bantu, c'est d'avoir beaucoup d'enfants, force et richesse de leur père et avenir du clan[638]. A ce propos, le père Tempels affirmait : « la paternité constitue l'épanouissement de la vie et une assurance de survie dans sa descendance »[639]. Il faut mentionner en plus que cette fécondité physique n'est qu'un aspect très partiel de la fécondité vitale. Par exemple, « communiquer à quelqu'un le secret d'un art, c'est l'engendrer dans cet art. Enseigner un métier, une science quelconque, c'est engendrer dans le savoir. Initier dans une secte, c'est encore engendrer dans la secte »[640], etc.

Cela étant dit, si les *Bantu* désirent intensément être père ou mère, il convient alors dans l'apostolat en général, estime Tempels, arriver à parler de la paternité ou maternité spirituelle qui est beaucoup plus profonde[641]. Tempels tente d'expliciter cette paternité morale et spirituelle en affirmant que ce n'est pas le fait d'avoir engendré un enfant selon le corps qui rend véritablement père. La vraie paternité, dit-il, commence au moment où l'enfant naît et que les parents commencent à s'épanouir et à connaître les élans généreux, les véritables pensées de la vie paternelle et maternelle. C'est à ce moment que le père et la mère deviennent pour l'enfant : protection, soin, conseil, dévouement, direction, aide et soutien[642].

C'est dans ce contexte que l'on peut situer la direction spirituelle comme étant un engagement total du prêtre qui accepte ce genre de paternité[643]. Pour cela, Placide Tempels distingue très clairement et sans équivoque la paternité (ou maternité) charnelle et spirituelle ou tout simplement paternité ou filiation d'amour. Il montre très bien la différence entre les deux et la supériorité incontestable de la dimension spirituelle. La même distinction et les mêmes

637 Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 38.

638 Cf. *ibid.*, 40.

639 Tempels, « L'idée fondamentale de l'ontologie bantu », in : Bontinck, *Aux origines de la Philosophie bantoue*, 165.

640 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 33.

641 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 15.

642 *Ibid*.

643 *Ibid.*, 15-16.

Ediciones Universidad San Dámaso

considérations sont valides également pour la filiation simplement charnelle et la filiation spirituelle[644]. Comme nous le verrons plus tard, dans la spiritualité de la *Jamaa* cette paternité ou maternité, cette filiation et cet amour mutuel s'étendent non seulement à tous les wayamaa (membres de la Jamaa), mais aussi à tous les membres du Corps mystique du Christ, ainsi qu'à tous les hommes. L'idéal poursuivi c'est de faire de toute la paroisse, de tout le diocèse, de toute l'humanité une Jamaa, une communauté, une famille[645]. C'est dans cette perspective que nous entendons par fécondité spirituelle toute activité apostolique d'engendrement. C'est ce qu'affirme également Mukenge :

> La fécondité chrétienne est toute activité apostolique, qu'il s'agisse de l'apostolat commun de tout chrétien député par le Christ en vertu du baptême et de la confirmation, de l'apostolat organisé et mandaté par la hiérarchie, de l'apostolat propre aux pasteurs ou enfin de l'apostolat charismatique[646].

Cette paternité (ou filiation) spirituelle peut se rencontrer non seulement dans les rapports entre parents et enfants selon la chair, mais également entre l'époux et l'épouse, réciproquement et également de l'un à l'autre et de l'autre au premier[647]. S'inscrivant dans le même ordre d'idées, Vincent Mulago éclaircit encore que dans la paternité (ubaba) et la maternité (umama) des époux l'un vis-à-vis de l'autre, l'époux est père de son épouse et l'épouse est mère de son époux. En d'autres mots, le mari est fils de sa femme et la femme est fille de son mari. Ainsi, le premier enfant d'une femme chrétienne, c'est son propre mari et la première enfant d'un chrétien marié, c'est sa femme[648].

Dans la logique de Placide Tempels, cette relation de paternité (ou filiation) réciproque peut et même doit se retrouver dans les rapports entre le prêtre

644 *Ibid*., 80-82.

645 Cf. Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 18.

646 Mukenge, *Le Christ parmi les africains. Essai autour de la spiritualité Jamaa* (Polyc., 1980) 82.

647 Cf. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 733.

648 Cf. Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 18.

Ediciones Universidad San Dámaso

et le chrétien[649]. Il faudrait que le prêtre soit le père de son fils spirituel mais à la fois fils spirituel de celui-ci, qui est simultanément son père spirituel[650]. Comme nous le verrons plus tard, au moment où nous parlerons du regard critique sur la *Jamaa*, cette assertion suscitera de graves polémiques. Par son ordination, le prêtre jouit déjà de cette paternité spirituelle sur le peuple de Dieu qui lui est confié.

Comme ce fut le cas, que nous rapporte l'évangéliste saint Jean, de Philippe qui conduisit Nathanaël à Jésus (cf. Jn 1,45-51), de même tout chrétien, mûr dans la foi et illuminé par la grâce de Dieu, comprendra que l'engendrement dont il est question, ne se réfère pas à sa propre vie mais à la vie divine, à la rencontre personnelle avec le Christ car, on ne communique pas sa propre vie, mais bien la vie de Dieu, la même vie que l'on a reçue ou les mêmes grâces divines dont on a été bénéficiaire. C'est dans ce contexte que Tempels affirme qu': « il y eut un homme qui dit: "je suis venu pour que vous soyez féconds, mais d'une fécondité qui dure jusque dans l'éternité" »[651].

Par ailleurs, engendrer à la vie divine demeure l'action même de Dieu et Père de tous. De ce Père miséricordieux, ses fils reçoivent la mission de collaborer à cet engendrement, à donner le Christ aux autres, car « Dieu nous a donné la vie éternelle et cette vie est dans le Christ son Fils. Qui a le Fils, a la vie ; qui n'a pas le Fils n'a pas la vie » (1Jn 5, 12). Raison pour laquelle, l'action humaine à l'engendrement spirituel doit se réaliser dans l'effacement total et en toute humilité.

Ediciones Universidad San Dámaso

649 « Vous ne verrez jamais en moi un vrai prêtre, je ne serai jamais votre prêtre, tant qu'il restera quelque chose de caché en moi, tant que vous ne pourrez communier avec moi » (Tempels, *Notre rencontre,* 183).

650 « Je m'aperçois à quel point nous pouvons devenir d'une façon vivante non seulement père avec nos enfants, mais surtout enfant de nos baba et mama Il ne s'agit pas tellement non plus d'enseigner les gens mais de se laisser recevoir par eux, par ceux qui désirent nous recevoir jusque dans l'intimité intérieure de notre être. Mais pour que cela soit possible, nous serons obligés de changer d'attitude, d'oser ouvrir la porte de notre âme en nous livrant nous-mêmes. Je crois même que de nombreux prêtres sont fatigués de leur solitude et seraient heureux de pouvoir en sortir » (*Ibid.,* 93).

651 *Ibid*., 117-118.

5.3.2.3. L'union vitale

Les Bantu cherchent la communion de vie, l'union vitale avec les êtres humains et les êtres invisibles supposés plus forts qu'eux. Ils ont une perception très aigüe des êtres personnels, qui vivent autour d'eux ou comme des êtres invisibles. Et la vie qu'ils mènent, est une vie de tension vitale, de tension interpersonnelle, d'interactions vitales avec des êtres[652]. Dans sa *Philosophie bantoue*, Tempels mentionne ce qui suit :

> pour les Bantous, l'homme n'apparaît en effet jamais comme individu isolé, comme une substance indépendante. Tout homme, tout individu constitue comme un chaînon dans la chaine des forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante et soutenant sous lui la lignée de sa descendance. On pourrait dire que chez les Bantous l'individu est nécessairement un individu clanique. Ceci ne vise pas simplement une relation de dépendance juridique, ni celle de la parenté, ceci doit être entendu dans le sens d'une réelle interdépendance ontologique[653].

En ce qui concerne la plénitude de vie, le *Muntu* ou l'Africain en général, ne peut l'acquérir en restant isolé et loin de sa communauté[654] qu'il croit avoir la puissance, et avec elle, la vie. Cela revient à dire que le *Muntu* de par sa nature même, doit « vivre en union avec les autres, non pas seulement avec ceux qu'on voit, c'est à dire, ceux de son foyer, du clan, du village, de la tribu encore vivante, sur terre avec lui, mais surtout avec ceux qu'on ne voit pas, c'est-à-dire,

652 Cf. *ibid.*, 17.

653 Tempels, *La philosophie bantoue*, 73-74. Lire également : Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 7.

654 Chez les *Bantu*, pas plus qu'ailleurs, la communauté n'est pas l'effet d'une alliance, « la communauté ne se fait pas, elle est donnée. Elle ne procède pas des sentiments, mais elle repose sur l'inconscient. Elle n'a pas besoin de résulter d'une conviction, car elle se comprend d'elle-même. On ne s'y affilie pas, on lui appartient » (Van der Leeuw, *La religion dans son essence*. Cité par : Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 6).

Ediciones Universidad San Dámaso

les ancêtres »[655]. C'est pourquoi cette union vitale constitue « le dernier mot de leur solidarité et de leurs symboles »[656] autour duquel tout pivote.

Par l'union vitale, il faut entendre par là une relation d'être ou de vie qui implique ses pères et mères, ses descendants, avec sa famille, ses frères de clan, son ascendance et Dieu, Source ultime de toute vie, Principe et Terme de tous les êtres[657]. L'union vitale peut s'étendre aussi à « une relation analogue avec son patrimoine, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec tout ce qui y croît ou y vit »[658]. En bref, « l'union vitale est le lien vital résultant d'une communion, d'une participation à une même réalité, à un même principe, unissant entre eux plusieurs êtres »[659].

En effet, cette union vitale trouve une réponse et une réalisation sublimes et transcendantes dans le Christianisme dont le principe vital est la participation à la vie Trinitaire, humanisée dans le Verbe de Dieu fait Homme. Cette participation n'est jamais achevée ici-bas, et tend constamment à s'intensifier davantage, tend à la ressemblance au Fils de Dieu, Fondateur de l'Église, ce clan descendu du ciel, du sein du Père Éternel[660].

Comment réaliser cette union vitale ? Quel moyen existe-t-il pour atteindre cette union ? A ce genre de questions Tempels répond : « il n'y a qu'un seul moyen, et c'est l'amour, le don libre de soi à l'autre dans le respect absolu de la liberté de l'autre »[661]. C'est par l'amour, nous dit encore Tempels

> (que) l'homme accède à une nouvelle force de vie, à une intensité inconnue auparavant. Il connaît et vit l'élan généreux et divin du don de soi, il voit avec émerveillement comment, par le don de son être, l'autre est comme engendré par lui dans la vie de l'amour, l'amour

655 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 73.
656 Mulago, « Nécessité de l'adaptation missionnaire », 36.
657 *Id.*, « Autour du mouvement de la 'Jamaa' », 4.
658 Cf. *Ibid*.
659 *Ibid*., 5.
660 Cf. *ibid.*, 9.
661 Tempels, « Témoignage sacerdotale », 11.

Ediciones Universidad San Dámaso

> d'union. Tous les deux se rendront compte de la grandeur de cette vie divine, de cette participation à la vie divine, dans laquelle ils s'engendrent, s'épanouissent, se renforcent et s'accomplissent mutuellement dans la vie d'amour[662].

En outre, chez les *Baluba-Shankadi* par exemple, en cas des conflits ou divisions, pour maintenir cette union vitale, il existe une série de rites de réconciliation quand l'union se voit brisée[663]. Ces rites représentent un atout pour qu'un missionnaire se plonge tout entier dans la mentalité, la psychologie, la vie même des Bantu. En dehois de l'amour, Tempels pense, ensuite, qu'il fallait se défaire de tout ce qui est occidental afin de devenir *Muntu* avec les Bantous[664] en vue d'incarner son message.

Cette union vitale ne contient pas seulement une dimension horizontale, mais aussi verticale. Tempels est bien conscient que c'est dans le Christ, vrai Dieu et vrai Homme que se réalisera cette union vitale entre les êtres dans la mesure où le Christ est venu dans le monde pour nous proposer à la fois, l'union vitale avec Lui et nous faire participer à sa vie[665]. En effet, l'union vitale « trouvera son accomplissement dans la réalisation du désir suprême du Christ "que vous soyez UN comme moi et le Père sommes UN". Union avec Lui, union entre nous »[666]. C'est dans la même optique que Kabasele souligne ce qui suit :

> Cette recherche d'union ne trouvera son efficacité et son accomplissement que dans le Christ : Lui qui a réalisé déjà cette communion dans sa rencontre avec son Père, avec ses disciples, et avec sa mère. De toute nécessité, il faut que s'établisse entre eux et le Christ une relation, un contact et une rencontre vivante d'être à être[667].

---

662 Ibid.

663 Cf. Mutonkole Mpiana wa Kabole, 45-62.

664 Cf. Tempels, « Catéchèse bantoue », 279.

665 Cf. *Id*, *Notre rencontre*, 21.

666 *Id*, « Témoignage sacerdotale », 12.

667 Kabasele Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique*, 338-339.

Ediciones Universidad San Dámaso

Si cet accomplissement total de l'union vitale ne peut que se réaliser dans l'union avec Dieu, Tempels présente les dix commandements comme étant une des voies pouvant favoriser l'union vitale avec Dieu et avec le prochain. Selon lui, en vivant selon ces voies, (commandements) « nous vivrons en union de vie avec Dieu et avec notre prochain, et tout renforcement de vie chez le prochain deviendra pour nous une source de joie et d'un renforcement de notre propre vie »[668]. Les commandements de Dieu ne sont pas le but final, plutôt le moyen pour atteindre le renforcement de vie d'enfants de Dieu. Ils ne sont que des chemins vers la vie[669].

Un autre aspect qui convient de souligner chez Tempels par rapport à l'union vitale, c'est le fait que cette dernière ne se consommera que dans l'éternité :

> Le salut complet, c'est-à-dire, la libération totale de toute souffrance et l'épanouissement total de notre force vitale dans l'union avec Dieu, nous ne les connaitrons que dans l'éternité, dans le village de Dieu, si nous avons participé fidèlement ici-bas à la rédemption du Christ, menant en union avec lui une vie de dépendance filiale absolue vis-à-vis de son Père et de charité fraternelle avec notre prochain[670].

Tempels introduit ici une notion eschatologique, s'il faut ainsi le dire, car il s'agit de mener dès ici-bas la vie des enfants de Dieu (cf. Gal 3, 25-26).

5.3.3. CATÉCHÈSE BANTOUE

Quelques années plus tard la publication de *La Philosophie bantoue*, Tempels rédige un article ayant pour titre : « Catéchèse bantoue ». Cette dernière

668 Tempels, « Catéchèse bantoue », 279.

669 *Id.*, « Catéchèse adaptée », in : Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue*, 170.

670 *Id.*, « Catéchèse bantoue », 274.

Ediciones Universidad San Dámaso

aborde plusieurs thèmes[671] avec l'objectif d'expliciter, comme tous ses autres écrits pastoraux, le but véritable de la Philosophie bantoue[672].

Loin d'être une simple adaptation, la *catéchèse bantoue* pose les fondements nécessaires pour l'enracinement du message évangélique. C'est entre autres : l'impératif de la rencontre personnelle d'homme à homme comme condition de toute véritable évangélisation ; présenter le Christ comme l'unique réponse des aspirations profondes des Bantu parce que Lui, « Il est la vie » ; l'exigence d'exprimer le christianisme dans un langage propre aux *Bantu* et à leur culture ; libérer le christianisme de l'occidentalisme, etc.

En effet, Tempels est persuadé que le christianisme qui s'annonce dans un contexte occidental n'atteint pas en profondeur l'homme bantu auquel il s'adresse. Dès lors, tout ne sera plus comme avant. Tempels veut cette fois-ci, être cohérent et conséquent de ses recherches. Il prend tout le risque et s'engage à élaborer une « Catéchèse bantoue » dans laquelle il veut élever la valeur bantu de « force vitale » à l'ordre surnaturel[673], alors que la plupart des missionnaires n'y faisaient pas encore attention. Cette élevation exige la purification de certains éléments qui ne correspondent pas avec la foi chrétienne. C'est dans ce contexte que nous entendons Tempels parler en termes d'épurer ou d'ennoblir[674] ce désir de la force vitale. C'est ce qui motivera plus le père Placide

671 Après une longue introduction, on y retrouve les thèmes suivants: qu'est-ce que vous désirez par dessus tout? Qu'est-ce que les chrétiens désirent par dessus tout? Quel est le but de Dieu dans la création? Le péché des hommes; le salut; Dieu et les païens; le salut, la vie pleine; le renforcement de la vie, la souffrance et la mort; que vaut le renforcement de vie du christianisme? Qu'est-ce que la vie? Qu'est-ce que la mort? Etc.

672 Cf. Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 107.

673 « La philosophie de base d'où il fallait partir, c'était la quête de la vie en plénitude, de cette énergie vivifiante que Tempels a nommée la force vitale. Force qu'il fallait intensifier par la dynamique de Jésus-Christ comme nouvelle énergie de vie dans la réalité africaine : dans l'existence concrète des individus comme dans la vie familiale, dans la vie professionnelle comme dans la relation avec le divin » (Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 131).

674 « Si l'on admet, dit-il, ou plutôt si l'on a pu entendre de la bouche même des Noirs que c'est la "vie", la "force vitale", ou "la vie intense" qu'ils désirent par dessus tout, il n'y a plus qu'une chose à faire. Il faut se pénétrer totalement de cette conception, de ce désir, de cette poursuite de Noirs

Ediciones Universidad San Dámaso

Tempels de « s'appliquer plus intensément à l'étude de l'ontologie des Luba »[675] et il « observe que le Bantu, dans son existence, ne vise qu'à renforcer la bumi. Or, le *Muntu* a conscience que la bumi (la vie), individuelle et collective, ne peut venir que d'une force supérieure qui est Dieu »[676]. Dans cette perspective, Tempels veut aborder l'évangélisation et la catéchèse à partir de cette notion de « force vitale » étant encore « dans la société païenne une valeur qui ordonne, une norme qui assainit la vie religieuse, morale, juridique des païens »[677] en vue de greffer plus profondément le christianisme dans leurs âmes[678].

5.3.3.1. La force vitale comme base de la « catéchèse bantoue »

Il n'y a aucun doute pour Tempels que l'idée fondamentale de cette ontologie bantu[679], demeure la vie (*bumi*) qu'il présente comme «un habitus d'intensité variable» et dont, « l'intérêt et toutes les aspirations des Noirs sont dirigés vers la force de vie et le renforcement de vie »[680], nous l'avons déjà dit ci-haut. C'est justement cette force de vie et ce renforcement de vie que le christianisme doit élever à l'ordre surnaturel afin de faire participer l'âme bantu à la rédemption et à la vie même de Dieu. En effet,

> ce concept (force vitale) se présentait comme la différence bantoue spécifique en même temps que la clé unique qui pouvait livrer la signification ultime des manières de faire, de vivre, de juger ou de pen-

vers la vie et tâcher avec eux d'épurer ce désir, de l'ennoblir et de le vivre dans son intensité la plus haute, celle que donne la lumière et l'amour du Christ » (Tempels, « *Catéchèse bantoue* », 262).

675 Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue*, 7.

676 Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, 84.

677 Tempels, « Catéchèse adaptée », 167.

678 « Une connaissance meilleure, une compréhension plus profonde de l'âme pré-chrétienne, en faisant apparaitre le point de contact nécessaire entre le christianisme et le paganisme, nous montre la possibilité providentielle qui nous est offerte de greffer plus profondément le christianisme dans l'âme même des païens » (*Id.*, *La christianisation des philosophies païennes*, 2).

679 Cf. *Id.*, « L'Idée fondamentale de l'ontologie bantu », 165-166.

680 *Id.*, « Catéchèse adaptée », 167.

Ediciones Universidad San Dámaso

> ser des populations dont il avait patiemment recueilli les proverbes, les chants, les légendes et appris la langue [681].

Selon Tempels, la vie perçue de la sorte, fait partie du concept fondamental, de l'ontologie bantu sur lequel on peut fonder tout enseignement catéchétique et l'évangélisation. Il s'agit de « l'idée païenne la plus noble, la plus pure, la plus riche sur laquelle peuvent se construire la catéchèse, l'ascèse et la mystique catholiques »[682]. Prenant en considération cette force de vie, le missionnaire s'efforcera de faire comprendre aux *Bantu* que le christianisme n'est rien d'autre que la vie pleine et, par conséquent la réalisation de son idéal :

> Si seulement le païen pouvait percevoir que le christianisme est la vie, la vie pleine, et que le paganisme n'est qu'une vie tronquée et même souvent la mort, la mort éternelle, alors il pourrait et devrait faire son choix ; il sentirait alors qu'il s'agit ici de quelque chose de sérieux, non pas de chansonnettes ou d'un jeu d'enfants ou de manières européennes, mais de la réalisation de son idéal païen (pur, orthodoxe)[683].

Si le christianisme représente la vie pleine, alors la foi au Christ apparaitra aux yeux des *Bantu* comme « le complément naturel de leur pauvre paganisme, comme la réalité claire, riche, comme cette vraie vie et kupanda (être sauvé) à laquelle ils tendent déjà eux-mêmes inconsciemment et laquelle est l'apaisement et le rassasiement le plus riche de leur cœur humain »[684]. Ainsi donc, il suffit chez les *Bantu* « de christianiser l'idée de force de vie et l'idéal du renforcement de vie pour convertir, jusque dans leur âme, les Noirs et tous les primitifs ayant la même philosophie »[685]. C'est pour cette raison que le « chris-

681 Souleymane Bachir Diagne, Préface de la 4ème édition de la *Philosophie bantoue* de Placide Tempels, II.

682 Tempels, « L'Idée fondamentale de l'ontologie bantu », 166.

683 *Ibid*.

684 Ibid.

685 *Id*., « Catéchèse adaptée », 168.

Ediciones Universidad San Dámaso

tianisme ou le surnaturel ne peut pas anéantir ce qui est naturellement bon ; au contraire, c'est justement ce bien naturel que le christianisme doit élever à l'ordre surnaturel »[686]. Toute évangélisation des *Bantu* doit être fondée sur le concept fondamental de l'ontologie bantu : la force de la vie. C'est ainsi qu'on peut lire dans un de ses textes inédits, repris par Smet, ce qui suit : « je voudrais faire ressortir comment ce concept fondamental doit être la base nécessaire et une base très riche de la catéchèse et de l'évangélisation »[687].

Dans la mesure où la force vitale demeure une base nécessaire pour construire une catéchèse bantoue, le missionnaire ne doit pas engager une lutte purement négative et parfois stérile contre les croyances des Bantu, mais il devra « prendre patience et recommencer avec eux la recherche de ce que pourrait être la vie, la vie intense, forte et totale, pour examiner plus tard les vrais moyens de l'atteindre »[688].

Il est vrai que tout croyant ou chrétien, aspire au grand renforcement de sa vie humaine par la participation à la vie de Dieu lui-même. Une participation qui se réalise aux moyens de la pratique des commandements, de la prière et des sacrements[689], etc. Ainsi donc, pour faire participer les *Bantu* à la vie divine, Tempels prend comme point de départ la force vitale ou les trois aspirations fondamentales (qui sont : la vie, la fécondité et l'union vitale) qui lui paraissent être « l'axe porteur de la sagesse bantoue »[690], d'autant plus qu'elles représentent pour les noirs, dit-il, tout un monde, vivant et personnel.

Dès lors, tout effort d'enseignement catéchétique devrait prendre son point de départ la vie réelle des noirs, de leurs pensées et « de leurs aspirations,

686 *Id.*, « Catéchèse bantoue », 167.

687 Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 255.

688 Tempels, *Notre rencontre*, 14.

689 « Nous voulons la croissance constante de notre vie d'enfants de Dieu, en empruntant «les chemins de la vie» qui nous sont indiqués par le Donateur même de la vie (dans les commandements de Dieu), par l'invocation constante du Renforceur de notre vie (dans la prière), par l'emploi fréquent des moyens de renforcement (les sacrements) qui nous sont donnés pour la résurrection ou la croissance de notre vie forte, divine » (*Id.*, « Catéchèse adaptée », 169).

690 Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie*, 29.

Ediciones Universidad San Dámaso

que doit commencer, avec eux, la recherche passionnée de la solution totale et nécessairement chrétienne de leurs aspirations enfin vécues également par le prêtre »[691]. C'est donc de ces aspirations des Noirs que le Christ veut être personnellement l'accomplissement[692]. D'où l'importance aussi de s'exprimer dans un langage propre à la culture qui accueille le message de salut[693]. Dans son témoignage sacerdotal sur la Jamaa, Tempels écrit :

> Commencer avec les hommes à partir de leurs aspirations si simplement humaines à la vie, à la fécondité, à l'union vitale c'est se mettre d'emblée en contact avec la présence obscure mais vivante et réelle du souffle divin, qui anime tout être humain, même sans qu'il le sache[694].

Si pour Tempels le missionnaire doit tenir compte des aspirations profondes des Africains pour enraciner le message évangélique, ne faudrait-il pas encore que les Bantu eux aussi reçoivent cette nouvelle vie d'enfants de Dieu non pas d'une façon passive . Si, réellement, ils accueillent ce message, par conséquent, « ils doivent l'accepter totalement de tout cœur, avec toute leur âme, avec tout le dynamisme conscient et inconscient de leurs propres structures mentales et affectives »[695]. Cela a de sens dans la mesure où l'on voudrait éviter aux nouveaux chrétiens de mener une vie double : vie chrétienne et retomber dans les vielles pratiques païennes dans certaines circonstances surtout de tristesse ou maladie.

691 Tempels, *Notre rencontre*, 12.

692 « Dans l'enseignement religieux, j'essaie sincèrement de présenter le Christ vivant comme l'accomplissement personnel des trois aspirations fondamentales qui me semble constituer la personnalité bantoue » (*Ibid*., 40).

693 « Pour répondre à ces aspirations profondes de tous les hommes, le christianisme doit s'exprimer dans un langage qui est propre à ces hommes, à cette culture ; il doit se libérer de l'occidentalisme. Le langage occidental, la superbe de l'intellect occidental doit céder devant le Christ qui est universel » (Smet, « *Le père Placide Tempels et son œuvre publiée* », 114-115).

694 Tempels, « Témoignage sacerdotal », 12.

695 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 40.

Ediciones Universidad San Dámaso

5.3.3.2. L'enracinement de l'Evangile, une tâche urgente

Serait-il un des mérites pour Tempels de considérer l'enracinement comme étant une tâche urgente ? Le motif de cette urgence est double d'après Tempels : d'une part, il ne faudrait pas que les nouveaux convertis retournent aux anciennes pratiques et, d'autre part, il faut éviter que les nouveaux chrétiens ne se tournent pas contre le christianisme présenté jusque-là dans les formes étrangères à la culture des *Bantu*[696].

Conscient de ce risque, Tempels ne pouvait plus hésiter pour entreprendre une nouvelle démarche celle d'approchement. Il fallait absolument, selon lui, changer de méthodes et prendre en considération la culture africaine dans l'évangélisation de ces peuples si l'on voudrait rester fidèles à la mission du Christ : de porter la Bonne nouvelle sans aucune discrimination à toutes les nations de la terre. Mais pour s'imprégner d'une culture quelconque, de ses idées, ses conceptions, ses doctrines, son ontologie, sa théodicée, le contact interpersonnel reste indispensable.

Voilà ce qui convaincra le père Placide Tempels d'aborder l'action catéchétique d'une manière assez différente que d'habitude. Il s'avère important de commencer par le bas, c'est-à-dire, par la réalité des hommes vivants et qui sont en présence de lui. Les raisons sont multiples mais, la principale en est que « quand on débute ainsi, on s'apercevra que peu à peu naissent la compréhension, la sympathie et enfin l'amour »[697]. En plus de cela, cet intérêt direct et inconditionné du prêtre devenu un simple être humain, s'adressant tout à coup à la personne des Bantu comme tel et à sa vie, surement qu'elle « déclenche chez le prochain une réaction spontanée de gratitude, d'émerveillement, un

Ediciones Universidad San Dámaso

696 « Cette adaptation du christianisme est urgente, si l'on veut éviter qu'un retour aux sources et au génie propre de chaque peuple ne se tourne contre le christianisme obstinément coulé dans des formes culturelles occidentales » (Smet, « *Le père Placide Tempels et son œuvre publiée* », 112-113).

697 Tempels, *Notre rencontre*, 9.

désir de s'ouvrir et de se confier. Il se crée une tension interpersonnelle, un contact direct d'homme à homme »[698].

Ce contact personnel et vivant marque le début de la véritable vie chrétienne, celle de la charité[699]. De ce point de vue, cette rencontre interpersonnelle demeure l'Alpha et l'Omega de tout apostolat et de toute catéchèse, souligne encore Tempels. C'est dans cette optique que notre auteur insiste sur le fait que,

> La seule chose nécessaire, la condition *sine qua non*, c'est avant tout cette prise de contact, cet élan de sympathie réciproque entre le prêtre simplement humain et son prochain. Il faut absolument que par un élan de gratitude et de confiance la réponse jaillisse spontanément de cet être personnel envers l'être personnel du prêtre[700].

5.4. PLACIDE TEMPELS ET LA PHASE DE LA RENCONTRE

La troisième et dernière étape de la vie missionnaire de Placide Tempels au Congo belge est celle de la rencontre[701]. Il s'agit d'une étape fondamentale

698 *Ibid*., 11.

699 Cf. *ibid*.

700 *Ibid*.

701 « Et voici que vint cette chose, cette expérience vitale tout à fait imprévue. Au fur et à mesure que nous parlions ensemble de cette triple aspiration (vie, fécondité et union vitale), de ces trois valeurs, je commençai à découvrir en moi, sous le fatras, sous les formes, les coutumes, les attitudes occidentales de mon comportement, cet être primitif qui vit en moi. Ce fut une nouvelle joie pour nous deux de découvrir que nous ressemblions et que, de plus, nous commencions à nous "rencontrer" jusque dans l'âme. Et moi, qui croyais qu'après avoir découvert la personnalité bantoue j'aurai eu à redevenir le pasteur, le chef, le docteur, désormais maître d'une technique, d'un langage adapté pour "enseigner" le christianisme, je vis tout à coup que dans cette rencontre d'homme à homme, d'âme à âme, d'être à être, nous avions évolué d'une connaissance réciproque à une sympathie, et enfin à l'amour et que précisément le christianisme venait et avait déjà commencé. En effet, notre rencontre, notre union dans l'amour fit naître en nous une soif ardente et un élan commun pour chercher ensemble la solution vraie, pleine et entière de notre être profond, avec ses aspirations à la vie totale, la fécondité et la communion de nos êtres » (Tempels, *Notre rencontre*, 38).

Ediciones Universidad San Dámaso

dans laquelle notre auteur réalise une expérience vitale avec ses fidèles et expérimente un contact vivant d'homme à homme avec les Noirs. Un contact qui rend possible la compréhension, la sympathie et l'amour entre lui et les Bantu, mais aussi avec ses compatriotes ouvriers en Belgique. C'est cette « rencontre » avec l'homme concret qui constitue la clé de lecture de la vie et de l'œuvre missionnaire du Père Placide Tempels.

5.4.1. NATURE DE LA RENCONTRE

Dès son arrivée au Congo, Placide Tempels essayait de comprendre l'homme bantu. Il analysait ses mœurs et coutumes. Un des fruits de ses études fut la publication de sa « Philosophie bantoue », nous l'avions déjà indiqué. Dès ce moment, il proposait à ses confrères missionnaires de procéder comme lui, en tenant compte de la réalité du terrain à évangéliser, notamment celui des Bantu. Pour lui, au lieu d'aller enseigner une religion toute faite, il faut provoquer la rencontre, c'est-à-dire, la rencontre entre Jésus et ce peuple. Mais cette rencontre passera par la rencontre humaine. C'est l'idée qui ressort dans les lignes qui suivent :

> Je vis à coup que dans cette rencontre d'homme à homme, d'âme à âme, d'être à être, nous avions évolué d'une connaissance réciproque à une sympathie, et enfin à l'amour (...) et que précisément le christianisme venait et avait déjà commencé[702].

Giuseppe, dans la relecture qu'il fait de *La Philosophie bantoue*, considère en effet que la rencontre du christianisme avec les cultures n'est jamais, une question de rencontre d'idées ou de systèmes culturels ou religieux, mais de personnes. C'est pour cette raison que l'évangélisation ne peut qu'avoir la forme interpersonnelle d'une relation qui appelle les personnes à un nouveau rapport dépassant l'orbite des religions et des systèmes intellectuels aussi bien

702 *Ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

théologiques que philosophiques[703]. A ce sujet, Smet dans les œuvres publiées de Placide Tempels, dont il en est l'auteur, précise encore mieux cette assertion : « L'avènement du Christ est la rencontre »[704].

5.4.1.1. La rencontre, une acceptation mutuelle

Selon Van Caster, une vraie rencontre a une dimension profonde parce qu'elle se réalise d'une manière dynamique dans un rythme à trois temps. En premier lieu, une personne prend l'initiative ; elle invite l'autre à entrer en rapport avec elle ; ensuite, l'autre personne accepte ou refuse l'invitation ; enfin, le dernier temps dépend du second : s'il y a acceptation le rapport s'établit vraiment ; s'il y a refus, la première personne en reste à un effort ou à un essai, mais le rapport ne s'est pas établi[705]. C'est dans cette perspective que Monseigneur Claude Rault affirmera que « dans la rencontre, il importe d'être soi, et de laisser à l'autre la possibilité d'être lui-même. La rencontre est gratuite, elle fait souvent naître d'abord la curiosité, puis l'intérêt, et enfin l'amitié »[706].

Ce dynamisme de la rencontre implique chez Placide Tempels une acceptation mutuelle. Il n'est pas question d'un simple rapport, ni d'un simple contact entre personnes. Il s'agit d'une acceptation réciproque qui s'opère entre deux êtres humains et en toute liberté[707], avec sincérité et sous la grâce divine[708]. Elle est, s'il faut le dire en d'autres termes :

---

703 Cf. Giuseppe di Salvatore, « Pour relire la philosophie bantoue du p. placide Tempels. L'audace d'un missionnaire belge » : *http*:// fr.missionerh.com

704 Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 127.

705 Cf. M. Van Caster, *Catéchèse et dialogue. Principes-Démarches-Exemples* (Lumen-Vitae, Bruxelles 1966) 50.

706 C. Rault, *Jésus, l'homme de la rencontre* : *Se comprendre* XIII/01 (2013), in : www.comprendre.org

707 « La rencontre s'opère par le "oui" réciproque de deux êtres entièrement libres, qui veulent et respectent la liberté de l'autre. La rencontre s'opère à l'instant même où ces deux êtres prononcent ce "oui" mutuel de leurs âmes. La rencontre est un accord libre parce que toute rencontre dans la sympathie, dans l'amitié ou l'amour garde nécessairement les caractéristiques de l'amour » (Tempels, *Notre rencontre*, 24).

708 « Il ne faut pas qu'il y ait quelque chose de forcé dans cette prise de contact. Cette prise de contact et cette communion doivent se réaliser en toute simplicité, avec la plus grande spontanéité, et la

Ediciones Universidad San Damaso

> Le mystère du don surnaturel libre, réciproque et total de soi-même à un autre, dans le respect absolu de sa liberté, don par lequel les personnes qui s'aiment deviennent une, l'une dans l'autre et l'une par l'autre, à l'image de la Sainte Trinité et du Christ avec la Vierge Marie, pour une recherche commune de l'amour de Dieu et du prochain[709].

Chez le missionnaire qui s'approche à ses fidèles d'abord comme un homme tout court, en lui doit s'opérer une sorte de dépouillement spirituel ou comme disait Jésus à ses disciples : « je ne vous appelle plus serviteurs mais amis » (Jn 15,15). Bouleversé par cette rencontre, le missionnaire se voit dans l'obligation de se défaire de sa façon personnelle de penser et de sentir afin de s'assimiler complètement la psychologie des noirs jusqu'à exprimer tout ce qui fait leur vie[710]. Autrement dit, le missionnaire doit s'incarner dans l'âme bantu comme Dieu s'est incarné dans notre nature humaine[711]. C'est une des raisons pour que le missionnaire fasse disparaitre tout complexe de supériorité. Cela se laisse entendre dans le cadre où on n'impose pas une rencontre, on ne l'organise pas : dans la rencontre avec un autre être on est essentiellement dépendant l'un de l'autre, on se fait volontairement dépendant du « oui » libre de l'autre, comme Dieu s'est fait volontairement dépendant du « Fiat » de la vierge[712].

Ensuite, cette acceptation mutuelle ne peut se réaliser que dans un total respect de l'autre, car « en dehors de ce respect total de l'autre, pas de rencontre, pas d'union possible ; le don libre de l'un à l'autre est totalement exclu

---

sincérité profonde de tout notre être, dans la présence vivante de Dieu » (*Ibid*., 34).

709 Mukenge, *Le Christ parmi les africains. Essai autour de la spiritualité Jamaa*, 42.

710 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 258. A ce propos, Smet ajoute : « Tempels invite les missionnaires, les prêtres à la rencontre, condition de toute véritable évangélisation. Cette rencontre suppose un renoncement complet de sa façon propre de penser et de sentir, mais, l'universalité du Christ, venu pour tous les hommes, l'exige » (Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 14).

711 « L'unique manière de rencontrer les païens du continent noir, les Bantous parmi lesquels nous vivons, sera de les toucher dans l'unique réel qui est en eux : leurs pensées, leurs aspirations ; de s'assimiler ces aspirations, de s'incarner dans l'âme bantoue, comme Dieu s'est incarné dans notre nature humaine, et d'aller avec eux à la recherche de la solution suffisante et surabondante, totale qui ne saurait d'ailleurs être autre que le Christ lui-même » (Tempels, *Notre rencontre*, 25).

712 *Ibid*., 24.

Ediciones Universidad San Dámaso

par chaque forme de domination »[713]. Cette façon de concevoir la rencontre contient des conséquences sur la vie même du missionnaire qui doit rendre possible ce type de rencontre avec l'indigène dans le monde où il vit et il existe. Il s'agit, d'une part, de s'ouvrir soi-même simplement et en toute franchise, au monde de l'indigène. On va vers lui, en acceptant sans réserve ce qu'il est du plus intime de son être, dans ses idées, ses affections, ses aspirations ; d'autre part, s'ouvrir à sa façon de vivre, sa vie d'homme dans toutes ses implications tout en ne forçant pas son intimité, mais se contentant d'être-avec-lui dans son monde-à-lui ; et enfin, s'intéresser à sa situation d'homme à lui, exactement comme on s'intéresse à sa propre situation tout en vivant en communion avec lui[714].

Il va de soi que pareille rencontre, absolument désintéressée ne peut donner comme fruit que la confiance profonde et inconditionnelle, ainsi que l'ouverture à l'autre dans la charité parce qu'il s'agit « d'un contact personnel, qui est tout autre chose qu'une curiosité indiscrète »[715].

5.4.1.2. La rencontre comme expression de charité

La véritable vie chrétienne est celle où la charité demeure comme un phare qui illumine la vie de tout un chacun. Une charité qui se fonde dans l'amour même de Dieu. S'inspirant de l'incarnation du Fils de l'homme, comme signe de ce grand amour que Dieu manifesta à l'humanité entière, Tempels considère la rencontre interpersonnelle avec les Africains comme étant avant tout une expression de charité envers eux. Selon lui :

> Le grand message à apporter ici dans cette terre païenne, est celui de l'amour, de la charité chrétienne, de l'union vitale entre nous. La meilleure façon de prêcher ce message sera bien de le vivre intensément,

713 *Ibid*.

714 Cf. Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 35.

715 Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 108.

Ediciones Universidad San Dámaso

> entre autres dans cette rencontre sincère et respectueuse avec ce que les Noirs ont de plus précieux, leur âme[716].

Le Pape Benoît XVI dans sa lettre encyclique sur l'amour, écrit ce qui suit : « à l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un évènement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (DCe 1). Cette Personne n'est autre que le Fils Incarné du Père céleste. Or nous savons que Dieu est amour (1Jn 4, 16) et Jésus Christ est l'amour incarné de Dieu (cf. DCe 12) qui recommande à ses disciples : « aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15,12).

La vraie charité chez Tempels consiste alors, à « aimer le prochain tel qu'il est dans sa vie réelle, dans toute sa vie, donc aussi dans ses idées, ses sentiments et ses aspirations les plus profondes »[717]. Cette manière de considérer l'homme noir dans son ensemble permettra également au missionnaire de laisser de côté tout ce qui l'empêche de rendre accessible le message divin. A cet égard, les propos du Pape Pie XI à l'épiscopat, coïncide bien. Il affirmait : « vivre dans le bercail du Christ sans avoir aucun souci de ceux qui vaquent misérablement au dehors serait si contraire à la charité que nous devons avoir envers Dieu et envers tous les hommes qu'il est inutile d'en faire une longue démonstration »[718].

Pour Tempels, la meilleure forme de vivre la charité c'est de la pratiquer soi-même : « avant de "parler" de la charité il faut d'abord s'efforcer d'aller à la rencontre du prochain dans sa vie concrète, dans sa façon de penser et de sentir, en un mot, de vouloir comprendre son âme »[719]. Il s'agit en effet, d'un effort de comprendre le *Muntu* tel qu'il est et tel qu'il pense et assimiler sa vie

716 Tempels, « Témoignage sacerdotal », 13.

717 Tempels, « Catéchèse bantoue », 261.

718 Pie XI, *Rerum Ecclesiae* 1413. Disons en passant que pour Pie XI, cette charité consistait à arracher l'âme païenne des ténèbres de la superstition et en l'introduisant dans la véritable foi du Christ (Cf. *Ibid*., 1414).

719 Tempels, « Catéchèse bantoue », 259.

Ediciones Universidad San Dámaso

concrète. C'est aussi cet effort que le missionnaire doit fournir dans son activité pastorale à ne pas exiger au Noir d'adopter la façon occidentale de penser ou de sentir car, « ce serait exiger d'autrui la charité tout en restant égoïstement enfermé en soi-même »[720].

Si pour Tempels le meilleur moyen pour enseigner aux Noirs la charité, c'est de commencer par témoigner soi-même de la charité, cela exige chez le missionnaire une attitude positive à l'égard du prochain qu'est le Noir en question. C'est sans nul doute, cette attitude qui favorisera chez le noir d'une part, l'épanouissement de sa vie[721] et, d'autre part, faire « germer et croître la charité dans leurs cœurs »[722].

En faisant germer de la charité dans le cœur du Noir, ce dernier ne restera pas insensible à cette attitude positive et généreuse. Elle provoquera une réaction aussi positive[723] de la même façon que « la pluie et la neige descendent des cieux et n'y retournent pas sans avoir arrosé, fécondé la terre, et fait germer les plantes, sans avoir donné de la semence au semeur » (Is 55,10-11). L'autre conséquence, c'est que le Noir peut arriver à découvrir ses valeurs humaines fondamentales[724].

La charité ainsi comprise, conduira le père Placide Tempels à ouvrir des perspectives de rencontre avec chaque homme, non seulement avec les Bantu,

720 *Ibid*.

721 « Ce qui est sûr, c'est que l'épanouissement de la vie véritable dans cette âme et la croissance du Christ en elle jusqu'à "l'âge de la plénitude" dépendent de l'attitude que nous prendrons à son égard, de la charité avec laquelle nous saurons ou nous ne saurons pas aller à sa rencontre pour la comprendre telle qu'elle est » (*Ibid*., 261).

722 *Ibid*., 262.

723 « Cette charité vraie et totale, parfaitement humaine, suscitera irrésistiblement en retour une réponse de la part du prochain. Même si celui-ci était dégradé au point de ne plus avoir conscience des valeurs humaines qu'il porte en lui, même s'il ne sentait plus au fond de lui un idéal et une aspiration qui le dépassent, il serait tout de même sensible à cette charité qui se renoncerait complètement, qui ne chercherait pas à s'imposer pour dominer » (*Ibid*., 261-262).

724 « Cette charité complète et désintéressé le pousserait immanquablement à redécouvrir en lui ses valeurs humaines fondamentales et à les faire revivre, par la reconnaissance et l'attachement. La compréhension intime, la sympathie et l'amour qui s'en suivront seront déjà comme une reprise et une croissance de la vraie vie en lui » (*Ibid*., 262).

Ediciones Universidad San Dámaso

mais aussi et particulièrement avec l'âme de l'ouvrier de son pays la Belgique. Tempels, selon le témoignage de Smet :

> Après tant d'années d'absence, il prend contact avec la classe ouvrière de son peuple, cette classe de fidèles que les prêtres n'ont jamais regardée de près. Son effort de compréhension de l'homme dans d'autres régions a donné à Tempels une facilité de trouver ce contact. Le résultat de cette rencontre est surprenant : tout comme les Bantu, ses propres compatriotes se révèlent à lui et dans cette révélation, ils se découvrent eux-mêmes[725].

Conscient de la nécessité de s'adapter au contexte socioculturel des peuples à évangéliser, cela devrait être valable aussi pour les pays porteurs de la Bonne nouvelle, en l'occurrence l'Europe. Tempels ne se mord pas la langue quand il affirme :

> En Europe aussi, on doit partir de la réalité concrète : ces chanteurs de la rue, ces gens simples, ces ouvriers, ont leur pensée humaine, leurs aspirations humaines. Il faut les écouter et les interroger avec beaucoup de respect, mais nous avons creusé un fossé entre eux et le prêtre qu'il est difficile de traverser. On doit chercher le contact et la rencontre[726].

5.4.1.3. La rencontre : une expérience vivante et spirituelle

Afin d'apercevoir la rencontre comme une expérience vivante et spirituelle, Tempels fait appel à l'expérience d'une présence réelle que chacun peut vivre dans sa relation intime avec Dieu à travers la prière. Il s'agit d'une rencontre qui s'approfondit continuellement avec la grâce de Dieu. Une rencontre qui commence par des conversations extérieures, dans le dialogue verbal mais qui s'approfondit au fur et à mesure dans la rencontre intérieure même au moment où la présence physique n'est plus réelle. C'est une rencontre qui,

725 Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 113.

726 *Ibid*., 125.

Ediciones Universidad San Dámaso

> comme dans l'union à Dieu, on arrive parfois à une expérience de la présence de Dieu, ainsi la vie de la rencontre avec le prochain dans le Corps mystique peut conduire à une certaine expérience de l'union avec lui. Mais tout est absolument un don gratuit de Dieu[727].

C'est pourquoi Tempels ose dire qu'« on devenait colloque vivant même au moment où on ne se voyait pas, où on ne pouvait pas se parler de vive voix »[728]. Devenir colloque vivant, c'est vivre intérieurement et ensemble ce que l'être humain peut expérimenter dans sa rencontre avec Dieu qu'il ne voit pas. Cependant,

> Ce Dieu invisible peut nous devenir une présence, sentie comme réelle, une présence vivante avec laquelle s'établit un colloque d'être à être. Ce colloque intérieur peut s'appeler prière. Mais cette prière peut n'être qu'un colloque d'amour, un élan de don de l'un à l'autre s'exprimant en paroles intérieures, sans qu'il y ait prière pour demander telle ou telle faveur[729].

De ce point de vue, dans cette rencontre devenue suffisamment profonde, il y a la possibilité d'expérimenter ce dialogue intérieur jusqu'à tel point que

> le contact, la rencontre, la communion ou l'union vitale peut devenir si intensément vivante que l'autre, même pendant son absence physique ou fût-il à l'autre bout de la terre, nous devient une présence, une présence réelle au fond de nous-mêmes, avec laquelle nous devenons colloque vivant[730].

727 Mukenge, *Le Christ parmi les Africains. Essai autour de la spiritualité Jamaa*, 44.

728 Tempels, *Notre rencontre*, 170.

729 *Ibid*.

730 *Ibid*., 170-171.

Ediciones Universidad San Dámaso

5.4.2. LE PRIMAT DE LA RENCONTRE INTERPERSONNELLE

Si les aspirations profondes des Bantu constituaient pour Tempels la base pour une évangélisation en profondeur, mais il insistait également sur l'indispensabilité du contact personnel. Pour s'imprégner de la culture bantu, de ses idées, ses conceptions, ses doctrines, son ontologie, sa théodicée, il était nécessaire de briser les barrières qui jusque-là le séparaient des Noirs afin de s'approcher d'eux. Ce contact personnel et vivant marque, dit Tempels, le début de la véritable vie chrétienne, celle de la charité[731] d'autant plus que « tout enseignement religieux est avant tout une rencontre personnelle »[732], « une doctrine de rencontre et d'union en même temps qu'une occasion de rencontre »[733]. Dans cette perspective, la rencontre personnelle demeure un phénomène qui précède tout dialogue. Elle est l'alpha et l'Omega de tout apostolat et de toute catéchèse. Tempels soutient sa thèse en ces termes :

> Au moment où moi, prêtre, je me trouve en présence de celui que je dois « enseigner », il s'agit là surtout de lui et de moi, de moi et de lui, de nous deux, de nos deux personnes, de notre rencontre, bien plus que d'un enseignement que le docteur, le pasteur ou le professeur donnerait à l'élève, au disciple sans que pour cela ces deux deviennent « UN »[734].

Le « toi-et-moi » de Placide Tempels, constitue une nécessité primordiale. C'est pour lui une matière qui ne se laisse pas formuler en série de définitions et, pourtant, c'est par-là qu'il faut commencer car, avant d'enseigner ou d'apprendre n'importe quelle définition, « il y va entre moi, prêtre, et un néophyte ou un élève possible, d'abord, de lui et de moi, de nos deux personnes, de nos deux vies. C'est là le chapitre, la première vivante, avec lequel il faudrait

731 Cf. *ibid.*, 11.

732 *Ibid*., 84.

733 *Ibid*., 86.

734 Tempels, *Notre rencontre*, 84-85.

Ediciones Universidad San Dámaso

débuter »[735] pour que son enseignement ne soit pas un non-sens ou plutôt, une lanterne sans lumière. C'est dans cette optique que notre auteur insiste sur ce contact personnel, en affirmant :

> La seule chose nécessaire, la condition *sine qua non*, c'est avant tout cette prise de contact, cet élan de sympathie réciproque entre le prêtre simplement humain et son prochain. Il faut absolument que par un élan de gratitude et de confiance la réponse jaillisse spontanément de cet être personnel envers l'être personnel du prêtre[736].

Pour conclure, la rencontre chez Tempels n'est pas une matière impersonnelle à développer d'une manière abstraite. Elle est l'union de vie où chacun se révèle à l'autre afin de cheminer ensemble vers la rencontre ultime avec Dieu :

> Ce premier « chapitre », cette première « matière » à traiter dans l'enseignement religieux, dans la catéchèse, ce « Toi-et-Moi », n'est donc pas une matière impersonnelle à développer d'une manière abstraite, conceptualiste, avec force définitions et analyses. Il s'agit de se révéler l'un à l'autre, de parvenir à cette sympathie réciproque et, enfin, à l'amour. Cette union, naissante ou déjà née, nous poussera à faire ensemble un tour d'horizon, révision de vie, une recherche d'Évangile[737].

5.4.3. DE LA RENCONTRE INTERPERSONNELLE À LA RENCONTRE AVEC LE CHRIST

La rencontre avec le Christ s'avère être le point culminant de tout effort pastoral et catéchétique de Placide Tempels. Cette rencontre humaine entre missionnaire et l'homme africain doit absolument déboucher sur une rencontre dans et avec le Christ. Pour que cette rencontre soit effective le missionnaire

735 *Ibid*., 86-87.
736 *Ibid*., 11.
737 *Ibid*., 87.

Ediciones Universidad San Dámaso

devrait se rendre compte que lui aussi tend vers la même plénitude et la même unité vitale. Dans le cas contraire, cette rencontre avec ses ouailles parvenues à la sympathie réciproque et à l'amour mutuel, à quoi l'aurait-il servi ? C'est dans cet amour mutuel qu'ensemble, prêtre et fidèle, se tournent vers le Christ le seul capable à accomplir les aspirations profondes de ceux qui se sont rencontrés[738]. Ça sera pour le missionnaire et tout chrétien conscient de sa vocation que le Christ reste toujours l'unique réponse à ses inquiétudes.

Puisque le prêtre doit conduire les fidèles au Christ, le missionnaire ne restera pas en dehors du monde qu'il évangélise. Il doit pour ce fait, vivre lui-même avec les Noirs, qu'il connaisse leurs idées et leurs sentiments et de ce point de départ il pourra avec eux monter vers le Christ[739] dans la mesure où, le missionnaire « c'est plutôt le Christ, vivant dans le missionnaire, qui vient à la rencontre d'une personne déjà touchée par son appel. Le Christ n'est pas une méthode, une organisation, un principe ou quoi que ce soit. Il est la Vérité, la Sincérité en personne »[740].

Cette montée vers le Christ n'est pas un acte isolé du fidèle, elle se réalise à partir de la collaboration de tous, d'une recherche commune et d'une méditation commune où chacun donne et reçoit[741]. En effet, « notre rencontre, dit Tempels, notre union dans l'amour fit naître en nous une soif ardente et un élan commun pour chercher ensemble la solution vraie, pleine et entière de notre être profond »[742]. Il est question, comme le souligne encore Mulago, de faire route ensemble avec l'Africain, partant de la même solitude et de la même espérance vers la seule solution valable. En d'autres termes, on se met réellement en marche à la recherche d'une solution commune, la solution chrétienne[743]. Voilà pourquoi le missionnaire évitera en plus, de s'interposer entre les Noirs et

738 Cf. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 738.

739 Cf. Tempels, « Catéchèse bantoue », 258.

740 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 37.

741 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 87.

742 *Ibid*., 38.

743 Cf. Mulago, « Autour du mouvement de la "amaa" », 36

Ediciones Universidad San Dámaso

le Christ et laissera la place à l'Esprit d'agir, de transformer le cœur de celui qui le cherche[744]. Certes, « toute conversion est une rencontre personnelle avec la personne du Christ, le Christ est présence, le Christ est plénitude, le Christ est unité »[745]. Certes,

> Le Christ n'est pas un dogme. Il est une personne. Il est venu et continue à venir « pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance ». Il prie éternellement que tous soient UN, comme Lui et le Père céleste sont UN[746].

En tant que personne, c'est-à-dire, vrai Homme venu de Dieu, Jésus-Christ nous apprend à la fois à rencontrer Dieu et à rencontrer les autres. Comme Tempels le dira: « tous portent le véritable sceau du Christ : celui du "rapprochement" entre les hommes »[747]. Cette rencontre à la fois horizontale et verticale culminera chez Tempels dans la création du mouvement Jamaa, le mot swahili qui veut dire famille. La Jamaa constituera une grande réalisation dans cette phase de la rencontre. Dès lors, « rencontre et Jamaa deviendront les notions-clé de tout un effort de renouveau chrétien africain »[748]. Vu l'importance que la Jamaa représente dans la pastorale de Placide Tempels et même dans la vie de l'Eglise locale de la RD Congo, nous lui consacrons tout un chapitre.

Ediciones Universidad San Dámaso

744 « Cette rencontre révèlera également aux prêtres les mystères de l'Esprit qui vit et soupire dans l'humanité de chaque homme. Le prêtre doit se garder de se mettre entre le Christ et les hommes : c'est Lui qui donne la vie en abondance » (Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 114).

745 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 36.

746 *Ibid*.

747 Tempels, « Catéchèse bantoue », 263.

748 Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 83.

6. LA *JAMAA* : UN ESSAI DE LA RENCONTRE ET DE L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRÉTIEN CHEZ PLACIDE TEMPELS

Ediciones Universidad San Dámaso

Comme nous l'avons indiqué ci-haut, *rencontre et Jamaa* devenait un binome constituant le renouveau du christianisme chez Tempels en Afrique. Cette rencontre purement humaine était nécessaire et indispensable pour un apostolat fructueux. C'est pourquoi Tempels la qualifiait du premier chapitre qu'il fallait transmettre aux élèves. Elle fit naître chez les deux interlocuteurs, c'est-à-dire, le père Placide Tempels et le peuple bantu, non seulement une sympathie mutuelle, mais aussi une soif ardente et un élan commun pour rechercher ensemble la solution vraie, pleine et entière de l'être profond des *Bantu* avec ses aspirations à la vie totale, la fécondité et l'union vitale dans l'amour[749]. Mais cette solution aux aspirations profondes n'est autre que le Christ. C'est pourquoi, la finalité de la rencontre chez Tempels allait au-delà d'un simple contact humain. Il fallait à son égard que s'établissent entre les *Bantu* et le Christ « une relation, un contact et une rencontre vivante d'être à être »[750]. C'est pourquoi chez Tempels, il faut s'assurer que la rencontre des *Bantu* avec le Christ à partir de leur richesse culturelle fut la force motrice de tout son effort missionnaire.

749 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 38 et 40.

750 *Ibid*., 23.

Cependant, cette rencontre avec le Christ pouvait s'atrophier par le malaise dû à « l'échec d'un christianisme occidental, compliqué et abstrait »[751]. C'est ainsi que Tempels décida d'aborder autrement l'annonce de l'Evangile. Pour cela, il trouva mieux : « se défaire de ses conceptions, de sa culture et même de sa propre manière de comprendre et de vivre le Christ »[752], pour « aller à la rencontre du prochain dans sa vie concrète, dans sa façon de penser et de sentir, en un mot, de vouloir comprendre son âme »[753]. Cet effort de se tourner vers le *Muntu* et ses aspirations profondes aboutit sur le surgissement de la *Jamaa*[754]. Celle-ci, « ne signifie rien d'autre que fraternité, union avec les autres, Église, parce que le Christ a dit : "c'est pour cela je suis venu, pour qu'ils soient UN"... Ainsi, la *Jamaa* n'est pas une organisation, mais la rencontre entre prêtres et fidèles »[755] comme membres vivants d'un même Corps mystique du Christ.

6.1. LA CONCEPTION TEMPELSIENNE DE LA ***JAMAA***

Le père Placide Tempels conçoit la *Jamaa* comme une expérience vitale interpersonnelle de communion qui se vit entre les prêtres et les chrétiens[756].

751 Tempels, *Notre rencontre*, 38.

752 *Ibid*.

753 *Ibid*., 259.

754 La *Jamaa* voit le jour en 1953 dans l'actuel diocèse de Kolwezi au Katanga en RD Congo. A son origine, se trouve être l'expérience de rencontre interpersonnelle, d'unité et de fraternité entre le père Placide Tempels et ses fidèles de la paroisse de l'Union Minière de Ruwe (actuellement Mutoshi) à qui il posa un jour la question suivante : Mais que sommes-nous ? Ils répondirent spontanément : *Jamaa*, c'est-à-dire, famille. (Cf. Smet, « La *Jamaa* dans l'œuvre du père Placide Tempels », 259). Comme on peut le constater et à la surprise de tous, personne n'avait aucune idée préconçue, ni d'une réalisation précise dont ils pouvaient s'inspirer. En plus, personne ne pouvait s'imaginer que le groupe de quelques couples mariés qui se réunissaient autour de Tempels porterait ce nom et qu'il aurait d'impact assez considérable dans la pastorale familiale et la vie chrétienne en générale.

755 Propos de Tempels lors d'une interview que Smet reprend dans: « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 125.

756 « Ce qui intéresse les bantous par-dessus tout, ce ne sont pas tellement nos théories, nos systèmes ou nos définitions, mais bien plus notre personne et nos relations d'être à être avec eux, ainsi que

Ediciones Universidad San Dámaso

Nous l'avons déjà mentionné. Elle est, selon Theuws, « l'union vitale de ceux qui acceptent pleinement le message évangélique, c'est-à-dire, la personne du Christ, source de toute vie »[757]. C'est pourquoi, il ne s'agissait pas ni d'un mouvement, ni d'une doctrine nouvelle, ni d'une nouvelle méthode, mais d'un esprit, de « la rencontre, la rencontre personnelle, librement consentie, entre le missionnaire et l'homme africain »[758]. Mais cette rencontre librement consentie doit conduire à une recherche commune du Christ. A cet égard, Tempels écrit :

> je crois avoir toujours insisté sur le point essentiel : la rencontre entre le prêtre et ses hommes et la rencontre entre les *bababa* (papas) et *bamama* (mamans) rencontre jusque dans leurs idées et aspirations simplement humaines (...) rencontre qui doit aller jusqu'à la « communion » avec ces idées et aspirations vécues finalement « ensemble », et communion dans la recherche de la solution unique, totale et surabondante de tout ce qui vit dans notre « *bu-muntu* », notre être humain, solution qui ne peut-être que (et est effectivement) le Christ[759].

Tempels n'accepte pas qu'on parle de lui comme du fondateur de la *Jamaa*. Il estime que « l'essence même de l'Église est d'être "Jamaa" »[760]. Cette dernière doit naître d'une expérience de la rencontre interpersonnelle ou mieux encore de ce rapprochement entre le prêtre et ses ouailles. Raison pour laquelle, « le prêtre n'y doit pas appliquer une méthode, mais commencer à se mettre à l'écoute de ses gens »[761]. A ce propos, Tempels affirmait :

---

d'ailleurs leurs relations avec tous les êtres vivants ou morts, visibles ou invisibles » (Orientations Pastorales, *Trois textes du R.P. Tempels adressés au clergé* : *Orientations Pastorales*, cahier 2 [Éditions du Centre d'Études pastorales, Léopoldville 1960] 26).

757 T. Theuws, « Le mouvement "Jamaa" » : *Orientations pastorales*, cahier 1 (Éditions Centre d'Études pastorales, Léopoldville 1960) 34.

758 *Ibid*.

759 Tempels, *Notre rencontre*, 28.

760 *Ibid*., 27.

761 Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 125.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Parler de moi rend un mauvais service à la *Jamaa*, ou plutôt à l'Église, parce qu'en agissant ainsi, on donne l'impression que la *Jamaa* est une espèce de mouvement, quelque chose de nouveau, ou peut-être comme une forme africaine de l'Église vivante, inventée seulement maintenant par une personne de notre temps, p. ex. (par exemple) par moi. Cette façon de parler et de considérer la chose empêche d'aller au fond de la question et de nous interroger sur l'essence même de l'Église. On oublie cette question cruciale pour ne discuter que d'un « mouvement » avec un tas de raisons pour et contre. Il ne s'agit pas de savoir si la « Jamaa » est quelque chose de bon ou de mauvais, mais il s'agit de savoir ce qu'est l'Église et ce que doit être le prêtre qui remplace le Christ. Or pour moi, on peut vouer la « Jamaa » à tous les diables ; mais il me semble que le prêtre doit essayer d'être « *Jamaa* » ou plutôt pour ne pas employer ce mot malheureux, d'être « UN » avec les « fidèles »[762].

Le motif pour lequel il faut éviter de parler de Placide Tempels comme fondateur de la *Jamaa*, c'est parce que, dit-il, l'Église comme *Jamaa* a été pensé, voulue et ordonnée ainsi par le Christ lui-même[763]. Autrement dit, la *Jamaa* n'est pas un mouvement parmi tant d'autres, ce n'est pas une secte, ni une confraternité, mais elle est simplement l'Église. Il s'agit, en effet, de la doctrine éternelle de l'Église exprimée d'une façon simple et compréhensible selon le génie et la pensée, la sensibilité propre et la culture des *Bantu* auxquels on s'adresse[764]. Tempels s'expliquant sur la *Jamaa*, écrivit :

> Pour ne pas employer le mot « ekklesia », j'employai le terme équivalent dans la langue véhiculaire du poste où nous vivions et je disais : « Nous sommes Jamaa, c'est-à-dire : frères, famille ». Ainsi, l'on commença à parler de Jamaa que certains regardèrent comme un nouveau

762 Tempels, *Notre rencontre*, 27.

763 *Ibid*.

764 Cf. *ibid*., 84.

Ediciones Universidad San Dámaso

> mouvement dans l'Église, une espèce de confraternité. Ce n'est pas vrai. *Jamaa* a le même sens que « Église »[765].

Dans l'esprit *Jamaa*, tous les hommes sont invités à se rassembler autour du Christ pour ne former qu'une grande famille, la famille du Père céleste qui les appelle tous à l'entente mutuelle, à l'entraide réciproque et à l'amour fraternel. Vivant de cet esprit, les membres de la *Jamaa* sont tous frères et sœurs car, ils sont tous enfants d'un seul Père. Ils ont une autre vision de l'Église, qu'ils considèrent comme une « famille » ou la « grande Jamaa », la nouvelle *Jamaa* de Jésus[766]. Comme le souligne Mukenge, « l'Église est pour eux la Grande Famille (...) du Père qui rassemble en son sein toutes les différences en une seule famille d'enfants qui cherchent ensemble l'amour de Dieu et du prochain »[767].

6.2. LA ***JAMAA*** : UNE REDÉCOUVERTE DU CHRISTIANISME POUR LES ***BANTU***

Quand surgit la *Jamaa*, celle-ci apparaissait comme une « redécouverte » du christianisme pour ses membres en raison de plusieurs motifs. La *Jamaa* fut avant tout une expérience chrétienne qui valorisa les laïcs dans l'Église du Congo[768]. Ensuite, il n'était plus question d'un enseignement abstrait, mais d'une « recherche commune » de la réponse aux aspirations profondes des *Bantu* et de tout homme. En effet, cette recherche se fait à partir des pensées bantus, de leurs sentiments, de leurs traditions, de leurs habitudes, de leurs aspirations, de leurs problèmes de vie ; de tout ce qu'ils portent au plus intime

765 Tempels, « Le père Placide Tempels s'explique ». Cité par : Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 263.

766 Cf. Ramazani Bishwende, 21-22 ; lire également : S. Kalamba Nsapo, *Une théologie de l'Église-famille en Afrique sub-saharienne*: Ephemerides Theologicae Lovaniense LXXV/1 (1999) 163.

767 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 4.

768 Cf. J. Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa » : *Orientations pastorales* 2 (Éditions du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 22.

Ediciones Universidad San Dámaso

d'eux-mêmes[769] d'autant plus que la richesse de la culture bantu « n'est pas exprimée dans des documents écrits, mais dans des chants populaires, des proverbes, des devinettes, des fables »[770].

C'est donc, à partir de cette réalité qu'il faut se tourner ensemble vers le Christ qui seul peut accomplir les aspirations profondes de ceux qui se sont rencontrés[771]. Cette recherche en commun est tout le sens des rencontres de la *Jamaa* d'autant plus que chacun peut dire ce qu'il pense, poser les questions qui lui viennent à l'esprit, demander l'aide de ses frères, prêtres et laïcs. C'est en réalité la *révision de vie* et de la « recherche d'Évangile »[772]. Il devenait important pour Tempels d'utiliser le langage des *Bantu* pour rendre compréhensible l'annonce du message chrétien.

En considérant la *Jamaa* comme ayant le même sens que l'Église, mais exprimée d'une façon simple et compréhensible, Tempels ne pouvait fonder la doctrine de la *Jamaa* que dans la Révélation divine[773]. Celle-ci, dit-il, « éclaire un aspect tout nouveau de la vie intime de Dieu : Dieu est Amour : sa vie est Amour. *Deus caritas est*. Or Dieu a donné à l'homme cette possibilité divine d'aimer, de pouvoir aimer »[774] pour que, continue-t-il, « nous aussi nous soyons UN, comme le Père et le Fils sont UN »[775].

6.2.1. FONDEMENT SCRIPTURAIRE : « AFIN QU'ILS SOIENT UN » (JN 17, 21)

L'idée centrale de la *Jamaa* s'exprime clairement dans le sous-titre du livre de Placide Tempels, *Notre Rencontre* : « Afin qu'ils soient UN » (Jn 17).

769 Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa » 16-17.

770 Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 125.

771 Tempels, *Notre rencontre*, 87.

772 Cf. Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 22.

773 « Seule, la Révélation nous a appris qu'il y a un Dieu et dans ce Dieu unique, le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (Tempels, *Notre rencontre*, 46).

774 *Ibid*., 47.

775 *Ibid*., 83.

Ediciones Universidad San Dámaso

Être un, c'est cette vérité qu'il faut enseigner aux *Bantu*, dit Tempels[776]. La vérité qui tire ses origines dans l'unité et la communion de la Sainte Trinité dans laquelle les trois personnes divines vivent leur paternité et leur filiation[777], comme il se doit, dans l'Esprit d'union par lequel ils sont vraiment UN[778].

En effet, pour la *Jamaa,* Dieu est la Vie féconde et Amour communicatif dans une communauté de Trois. C'est la raison pour laquelle le mystère de la Trinité constitue le principe de la vie qui anime les *wayamaa* (membres de la *Jamaa*)[779]. Si par le baptême les fidèles chrétiens participent à la vie nouvelle d'enfants de Dieu qui émane du Christ, c'est donc par le même Christ qu'ils sont UN comme le Christ est UN avec le Père. En partant du Christ, le chrétien pénètre de plus en plus dans un nouveau système de relations personnelles, dès lors vitales.

C'est encore pour Tempels cette union dans l'amour, et cette union dans l'esprit que Dieu propose à son Église et ordonne à ses membres d'être un comme le Père et le Fils sont UN[780]. Ainsi donc, l'idéal du missionnaire dans la *Jamaa,* c'est d'être un avec les fidèles, c'est les rencontrer[781] afin de construire tous ensemble une communauté de vie et de charité. Cette communauté fraternelle qui doit exister entre chrétiens trouve son fondement dans le Christ qui les fait participer à la communauté de vie et de charité qui existe dans la

776 « Quelle est cette vérité que nous apportons, vis-à-vis de ceux que nous devons enseigner ? N'est-ce pas celle du Christ, notamment celle de son grand commandement : "soyez UN"» (Tempels, *Notre rencontre*, 24).

777 « (...) nous ne devons pas imaginer qu'en Dieu il y a Dieu à part, puis le Fils à part et finalement l'Esprit Saint également à part. Dieu le Père n'est pas Père tout seul et le Fils n'est pas fils tout seul. La véritable paternité de Dieu, sa paternité vivante, est celle de vouloir être Père, avec et dans le Fils. Et Dieu le Fils n'est vraiment fils vivant que par sa volonté libre d'être continuellement fils, par et dans le Père » (*Ibid.*, 83).

778 Cf. *ibid.*, 83.

779 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 17.

780 Tempels, *Notre rencontre*, 83.

781 Cf. Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 122.

Ediciones Universidad San Dámaso

Sainte Trinité. De surcroit, Dieu étant amour, cela suppose que son amour doit s'exprimer d'abord dans la vie de famille (*Jamaa*) des trois Personnes divines[782].

A l'image de la Sainte Trinité, la *Jamaa* prônait également une fécondité spirituelle et mutuelle entre les conjoints d'abord. Cela veut dire que, le *Baba* (père) est le « père » de son épouse, d'abord ; et la *Mama* (mère) d'abord la « mère » de son mari, qu'elle formera à la vie spirituelle, comme elle formera les enfants dans son sein[783]. Il s'agit en effet, d'une nouvelle vie qui se vit dans la transparence et la vérité entre le mari et la femme. C'est comme qui dirait, entre eux rien de mensonge, ni de secret. C'est pourquoi leur engendrement mutuel les rend à la fois époux et fils de sa femme, ou épouse et fille de son mari. Nothomb en éclaircit :

> Bien plus, les chrétiens doivent reproduire entre eux la fécondité par les relations mutuelles de paternité et filiation, à l'image de la Trinité, pour aboutir finalement à la relation d'époux à épouse dans laquelle on se livre mutuellement son être dans sa totalité. Ainsi, au sein de chaque foyer chrétien, le mari doit être à la fois le père de sa femme, et l' « engendrer » spirituellement, et l'enfant de sa femme, se laissant « engendrer » par elle dans l'amour, pour être finalement, dans le sens plein du terme, l'époux de sa femme (et vice versa)[784].

Ainsi donc, être un, c'est pour Tempels le grand désir même des fidèles et c'est tout ce qu'ils attendent de leurs missionnaires. Ils désirent comprendre non seulement le message qu'ils transmettent mais aussi, ils veulent se sentir en communion avec eux[785].

---

782 Cf. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 728.

783 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 26.

784 Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 728.

785 « Il reste à savoir ce que les gens eux-mêmes désirent le plus de leur missionnaire : sa transformation extérieure ou sa transformation intérieure. Si c'est surtout cette transformation intérieure qu'ils demandent, on doit se demander la raison de cette exigence. Ne serait-ce pas le désir des fidèles de pouvoir comprendre non seulement son message parlé, mais cet homme lui-même, et de pouvoir se sentir "UN", de pouvoir communier avec lui ? » (Tempels, *Notre rencontre*, 32).

Ediciones Universidad San Dámaso

Toutefois, la question qui surgit à l'esprit est celle de savoir si Tempels interprète correctement la prière de Jésus qui fonde la *Jamaa*: « que tous soient un, comme Toi Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jn 17,21-23). On voit dans *Notre rencontre* une telle identification entre l'union qui unit le Père au Fils dans le Mystère trinitaire et l'union ou la « rencontre » d'amour qui doit unifier le père et le fils spirituel. Selon notre entendement, cette rencontre consiste aussi à ce que le père et fils spirituel parviennent à dire : « Tu es en moi et je suis en toi »[786]. Dans le contexte de cette prière sacerdotale de Jésus, l'unité dont il est question va au-delà de ce que préconise Tempels. Elle est dédiée à tous ceux qui croient en Jésus-Christ et n'est pas le fruit de ce monde. Dans son Audience du 25 janvier de 2012, le Pape émérite Benoît XVI en détermine le sens profond de cette unité. Il écrit ceci :

> La requête centrale de la prière sacerdotale de Jésus dédiée à ses disciples de tous les temps est celle de la future unité de tous ceux qui croiront en Lui. Cette unité n'est pas un produit terrestre. Elle provient exclusivement de l'unité divine et nous parvient par le Père au moyen du Fils et dans l'Esprit Saint. Jésus invoque un don qui provient du Ciel, et qui a son effet – réel et perceptible – sur la terre. Il prie afin « que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi. Qu'ils soient un en nous, eux aussi, pour que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jn 17,21)[787].

6.2.2. LA ***JAMAA*** : UN MYSTÈRE DE VIE AVEC LE CHRIST ET LA VIERGE

La révélation trinitaire est un mystère de vie dans lequel les hommes sont plongés et s'y meuvent car, les personnes divines ne sont pas des êtres abstraits, ce sont des personnes vivantes avec lesquelles nous sommes en contact très intime. Elles ont été toutes à l'œuvre de l'incarnation du Fils de Dieu. Pourtant, cette

786 Cf. *ibid.*, 40 et 91.

787 Benoit XVI, Audience générale du 25 janvier 2012, in: w2.vatican.va.

Ediciones Universidad San Dámaso

Incarnation ne fut effective que par le *Fiat* d'une personne humaine et vivante, la Vierge Marie « une enfant privilégiée »[788], parce qu'elle avait « engendré son enfant selon la chair et que, cet enfant étant Dieu, on peut dire que la Vierge a engendré Dieu, qu'elle est la Mère de Dieu »[789]. Cette réalité de foi fit naître, chez Tempels, une conviction selon laquelle une vie chrétienne qui se veut profonde ne peut se réaliser en dehors de la Sainte Trinité et de la Vierge Marie. Selon lui,

> Ils (bantous) sentent le besoin intense de comprendre comment Dieu est en rapport avec la Vierge et comment la Vierge vit en rapport avec Dieu. Ils ne sauraient comprendre la Vierge, qu'à travers les relations interpersonnelles de trois personnes divines avec elle[790].

Dieu en voulant naître dans la nature humaine d'une femme et non pas d'une autre façon[791], c'était bel et bien un acte d'amour inouï envers cette femme[792] de qui Il attendait une réponse libre pour que l'Incarnation de son Fils ne fût pas comme une chose que Dieu voulut décider unilatéralement par lui-même[793]. C'est pourquoi, cette rencontre vivante de Dieu et de la Vierge est une rencontre de deux êtres dans l'amour et qui ne peut se réaliser que par la volonté, le libre consentement des deux êtres : Dieu et sa créature, la Vierge[794].

Face à l'opinion des protestants selon laquelle la Vierge Marie n'est qu'une enveloppe et que le Christ en est son contenu ou la lettre en question[795],

---

788 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 110.

789 *Ibid*., 122. Voir aussi LG 53 : « lors de l'annonciation angélique, reçut le Verbe de Dieu à la fois dans son cœur et dans son corps, et présenta au monde la vie, est reconnue et honorée comme la véritable Mère de Dieu et du Rédempteur ».

790 Orientations Pastorales, *Trois textes du R.P. Tempels adressés au clergé*, 26.

791 « Si Dieu voulait prendre notre Bu-muntu (notre être, notre humanité), il pouvait le faire de trois façons différentes. Une première façon : créer rien que par la force de sa volonté ; seconde manière : Dieu pouvait une seconde fois constituer un corps humain formé de terre, y insuffler l'esprit, et ensuite, entrer dans ce bu-muntu, prendre ce bu-muntu tout entier comme sien ; troisième manière : Dieu a voulu naître d'une femme » (Tempels, *Notre rencontre*, 105-106).

792 Cf. *ibid*., 107.

793 Cf. *ibid*., 108.

794 Cf. *ibid*., 115.

795 Cf. *ibid*., 103.

Ediciones Universidad San Dámaso

il devenait si nécessaire pour Tempels qu'en dehors de la Sainte Trinité parler aussi si profondément de la Sainte Vierge par qui Dieu a voulu prendre notre *bu-muntu* (notre être, notre humanité). Selon lui :

> Nous sommes amenés, ici en Afrique, à devoir parler à nos chrétiens non seulement de Dieu qu'ils connaissent déjà, et de son Fils incarné, mais également de la Vierge. Nous devons nous rendre conscients qu'en terre païenne cette présence de la Vierge, aussi bien que le fait de l'Incarnation, est une chose ahurissante et presque incroyable. le catholicisme se trouve donc seul en Afrique à devoir prêcher le Dieu incarné ainsi que la Vierge, présente déjà depuis le début du monde, dans la promesse faite par Dieu à Adam et Ève[796].

Tempels est persuadé qu'en parlant de la Vierge, cela ne constituerait pas un handicap dans la prédication de la Parole de Dieu d'autant plus que la Vierge Marie fut la première créature qui a été introduite d'une façon plus pleine dans la vie de Dieu. Par son Fils, elle reçoit toutes les potentialités et virtualités de communion vitale très profonde avec Dieu[797]. Tempels précise en plus :

> Cette présence de la Vierge n'est pas du tout un handicap dans la prédication de la religion catholique en terre païenne, en terre africaine, bien au contraire. Nous savons le rôle important joué par la femme dans la vie des Bantous. C'est la femme qui, parmi eux est gardienne des coutumes, des traditions, de la culture. La femme féconde, surtout, est très respectée. La présence de la Vierge, le mystère de Dieu et de la Vierge peut devenir, si nous voulons en expliquer toute la profondeur, un pôle d'attraction, un sujet d'émerveillement, une lumière éblouissante pour les Bantous de l'Afrique noire[798].

---

796 *Ibid*.

797 Cf. G. Mukenge, « Une spiritualité Africaine du Mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique Centrale : la Jamaa » : *RCA* 25(1970) 163-164.

798 Tempels, *Notre rencontre*, 104.

Ediciones Universidad San Dámaso

Voilà pourquoi, le Christ et la Vierge Marie sont des personnes attachantes pour les chrétiens bantu dans la mesure où, d'une part, le Christ étant Homme-Dieu donne l'accès au Père et, d'autre part, la Vierge étant la Comblée de grâce se donnant comme servante du plan du salut, servant en dépendance du Christ et toujours en union avec Lui[799]. Par le fait même, comme le dira plus tard le Pape Jean-Paul II : « Marie est une voie sûre pour rencontrer le Christ » (EIA 11).

Conscient du rôle de la Vierge Marie dans la vie des *Bantu* que Tempels veut prévaloir en Afrique, Somers ne manque pas de relever qu'un des messages que Tempels a légué à l'Église est celui de la protection mariale. Selon cet auteur:

> il (Tempels) nous a transmis un grand message : celui de notre vie trinitaire, au nom du Père et du Fils et de l'Esprit d'unité, en compagnie de la Vierge Marie. Soyons, dit-il, vrais enfants de Dieu du Père céleste par une paternité et une maternité généreuse ; soyons disciples du Christ, par une humilité filiale envers Dieu et envers les hommes et construisons l'unité avec les hommes au service de l'Esprit d'Amour, sous la garde de la Mère de l'unité, de la « *Jamaa* », de l'Église[800].

6.3. LA ***JAMAA*** : UNE SPIRITUALITÉ CONJUGALE ET FAMILIALE

Soucieux d'aider les foyers chrétiens à vivre leur union matrimoniale grâce à une spiritualité d'unité et de rencontre, la *Jamaa* réunissait avant tout les couples chrétiens[801]. Cette spiritualité *Jamaa* avait pour objectif permettre à ces conjoints à vivre leur vocation spécifique dans une complémentarité mutuelle

799 Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les bantu de l'afrique centrale : la jamaa », 164-165.

800 Somers, « Causerie sur la Jamaa », 581.

801 Cf. Ramazani Bishwende, 21.

Ediciones Universidad San Dámaso

où l'homme et la femme se complètent pour une fécondité, non seulement physique, mais aussi spirituelle à l'intérieur de leur foyer et au dehors[802]. Cela est autant vrai quand on considère que dans l'Afrique traditionnelle et, d'une façon particulière, dans la société luba du Katanga à laquelle nous appartenons, le mariage ne peut être mieux compris qu'en tenant compte aussi de la parenté qu'il engendre entre les familles des conjoints[803]. C'est ainsi que, pour les chrétiens bantu, le mariage permet d'abord aux conjoints de s'engendrer mutuellement dans une vie intense[804]:

> Dans la dialectique bantu on veut que le mariage soit compris avant tout comme un sacrement de fécondité : les conjoints doivent s'engendrer dans la patience, avec un cœur de père envers l'épouse et avec un cœur de mère envers l'époux. Car le propre de la paternité et de la maternité, c'est de donner la vie et de la promouvoir, c'est-à-dire, en l'occurrence de porter les fautes de l'enfant, de travailler patiemment à la conversion de l'autre. En cela l'on n'a pas de modèle que le comportement du Père céleste dont on doit être la projection humaine sur terre[805].

Rappelons que ce « comportement du Père céleste » n'est autre que l'amour : « Dieu est Amour » (1 Jn 4,16). C'est donc, « dans l'amour et par

802 Cf. Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 15.

803 Pour l'approfondissement de ce thème, nous renvoyons à la Thèse de Doctorat soutenue et publiée par Delphin Kibamba Mbayo aux Editions de l'Université San Dámaso de Madrid ayant pour titre: *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba. Approche d'un rite inculturé et d'une théologie de parenté*.

804 « Dans un foyer, le père doit engendrer son épouse par une rencontre profonde dans l'amour. La femme à son tour donne la vie à son époux, en fait un homme accompli. Ce don total mutuel, antérieurement à la fécondité physique, doit révéler le couple à lui-même et l'épanouir » (J. Pirotte, « Une expérience chrétienne au Congo : la Jamaa. "A propos d'un quinzième anniversaire" » : *Neue Zeitschrift für Missionswissenschsft*, 24ème année, fasc. 4 (1968) 284. Cité par : Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale : la Jamaa », 155).

805 *Ibid*., 156.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'amour, en devenant nous-même amour, que nous réalisons en nous l'image fidèle de Dieu »[806], c'est pourquoi, les époux saisis par cet amour de Dieu manifesté dans le Christ peuvent désormais déterminer un mode d'être nouveau dans l'Église, puisqu'ils sont unis dans le mystère de l'amour et de l'union du Christ avec son Église, engendrés par l'intention et le geste[807].

Ce mode *d'être nouveau* pour la *Jamaa* se nourrit de la Parole de Dieu et, à la lumière d'elle, les membres se réunissent pour partager leurs expériences conjugales afin que les époux vivent leurs engagements du mariage et témoignent ainsi de l'amour conjugal au sein de leur foyer et dans leur quartier[808]. Ce genre de témoignage avait comme référence l'amour divin, « puisque l'amour humain est à l'image de l'amour divin au sein de la Trinité »[809]. De ce fait,

> Leur amour mutuel et leur « bumuntu » sont saisis par le Christ, leur amour est transfiguré et configuré à celui du Christ pour son Église, car le Christ incorpore l'amour du couple et désormais les époux vivent existentiellement l'amour fécond et indissoluble du Christ avec son Église ; ils sont consacrés à cet amour pour en faire une expérience vivante et toujours de plus en plus profonde[810].

En effet, ces couples *Jamaa* mettent l'idéal chrétien nettement au-dessus de l'idéal proprement humain. Ils veulent vivre un christianisme authentique et intégral au sein de la famille. Leur vie de famille est souvent exemplaire. Le plus souvent, le mari et la femme y pratiquent les vertus familiales de charité conjugale et d'entente cordiale à degré encore inconnu chez la masse des

806 Tempels, *Notre rencontre*, 47.

807 Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale : la Jamaa », 156.

808 Cf. Ramazani Bishwende, 21.

809 Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 16.

810 Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale : la Jamaa », 156.

Ediciones Universidad San Dámaso

chrétiens[811]. Meert en témoigne quand il affirme que c'est « dans la vie familiale que la Jamaa a manifesté jusqu'à présent de la manière la plus tangible, semble-t-il, sa puissance de christianisation profonde »[812].

Pour ces chrétiens qui se rendaient compte d'être tous les enfants de la Famille de Dieu et voulant vivre en conséquence comme frères les uns les autres, le mot fraternité n'était plus quelque chose d'abstrait. Il leur permettait, par contre, d'établir des relations interpersonnelles comme des « membres vivants d'un même corps, relations interpersonnelles d'union organique, comme branches, troncs et racines d'un même arbre »[813].

C'est dans cette optique que l'on voit les membres de la *Jamaa* s'efforcer d'approfondir leur être chrétien, leur consécration baptismale, leur union matrimoniale, et leur vie d'union avec tous leurs frères, comme enfants d'une même famille qui doivent travailler ensemble au bien de toute la Famille[814]. C'est le sens de leur engagement pour une vie de témoignage que l'on peut se permettre d'affirmer que : « la *Jamaa* engage, soutient et entraine vers un christianisme vécu simplement, spontanément, courageusement, dans toute l'existence réelle et quotidienne »[815].

Signalons en passant que cet enthousiasme prophétique de la *Jamaa* tourne au ralenti actuellement. La plupart de *wajamaa* (membres de la *Jamaa*) sont de personnes très agées. En plus de cela, c'est à peine qu'il y a incorporation des nouveaux membres. Il ne serait pas donc surprenant de voir un jour la *Jamaa* disparaître dans certaines paroisses.

Ediciones Universidad San Dámaso

811 Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 730.

812 Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 16.

813 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 36.

814 *Ibid*., 3.

815 Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 17.

6.4. RÔLE DU PRÊTRE : LUMIÈRE À L'INTÉRIEUR DE LA *JAMAA*

Afin de déterminer le rôle du prêtre dans la *Jamaa*, le père Tempels se permet d'établir une certaine équation entre l'Église, le prêtre et la *Jamaa*. Selon lui, « La Jamaa ne naît qu'au moment de cette prise de contact (entre prêtres et fidèles). Jamaa sans prêtre n'est pas Église ; comme d'ailleurs, (...) le prêtre sans union avec ses gens n'est pas Église non plus »[816]. Cette affirmation est de grande importance parce qu'elle situe la *Jamaa* à l'intérieur de la communion ecclésiale. Bien que le prêtre doit être *Jamaa*, mais il est d'abord appelé à garantir l'ecclésialité du mouvement. C'est en effet ce que soulignera aussi le Vicaire de sa Sainteté pour le diocèse de Rome, le Cardinal Camille Ruini :

> Chaque prêtre, qu'il soit diocésain ou religieux, est appelé à la communion et à la collaboration avec l'évêque, dans l'unité du presbyterium et dans la sollicitude pour l'Église particulière à laquelle il appartient ou dans laquelle, s'il est religieux, il est de toute façon inséré, ainsi que dans l'ouverture et la disponibilité au service de l'Église universelle[817].

A différence d'autres mouvements d'actions catholiques, le père Tempels affirmait que la *Jamaa* n'était pas un mouvement que l'on peut étudier à l'avance son commencement, ses méthodes, son évolution ou sa fin, mais, disait-il, c'est une chose qui doit commencer, qui doit « naître » et qui doit croître, évoluer, s'accomplir tout naturellement, tout spontanément avec toujours le regard sur l'absolu, sur l'infini, sur l'éternel, sur le Christ[818].

Ne s'agissant pas d'un mouvement comme tant d'autres, la *Jamaa* naît dans une paroisse, pour utiliser les termes de Tempels, par la rencontre, le rapprochement, la communion entre prêtre et ses ouailles. Cela veut dire que

816 Orientations Pastorales, *Trois textes du R. P. Tempels adressés au clergé*, 32.

817 C. Ruini (Card.), *Spiritualité de communion du prêtre*, in : www.vatican.va nº 3.

818 Cf. Orientations Pastorales, *Trois textes du R. P. Tempels adressés au clergé*, 30.

Ediciones Universidad San Dámaso

chaque prêtre peut rencontrer toutes les personnes de sa paroisse. Il peut s'intéresser à leurs pensées, à leurs aspirations. Bref, à toute leur vie[819]. Il est bien clair que pour Tempels, « la Jamaa est l'affaire de chaque prêtre avec "ses gens", une expérience à tenter par chacun sans qu'il se sente lié par un programme, une méthode ou un règlement quelconque »[820] d'autant plus qu'il s'agit d'une expérience de communion[821], d'une vie chrétienne vécue « dans sa réalité essentielle, globale et simple ; profondément et authentiquement incarnée dans la vie "en famille" d'adultes africains, entre eux et avec leurs prêtres »[822].

En effet, Tempels parle du prêtre comme de « l'incarnation vivante du Christ »[823]. Ce qualificatif attribue au prêtre les mêmes fonctions que le Christ (prophète, roi et prêtre). En tant que tel, le prêtre s'efforcera de réunir tous ses paroissiens dans la communion vitale afin qu'ils soient un comme le Christ dans le Père[824]. La présence du prêtre dans la *Jamaa* s'avère être une garantie d'orthodoxie. Sans son aide, les membres sont exposés aux erreurs et aux ambigüités. C'est pourquoi, comme pasteur, le prêtre doit prendre soin de guider son troupeau, le nourrir avec la Parole de Dieu, le protéger contre toute tentative de déviation et corriger, quand c'est nécessaire les erreurs qui surgissent. Parce

819 Cf. *ibid*.

820 Tempels, *Notre rencontre*, 29.

821 « L'Église vivra certainement de vie la plus intense partout où prêtre et fidèles peuvent se dire en toute vérité "moi je suis en vous, et vous en moi", là où fleurit cette communion de vie voulue par le Christ. Et ce fut sans doute l'intention première avec laquelle le Christ a instauré le sacerdoce, en disant : Faites comme moi j'ai fait. Allez partout dans le monde répandre la bonne nouvelle, dont l'essence même est ce "soyez UN", ce qui vaut à aller partout dans le monde "rencontrer" les gens au nom du Christ, former partout ces communautés, ces fraternités de prêtres avec les gens » (Orientations Pastorales, *Trois textes du R.P. Tempels adressés au clergé,* 27).

822 Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 20.

823 Tempels, *Notre rencontre*, 23.

824 « Le rôle du prêtre ne peut être autre que celui du Christ lui-même (...) or l'enseignement du Christ, les commandements du Christ, son œuvre de salut et de rédemption (...) tout son être était tendu vers ce but suprême : que Je sois en vous et que vous soyez en Moi, que nous soyons UN Et que vous soyez UN entre vous (...) le rôle du prêtre ne devrait-il pas culminer dans cette même attitude, dans la direction indiquée par le Christ lui-même. Est-ce que tout le sacerdoce ne devrait pas tendre à cette même fin : que vous soyez en Moi, et Moi en vous pour que nous soyons UN, c'est à dire JAMAA ? » (Meert, « Quelques considérations sur la Jamaa », 21).

Ediciones Universidad San Dámaso

que « nul ne sera parfait dans la Jamaa, mais au moins on sera ensemble et dans l'union on saura se corriger l'un l'autre »[825]. C'est pour cette raison que « dans l'union, le prêtre pourra être la lumière, à l'intérieur de la Jamaa »[826]. Et, se référant à la communauté apostolique, Tempels stipule :

> Le rôle du prêtre, c'est d'être le représentant du Christ ; ainsi le prêtre doit y jouer un peu le rôle du Christ : « quand le Christ a commencé sa Jamaa, sa communauté, ou son église de pierres vivantes, il y avait chaque jour des jugements erronés, de fausses attitudes, des incompréhensions, des fautes chez ses disciples. Continuellement, sans rompre le contact, sans cesser d'être Jamaa avec eux, le Christ redressait, corrigeait, enseignait, éclairait (...) et cette première Jamaa a continué à être un groupe uni, malgré toutes ces difficultés, ces fautes, ces erreurs ; jusqu'à la mort du Christ »[827] .

En outre, dans sa relation vitale avec les *wajamaa*, le prêtre doit exercer vis-à-vis des chrétiens à la fois, d'une part : une « paternité » spirituelle, les engendrant à la vie divine, et d'autre part : une « filiation » spirituelle en se laissant « engendrer » par ses chrétiens dans une « rencontre » totale, allant jusqu'au plus intime de son être[828]. En plus, le prêtre est au milieu de tous ces membres de la *Jamaa* comme un frère parmi leurs frères et membre de l'unique Corps du Christ. A ce propos, Tempels affirmait que « notre être se trouve épanoui et renforcé par trois sortes de liens vitaux : la paternité ou maternité, le lien de l'enfant avec son père, l'union entre deux égaux »[829]. Disons un mot sur chacun de ces attributs.

Ediciones Universidad San Dámaso

825 Orientations Pastorales, *Trois textes du R.P. Tempels adressés au clergé*, 32.

826 *Ibid*.

827 *Ibid*., 31. Lire aussi, l'extrait d'une lettre de Tempels cité par : Smet : « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels », 262-263.

828 Cf. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 729.

829 Le témoignage sacerdotal du R. P. Tempels sur la Jamaa, in : *Orientations Pastorales* 2 (Editions du Centre d'Etudes Pastorales, Léopoldville 1960) 7.

Le prêtre est avant tout un *père* spirituel. Il enfante par son évangélisation et par les douleurs de sa sollicitude pastorale[830]. Il guidera la *Jamaa* dans un service total et à chacun de ses membres. C'est pourquoi, les chrétiens attendent de leur prêtre une attitude réellement paternelle, c'est-à-dire,

> qu'il les aime de toute la largeur de son amour, (...) qu'il soit prêt à les accueillir, comme leur père, avec leurs craintes, leurs hésitations, leurs blessures, leurs joies, leurs recherches, leurs espoirs, leurs souffrances et leurs péchés (...). Qu'il accepte de vivre en communion avec eux dans ses prières et ses travaux, dans son esprit et dans son cœur. Qu'il se montre compatissant et miséricordieux, et qu'il ne coupe pas les liens avec eux[831].

Le prêtre est considéré en plus comme un *fils* spirituel parce qu'il est fils porté par la *Jamaa*. Il écoute ses conseils, ses exhortations ; il apprend d'eux certaines réalités liées à leur sagesse, leur coutume ou croyance[832]. Autrement dit,

---

830 « Ce n'est pas le fait d'avoir engendré un enfant selon le corps qui nous rend véritablement père, la vraie paternité nous ne l'atteignons pas au moment où l'enfant naît. C'est plutôt après la naissance de l'enfant, que pour le père et la mère commencent la vraie paternité ou la vraie maternité (...) on peut donner l'exemple d'un homme, qui vient p.ex. (par exemple) chez le Père en disant : "je voudrais vous choisir comme mon père, je ne veux plus jamais rien faire par moi-même, je vous dirai tout ce que je pense, tout ce qui vit en moi, je veux vivre dépendamment de vous, dirigez-moi en tout". Lorsque le Père accepte la paternité qu'on vient lui offrir – acceptation qui suppose un engagement total de son être – ce fils pourra revenir un jour et dire : "Vous êtes mon père, plus que le père qui m'a engendré selon le corps". Et, (...) c'est pour ce prêtre une véritable naissance, une accension à une vie nouvelle, celle de la paternité vécue, de la fécondité de l'âme, profondément humaine » (*Ibid.*, 8-9).

831 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 91.

832 « Le prêtre lui-même d'ailleurs, du moment qu'il consent à se mettre à l'école de ses gens, et s'assied sur le banc pour apprendre d'eux comment ils conçoivent la vie, quelles sont leurs pensées et leurs aspirations ; ne manquera pas, s'il se fait une âme réceptive, de se sentir enrichi par ces êtres, par ces vies qui se communiquent et se confient à lui. Il s'apercevra tôt ou tard, que ces hommes lui communiquent des étincelles de vérité, de lumière ou de vie divine en potentialité. Et le jour viendra où il pourra et devra dire en toute sincérité : Vous enrichissez, vous renforcez ma vie ; de votre côté vous m'êtes vraiment des pères et des mères. Filiation également

Ediciones Universidad San Dámaso

> La communauté des chrétiens alors exerce sa maternité sur le prêtre en l'acceptant, comme Marie et Joseph l'ont fait du Christ au milieu de tout le peuple juif. Les époux introduisent le prêtre dans les aspirations religieuses profondes et dans les valeurs authentiques du peuple au milieu duquel il vit et pour lequel il est prêtre[833].

Le prêtre est enfin un *frère* parmi tant d'autres de cette *Jamaa,* parce que lui aussi est disciple du Christ comme tous les autres baptisés appelé à l'union vitale[834]. Le *Décret* sur le ministère et la vie des prêtres de Paul VI, *Presbyterorum Ordins*, réaffirme cette conviction en rappelant que les prêtres sont au milieu de tous les baptisés, des frères parmi leurs frères et membres de l'unique Corps du Christ dont l'édification a été confiée à tous (cf. PO 9). C'est pour cette raison que le prêtre s'efforcera de mener une vie en union d'esprit et de cœur avec les autres frères entant que frère et membre d'un même corps et d'une même famille. Cette condition de frère le conduit à un dépouillement total de soi à l'instar du Christ qui avait vécu pleinement la condition humaine tout en adhérant jusqu'au bout au dessein du Père (cf. RM 88). En effet, « dans la pauvreté qui le rend libre pour l'Evangile, dans le détachement des personnes et des biens de son milieu pour se faire le frère de ceux à qui il est envoyé et leur apporter le Christ Sauveur » (Ibid.).

Pour conclure, le prêtre est pour les Bantu un être sacré qui vit dans l'intimité divine qui lui permet d'agir au nom et dans la personne du Christ. Au dire de Tempels,

> l'homme bantou (...) désire trouver (...) dans le prêtre, l'homme sacré qui puisse le bénir, l'oindre, le purifier, le sanctifier, l'illuminer, le vivi-

de la part du prêtre, et un lien de plus établissant et renforçant cette union vitale interpersonnelle, qui signifie tant pour l'âme bantoue » (Le témoignage sacerdotal du R. P. Tempels sur la Jamaa, 9).

833 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 89.

834 « A tel prêtre, qui insistait auprès de ses fidèles pour qu'ils soient plus unis au sacrifice de la messe, avec "ce qui se passe sur l'autel", ces fidèles répondaient spontanément : "comment pourrions-nous être unis à la Messe, si nous ne sommes pas unis à celui qui dit la messe"? » (Orientations Pastorales, *Le témoignage sacerdotal du R. P. Tempels sur la Jamaa*, 9-10).

Ediciones Universidad San Dámaso

fier, qui puisse lui donner le pardon divin et la communion avec Dieu, avec le Christ personnel et vivant, corps et Sang[835].

6.5. REGARD CRITIQUE SUR LA *JAMAA*

Comme nous l'avons souligné précédemment, la *Jamaa* avait su d'abord développer une spiritualité de rencontre fondée dans le commandement même du Christ, celui d'aimer Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même (cf. Mt 22, 37-39). Ensuite, la rencontre entre prêtre et fidèles devenait l'expression de la communion ecclésiale. Cependant, « nul ne sera parfait dans la Jamaa »[836], dans cet effort de rencontre et d'incarnation du message évangélique.

6.5.1. BIEN-FONDÉS

L'avènement de la *Jamaa* dans le monde bantu surgit d'une façon providentielle pour les nouveaux convertis à la foi chrétienne. A travers sa spiritualité qui est celle de la rencontre, la *Jamaa* permit aux adeptes de comprendre et de vivre le christianisme comme un élément fondamental de leur union vitale, pratiquant la charité, l'entraide mutuelle, la générosité, l'entente cordiale, la fraternité chrétienne, etc. C'est une des raisons pour féliciter le père Tempels pour avoir insisté sur la nécessité des relations interpersonnelles entre prêtre (missionnaire) et ses fidèles, une condition préalable à tout apostolat fructueux. Notre auteur fournit l'effort de mettre à l'avant pied la rencontre entre l'évangélisateur et l'évangélisé mais toujours avec le regard sur le Christ[837]. C'est pour nous un acte louable et valable jusqu'à nos jours.

835 Tempels, *Notre rencontre*, 44.

836 Orientations Pastorales, *Trois textes du r.p. tempels adressés au clergé*, 32.

837 Cf. *ibid.*, 30.

Ediciones Universidad San Dámaso

En plus, Tempels a eu le mérite d'avoir développé dans son apostolat l'écoute attentive, sympathique et réceptive, grâce à laquelle il a pu saisir et assimiler le mode de penser des *Bantu* avec qui il partageait la vie. Il pouvait ainsi les décrire en connaissance de cause et, à coup sûr, de l'intérieur, en témoin autorisé[838].

Certes, la *Jamaa* avait provoqué une vitalité chrétienne étonnante. Le message chrétien trouvait, non seulement un écho retentissant dans les profondeurs de l'âme bantu, mais aussi le foyer chrétien venait de trouver son idéal le plus élevé dans la Sainte Trinité et l'amour égalitaire se voyait enrichi de la fécondité spirituelle[839]. Cette vitalité suscitée par la *Jamaa* conduisit Theuws de considérer la *Jamaa* comme un puissant levain dans la masse pesante qu'est l'Église africaine si on s'ouvrait aux dons de l'Esprit qui souffle où il veut et quand il veut[840].

En effet, la *Jamaa* offre au monde un esprit communautaire tout en insistant sur la vie de communion avec les autres en Dieu. Cet esprit communautaire n'est pas quelque chose de nouveau que le père Tempels apporte aux *Bantu* qu'il vient de rencontrer. Il avait découvert que le *Muntu* ne possède sa vie

838 Cf. Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 132.

839 « Les chrétiens longtemps amorphes ont fait preuve d'une ferveur nouvelle, ceux qui avaient abandonné reviennent, les conjoints longtemps séparés se retrouvent, les mouvements catholiques qui végétaient reprennent vie, des églises se remplissent, les baptêmes d'adultes augmentent, de nombreux mariages se régularisent, toute la vie sacramentelle s'intensifie, la foi s'approfondit et devient adulte, des païens s'ébranlent pour une conversion solide, des membres des sectes réintègrent l'Église, tout cela sous l'action dynamique et spontanée des chrétiens. Et pour ce qui est du mariage chrétien, le foyer a trouvé son idéal le plus élevé dans la Trinité ; le mariage sa conception la plus profonde dans le mystère de l'unité et de l'amour fécond du Christ pour l'humanité ; toute la vie conjugale sa dimension communautaire, l'amour égalitaire des époux se voit enrichi de la fécondité spirituelle, salut des vécue physiquement stériles ; la famille devient un milieu vital épanouissant, nourri de transparence mutuelle, d'obéissance mutuelle, de mise en commun des expériences spirituelles comme de tout, de fécondité spirituelle vécue en générosité rayonnante ou apostolat » (Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale : la Jamaa », 168).

840 Cf. Theuws, « Le mouvement "Jamaa" » : *Orientations Pastorales* 1 (Edition du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 45.

Ediciones Universidad San Dámaso

qu'en commun. C'est seulement en communauté qu'il croit avoir la puissance, et avec elle, la vie car, disait-il :

> Pour les Bantous, l'homme n'apparaît jamais comme individu isolé, comme une substance indépendante. Tout homme, tout individu constitue comme un chaînon dans la chaîne des forces vitales, un chaînon vivant, actif et passif, rattaché par le haut à l'enchaînement de sa lignée ascendante et soutenant sous lui la lignée de sa descendance. On pourrait dire que chez les Bantous l'individu est nécessairement un individu clanique. Cela ne vise pas simplement une relation de dépendance juridique, ni celle de la parenté, ceci doit être entendu dans le sens d'une réelle interdépendance ontologique[841].

Tempels en situant la vie communautaire chez les *Bantu* comme une interdépendance ontologique, cela nous parait être un atout sur lequel notre Église locale devrait se baser pour renouveler son action catéchétique en faveur d'une catéchèse communautaire dans nos CEV où chacun est appelé à y participer activement. Il s'agit là d'appliquer le principe du donner et du recevoir. Rappelons que c'est dans les CEV que les membres font « l'expérience d'être partie prenante d'une Église famille de Dieu réunie par la foi, au-delà de toutes les différences »[842]. Se distinguant par son esprit communautaire[843] et par les relations interpersonnelles cordiales et spontanées[844], les CEV devraient permettre à leurs membres de renaître à la grâce divine et faire croître en eux la conscience ecclésiale de communion et de coresponsabilité.

En plus, on retrouve dans la *Jamaa* la nécessité de traduire le message chrétien dans un langage adapté en vue d'une communication de la foi de façon authentique ; la responsabilité du laïc et le rôle indispensable de la femme

Ediciones Universidad San Dámaso

841 Tempels, *La Philosophie bantoue*, 73-74.

842 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 138.

843 Cf. *ibid.*, 276.

844 Cf. *ibid.*, 138.

dans le monde et dans l'Église, comme le Corps du Christ[845]. C'est dans cette perspective que le professeur Kä Mana n'hésite pas de reconnaître l'apport de la *Jamaa* en ces temps où l'Église est à la quête de la nouvelle évangélisation. Pour cet auteur, il n'y a aucun doute que la *Jamaa* constitue une des clés pour l'évangélisation en profondeur parce qu'elle responsabilise les laïcs et fait régénérer l'esprit de famille comme base d'une pastorale de la fraternité[846].

En effet, toute transmission de la foi authentique suppose un *langage approprié* susceptible de faciliter la compréhension du message tout en tenant compte du contexte socioculturel du destinataire. C'est quand on connait la culture d'un peuple que l'on réussit à mieux communiquer avec lui et à lui présenter le message chrétien d'une manière intelligible et signifiante d'autant plus que « l'inculturation de la foi est sous certains aspects une question de langage » (DGC 208). C'est pourquoi, d'après l'opinion de l'abbé Jacques-Marie Nzir, « si l'on veut amorcer une valable évangélisation, il faut être attentif à la manière selon laquelle le contenu de la foi et le message évangélique sont présentés et au type de langage qui les exprime »[847] d'autant plus que le langage demeure une médiation nécessaire et indispensable pour faire pénétrer le message évangélique dans l'âme de tout disciple du Christ. En effet, le langage dont il est question, ce n'est pas une espèce de vêtement dont on revêtirait un contenu prédéterminé pour en faciliter la compréhension, car le rôle du langage est plus profond puisqu'il conditionne la compréhension du message chrétien. D'où l'importance de se mettre à l'écoute de la culture dans le but d'exprimer la foi d'une manière qui soit culturellement pénétrante et perspicace[848].

Concernant la *responsabilisation des laïcs*, il faut tout de suite reconnaître que la redécouverte de la théologie du peuple de Dieu par Vatican II fut un aspect fondamental pour changer la perception du rôle des laïcs dans l'Eglise. Commentant sur la dynamique pastorale de l'Église de Kinshasa,

845 Cf. Somers, « Causerie sur la Jamaa », 579.

846 Cf. Kä Mana, *La Nouvelle évangélisation en Afrique*, 132.

847 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 62.

848 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 131.

Ediciones Universidad San Dámaso

Marco Moerscher écrit ceci : « Les laïcs ne (...) sont plus les non-experts de l'évangélisation, ni les objets de l'activité pastorale, mais les agents actifs de l'évangélisation même, les sujets de cette Église tout entière missionnaire »[849]. Par le baptême et la confirmation, les laïcs sont rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ. Par le fait même, ils assument dans l'Église, et même dans le monde, leur part dans la mission du peuple de Dieu tout entier (cf. LG 31). Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes,* milite pour la promotion de l'apostolat des laïcs en ces termes :

> L'Église n'est pas fondée vraiment, elle ne vit pas pleinement, elle n'est pas le signe parfait du Christ parmi les hommes si un laïcat authentique n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie. L'Évangile ne peut s'enfoncer profondément dans les esprits, dans la vie, dans le travail d'un peuple sans la présence active des laïcs. Par conséquent, il faut dans la fondation d'une Église apporter déjà une très grande attention à constituer un laïcat chrétien qui atteigne sa maturité (AG 21).

Un des mérites reconnus au Concile Vatican II c'est d'avoir aussi largement contribué à la prise de conscience progressive de la vocation et de la mission des laïcs en vertu de leur appartenance effective au peuple de Dieu en vertu du sacrement de baptême et qui fait d'eux des membres égaux avec tous les chrétiens[850]. Par le baptême, ils participent à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ (cf. LG 31).

En effet, se référant à l'image évangélique de la vigne et des sarments dans son Exhortation apostolique sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, le Pape Jean-Paul II évoquait un des aspects fondamentaux de la vie et de la mission des fidèles laïcs qui consiste à « l'appel à grandir, et à murir sans cesse, à porter toujours plus de fruit » (ChL 57). Vu que

849 Moerschbacher, « La dynamique pastorale de l'Église de Kinshasa », 382.

850 Cf. J. Mª. Ochoa Martinez de Soria, «Laicos-seglares », in: *NDC* vol. II (San Pablo, Madrid 1999) 1344-1345.

Ediciones Universidad San Dámaso

la vitalité des sarments dépend de leur insertion dans la vigne, qui est Jésus-Christ[851], l'homme qui est interpelé dans sa liberté par l'appel de Dieu à croître, à murir et à porter du fruit ne pourra assumer cette responsabilité qu'à travers une formation intégrale et permanente (cf. ChL 57).

A la liste des bien-fondés de la *Jamaa*, il faut également mentionner la façon propre d'initier ses membres à la nouvelle vie d'enfants de Dieu. Cette initiation n'est pas une affaire privée et arbitraire que chacun pourrait faire comme il entend et comme il veut, isolément et indépendamment des autres. Elle est menée par toute la communauté spirituelle. C'est cette

> communauté spirituelle Jamaa qui reçoit le sujet, l'accepte et le conduit dans la spiritualité propre, qui est une spiritualité de la rencontre c'est-à-dire de communication et d'union avec les personnes de la Sainte Trinité, avec le christ et la Vierge Marie[852].

S'agissant d'une rencontre entre personnes vivantes, dans un milieu de vie naturel et familial, la *Jamaa* se veut être surtout cette rencontre personnelle et transformatrice avec le Christ et la Vierge Marie[853] car, « on ne change les hommes que par contact avec notre Seigneur Jésus-Christ, par identification à sa personne »[854] : « ce n'est plus moi qui vis, mais c'est Christ qui vit en moi » (Gal 2,20).

Pour réaliser cet objectif, la catéchèse *Jamaa* qui se fait par étapes, se veut être dialogale, biblique et typiquement africaine.

Ediciones Universidad San Dámaso

851 « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là donne beaucoup de fruit, car, en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire. Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il sèche ; puis on ramasse les sarments, on les jette au feu, et ils brûlent. » (Jn 15, 5-6).

852 Mukenge, *Le Christ parmi les africains*, 104.

853 Cf. Somers, « Causerie sur la Jamaa », 576.

854 *Ibid*.

6.5.2. FAIBLESSES DE LA ***JAMAA***

Comme toute institution humaine, la *Jamaa,* malgré ses bienfaits, s'est manifestée également comme un mouvement débile affichant plusieurs lacunes[855]. C'est entre autres, l'isolement, l'auto-exaltation, l'esprit sectaire, le fanatisme, etc. De toutes les faiblesses que la *Jamaa* ait connues, la plus grave était liée à sa manière de fonctionner : c'était une institution qui n'avait pas de programme, d'organisme directeur ni des dirigeants locaux. Dans une interview accordée au père Tempels par la radiotélévision belge d'émissions flamandes (B.R.T), quand on lui posa la question de savoir si la *Jamaa* n'était pas un mouvement[856] comme la Légion de Marie ou autre, sa réponse fut négative et, il affirmait qu'elle n'avait pas de chef, ni de programme :

> Absolument pas. La Jamaa n'est pas un mouvement elle n'a pas de chefs, ni de programme, ni de cadres, ni des réunions officielles : ce n'est que des hommes qui se réunissent, qui prient ensemble, qui vivent ensemble et qui ont le courage de traduire dans leur vie, la foi qu'ils ont de nouveau découverte[857].

855 « Je comprends bien les pensées et les désirs de tous ces confrères-prêtres, qui commencent à croire à la Jamaa ; voudraient débuter ; mais ne savent pas comment. Ils s'imaginent toujours qu'il s'agit d'un "mouvement", d'une certaine doctrine ou d'une adaptation quelconque ; et tout naturellement, ils voudraient inviter le Père Tempels, afin de demander toutes les explications, avec un plan d'action, un résumé de la doctrine, l'arrangement des réunions, l'organisation interne, etc... Ils se demandent ce que la Jamaa pourrait être. Ils voudraient savoir le commencement, l'évolution et la fin. Ils voudraient le commencement, l'évolution et la fin. Ils voudraient être sûr de ce qu'ils vont entreprendre. Ils voudraient voir clair... J'ai essayé dans "Catéchèse Bantoue", dans "Orientations Pastorales" ; d'autres ont essayé, le père Theuws, l'abbé Mulago et enfin Jacques Meert... de donner des explications afin de renseigner les confrères. Il me semble maintenant que toutes ces explications ne donnent pas entière satisfaction à ceux qui ont lu ces articles. Il semble que l'on continue malgré tout à se sentir devant l'inconnu, sinon devant le mystère » (Orientations Pastorales, *Trois textes du R.P. Tempels adressés au clergé*, 29).

856 « On voudrait que la Jamaa soit quelque chose dans ce genre (comme un mouvement), on regrette l'absence de documents, de programme, de traité, de manuel. Or, c'est inévitable. Il n'y a pas de Jamaa ou de rencontre dont on peut définir d'avance le commencement, les méthodes, l'évolution et la fin » (Tempels, *Notre rencontre*, 28).

857 Smet, « Le père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 123.

Ediciones Universidad San Dámaso

Comme on peut le remarquer, s'il n'y a ni programme, ni méthode, ni règlement quelconque, aucune organisation, aucune directive venant d'en-haut, le mouvement semble voué à toutes les aventures.

Une autre lacune qu'affichait la *Jamaa* fut notamment le fait de se borner trop à l'expérience et la vie des *Bantu* ou mieux encore à leur philosophie, au lieu d'adhérer tout simplement à la Parole divine révélée d'autant plus que « le pôle kérygmatique insiste sur la découverte de l'Évangile comme puissance de vie et de renouvèlement »[858]. Selon Dominique Nothomb, il ne peut s'agir avant tout de philosopher sur l'Évangile pour prendre du message chrétien uniquement ce qui correspond aux aspirations de l'âme africaine. Il s'agit d'abord d'écouter la Parole de Dieu car, le donné évangélique est primordial[859]. Même si la *Jamaa* fut entendue comme un « mouvement d'annonce de l'Évangile à partir de la philosophie propre du peuple africain et des nécessités vitales de la rencontre entre les personnes »[860], mais il convient aussi de donner plus d'importance à l'accueil et à l'écoute de la Bonne Nouvelle.

En effet, même si la Parole de Dieu semble être absurde au monde, elle n'en doit pas moins être acceptée par lui. C'est bien, pourtant dans les vues divines, que la doctrine évangélique soit présentée dans une langue à la portée de tout peuple, et qu'il soit montré comment toute l'économie de la Rédemption correspond aux aspirations d'un peuple. Ainsi donc, si la *Jamaa* voudrait jouer un rôle initiatique, elle devra asseoir mieux sa doctrine sur des bases théologiques et surtout bibliques[861].

La troisième faiblesse que nous relevons, se rapporte à l'interprétation erronée de la rencontre et d'unité. Les déviations de nature doctrinale et morale dont a souffert la *Jamaa* dans le passé avaient conduit certains penseurs comme l'abbé Placide Mukendi à mettre en doute l'orthodoxie de la *Jamaa* du révérend

Ediciones Universidad San Dámaso

858 Villepelet, 35.

859 Nothomb, « Nouvelle forme de catéchèse », 731.

860 Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 131.

861 Nothomb, « Nouvelle forme de catéchèse », 731.

père Tempels[862]. Cet auteur suppose que toutes les accusations portées contre la *Jamaa* trouvent leur origine dans l'œuvre même de Tempels concernant surtout l'entendement de la rencontre totale[863]. Il convient d'affirmer ici avec force que, même si certains membres avaient abusé de cette notion de la rencontre en la réduisant aux relations sexuelles, le père Tempels ne l'avait jamais mentionné ni approuvé[864]. Cependant, il faut reconnaître qu'une fausse notion de rencontre couvre le danger de tomber dans les déviations sans précédant, ou mieux encore :

> de conduire dans les aberrations du charnel au sens péjoratif qui sème la mort spirituelle et des expériences pseudo-mystiques, caricature des vraies expériences mystiques, car alors l'on met l'accent sur les éléments affectifs au dépens de la vraie rencontre qui est esprit et qui dépasse la condition de notre déchéance terrestre[865].

Comme missionnaire, aller vers la rencontre d'un peuple, c'est en quelque sorte entreprendre la marche accomplie par Jésus-Christ lui-même. Selon Londi Boka, le Christ avant de communiquer les confidences du cœur de son Père (Jn 15,15), il s'est mis, pendant 30 ans, à l'écoute du peuple hébreu qu'il avait directement la mission d'évangéliser (Mt 15,24), laissant à ses témoins et successeurs le soin de porter l'Évangile jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1,8) et jusqu'à la fin de temps (Mt 28,19 ; Jn 14,12) sous l'impulsion de l'Autre Paraclet (Jn 14,13-14 ; 15,26 ; 16,8-10. 13-16)[866]. Somers allant dans le même sens, précise que la *Jamaa* suit davantage la méthode de son Chef Jésus qui est celle de s'incarner, d'être présence d'amour aux hommes, d'être « Jamaa » avec eux,

862 Cf. P. Mukendi, « La Jamaa et son avenir » : *RCA* XXVI/2 (mars 1971) 154.

863 Cf. *ibid.*, 157.

864 Cf. E. Somers, « La Jamaa, une gnose sexuelle ? » : *RCA*/XXVI/5 (septembre 1971) 318.

865 Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale : la Jamaa », 170.

866 Cf. Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie*, 30.

Ediciones Universidad San Dámaso

jusqu'à en mourir sur une croix, sans les lâcher, dans la force d'un amour plus fort que la mort et qui sauve[867].

Toutefois, quand le père Tempels conditionne une vraie rencontre avec l'engendrement spirituel mutuel qui se produirait entre le prêtre et ses fidèles, il s'écarte totalement de la dynamique de l'Incarnation du Fils de Dieu. Pour Tempels, il y a la « rencontre » parfaite, le « *ut unum sint* » seulement quand chacun d'eux peut dire je suis en toi et toi en moi[868]. Il est nécessaire pour arriver à ce résultat que chacun se livre totalement à l'écoute, lui découvre toutes ses pensées, tous ses désirs, toute sa vie religieuse, tous ses secrets et reçoive de l'autre des confidences semblables[869]. Ainsi se produit le mutuel engendrement spirituel sans quoi il n'y a pas de vraie « rencontre ». Le père spirituel « engendre » son fils et « est engendré par lui »[870] de telle sorte que « le prêtre pourra se nommer finalement "*mwana wa muntu*", comme le Christ aimait se nommer : "Fils de l'Homme" »[871].

Cela revient à dire pour Tempels qu'un simple contact, même très cordial, ne suffit pas pour réaliser cette vraie rencontre, car cette dernière doit être entendue dans « le sens le plus spirituel et le plus profond du mot, de telle sorte que, d'une certaine manière, le prêtre se laisse engendrer par ceux auxquels il est envoyé pour être leur pasteur et leur père »[872].

Cette rencontre, entendue comme l'engendrement spirituel mutuel entre prêtre et fidèle, peut susciter des graves polémiques si on ne pénètre pas la profondeur des relations de réciprocité. Bien que la rencontre dont nous parle Tempels impliquait déjà un milieu communautaire qu'est la *Jamaa* où les membres entretiennent entre elles des relations de proximité, mais reprenant

867 Cf. Somers, « Causerie sur la Jamaa », 579-580.

868 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 40 et 91.

869 Il faut que les chrétiens puissent dire à leur prêtre : « je vous connait jusque dans votre vie intérieure, spirituelle, chrétienne » (Tempels, *Notre rencontre*, 25).

870 Cf. Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 733.

871 Tempels, *Notre rencontre*, 33.

872 Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 732.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'image de l'Église chez Paul, Philippe Bacq, dans son essai de la pastorale d'engendrement mentionne :

> Selon l'expression de Paul, les chrétiens deviennent ainsi « membres les uns des autres, chacun pour sa part », en mettant les charismes reçus de l'Esprit au service de la communauté et en accueillant les dons accordés aux autres. Ainsi s'engendrent « l'estime réciproque » et « l'affection mutuelle » (Rm 12,4-10), le but étant que « les membres aient un commun souci les uns des autres » (1 Cor 12,22-24) et que s'édifice « la maison des relations mutuelles » qu'est l'Église, le corps du Christ (Rm 14,17-19)[873].

Loin d'une simple estime réciproque ou de l'affection mutuelle, cet engendrement doit porter surtout le sens que saint Paul appliquait à son action évangélisatrice. Dans sa lettre aux Corinthiens, l'Apôtre des gentils affirmait déjà : « quand vous auriez dix mille maîtres en Christ, vous n'avez cependant pas plusieurs pères, puisque c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Évangile » (1 Cor 4,15). L'enjeu chez Paul, c'est de se laisser engendrer à la vie nouvelle grâce à la Parole de Dieu, parce que « Dieu seul peut "engendrer" quelqu'un à partager sa vie »[874].

Nous savons que le sacerdoce confère toujours au ministre une responsabilité de paternité spirituelle d'un autre ordre, c'est pour exercer celle-ci qu'il est envoyé par le Christ et par l'Église[875]. Dans son Décret sur le ministère et la vie des prêtres, le Pape Paul VI précise que ce qui suit :

> par la sainte ordination et la mission reçues des évêques, les prêtres sont promus au service du Christ Docteur, Prêtre et Roi ; ils participent

Ediciones Universidad San Dámaso

873 Ph. Bacq, « Vers une pastorale d'engendrement », in : Ph. Bacq - Ch. Theobald, *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement* (Les Éditions de l'Atelier, Paris 2004)19.

874 *Ibid*., 21.

875 Nothomb, « Une nouvelle forme de catéchèse », 732.

> à son ministère, qui, de jour en jour, construit ici-bas l'Église pour qu'elle soit Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint-Esprit (PO 1).

Pour ce fait, le prêtre est avant tout ministre de la Parole de Dieu (PO 4) ; il est ensuite ministre des sacrements et de l'Eucharistie (PO 5) et, chef du peuple de Dieu (PO 6).

En outre, si pour Tempels cette rencontre suppose un « renoncement complet de sa façon propre de penser et de sentir » de la part du missionnaire, cela nous paraît une illusion. Il est pratiquement difficile, si pas impossible qu'un être humain se défait de ce qu'il est pour adopter un mode de vie qui n'est pas le sien ou de renoncer à son identité propre (cf. RM 53)[876]. Dans une relation interpersonnelle, chacune des parties crée à partir de son initiative le champ de possibilité pour l'autre afin d'aboutir à la communion mutuelle. C'est dans cette perspective que nous situons les propos de la *Dei Verbum* :

> Le Dieu invisible (cf. Col 1,15 ; 1 Tm 1,17) s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis (cf. Ex 33,11 ; Jn 15,14-15), il s'entretient avec eux (cf. Ba 3,28) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie (DV 2).

CONCLUSION PARTIELLE

L'étape missionnaire de Placide Tempels en trois phases constitue un élément de grande importance pour saisir la révolution mentale qui permit à notre auteur d'aboutir à une pastorale de la rencontre. Son parcours missionnaire qui

876 « Au préalable se situe la conviction que le message apporté n'est pas un "corps chimiquement pur" ; il est confondu dans le messager qui le porte avec toute son individualité, sa culture et sa religiosité. C'est pourquoi il y aura toujours une tension entre le porteur-témoin et le message-porté. Ils sont indissociables, mais non identifiables. Même nos Évangiles, la Bonne Nouvelle, portent les traces des problèmes des communautés qui nous les ont transmis ; nous n'atteignons le christ historique qu'à travers le christianisme vécu dans cette chrétienté primitive » (P. DE MEESTER, « L'inculturation implique réciprocité. Rencontre de Pierre avec Corneille (Ac 10 et 11) » : *Telema* 63-64 [juillet-décembre 3-4/90] 32).

Edicions Universitat San Dàmaso

recouvre une nouvelle dimension de pasteur surtout à partir de la publication de La philosophie bantoue, nous permet de prendre en considération l'audace qu'il eut afin de soulever, avec les catégories de son temps, des problèmes fondamentaux qui naissaient de la rencontre avec le monde africain. Sa philosophie bantoue eut certainement le mérite d'être une rupture dans le contexte de l'époque et obligea l'intelligence africaine et occidentale à prendre position, à ouvrir le débat, à chercher des significations et des voies différentes.

Le point de départ de son intérêt pour l'homme bantu était sans aucun doute sa préoccupation pour l'évangélisation et la catéchèse. Cette préoccupation le conduisit à la recherche de l'idéal suprême des Bantous. Son intention maintenant était qu'il fallait comprendre correctement l'héritage culturel bantu s'il voulait proclamer l'Évangile en profondeur dans le contexte africain. Autrement dit, l'originalité de Tempels est de souligner la nécessité d'utiliser la pensée bantu comme lieu d'expression de la révélation chrétienne. Or, pour Tempels, la « force vitale » demeure la notion qui ouvre et introduit le missionnaire à la pensée philosophique des Bantu, c'est-à-dire, à sa conception du monde, de l'homme, de la vie et de l'ordre des choses[877]. Ainsi donc, il faut reconnaître ce mérite de Tempels de vouloir prendre en compte la culture africaine dans l'évangélisation. Et comme le disait encore Lufuluabo,

> le christianisme est une intensité de vie qui peut revêtir des formes différentes au sein de l'Église, et qui ne se réduit pas à une uniformité factice et superficielle. Il est donc indispensable de christianiser les valeurs culturelles et religieuses qui constituent le fond même de l'âme bantoue, si l'on veut amener les bantous à vivre intensément de la vie du Christ[878].

877 Cf. Messina, 84.

878 Fr. - M. Lufuluabo, « Pour une christianisation en profondeur de l'âme bantoue » : *RCA* XVII/3 (1962) 249.

Ediciones Universidad San Dámaso

En plus, Tempels met au centre de toute activité catéchétique l'importance du contact interpersonnel, ou mieux encore de la rencontre interpersonnelle qu'il considère comme le premier chapitre à transmettre aux élèves. Il s'agit pour lui, d'une matière non abstraite qui ne se laisse pas formuler par des concepts aussi abstraits. C'est l'union vitale où chacun se révèle à l'autre en toute liberté et par le respect mutuel sous la grâce divine. Cette rencontre interpersonnelle lui donnait un élan comme pour chercher ensemble une vraie solution à la vie totale, la fécondité et l'union vitale. Cette recherche communautaire trouvera sa réalisation dans la *Jamaa* à travers laquelle la rencontre avec le Christ implique en même temps la rencontre avec les autres frères, car c'est par le truchement de la rencontre que les disciples du Christ sont appelés à révéler Jésus et son message.

En effet, cette rencontre avec le Christ est une communication où l'on se retrouve à égalité à partir d'une base commune qu'est la foi au Christ ressuscité de telle sorte qu'en se rencontrant, on est prêt à s'enrichir de l'expérience de l'autre, à se laisser entamer, sans crainte de cette remise en question. C'est pourquoi, cette rencontre, non seulement qu'elle met la foi à l'épreuve, la purifie, la modifie et la fortifie, mais aussi elle promet la découverte de nouvelles dimensions dans la compréhension et l'expérience de la foi[879].

Si le but pastoral motivait toute l'évolution de la pensée de Tempels, mais en réalité c'est parce qu'il devenait de plus en plus conscient que le Christ était uni à chaque homme de la planète sans aucune exception. C'est le Christ universel qui sera le moteur qui mut ses pensées missionnaires. Raison pour laquelle, dans le chapitre qui suit, nous traiterons de l'universalité du Christ et de l'inculturation du message chrétien comme les fondements théologiques de la pastorale missionnaire de Tempels.

Ediciones Universidad San Dámaso

879 Cf. DE MEESTER, « L'inculturation implique réciprocité », 33.

7. LES FONDEMENTS CHRISTOLOGIQUES DE LA PASTORALE ET DE LA VIE MISSIONNAIRE DE PLACIDE TEMPELS

Ediciones Universidad San Dámaso

La décision de Placide Tempels de se démarquer de la façon traditionnelle de mener l'évangélisation chez les Bantu n'était pas un fait du hasard. On remarque dans son évolution mentale une prise de conscience de la dimension universelle du salut qui n'est l'apanage de personne, ni d'une culture déterminée. Le salut de Dieu qui se réalise dans le Christ par l'œuvre de l'Esprit Saint dans l'Église n'a pas des frontières. S'il en est ainsi, le Christ doit être accessible par tous les peuples et cultures qui l'accueillent en vue de leur salut.

En effet, tous les peuples qu'on veut évangéliser possèdent déjà au départ, dit Tempels, « tout un monde de pensées, de sentiments et d'aspirations ainsi qu'un désir indéracinable qui ne fait qu'un avec la nature humaine, avec l'être que Dieu a créé à son image »[880]. Ces bons désirs qui s'éveillent dans leur cœur sont déjà des aspirations de l'Esprit du Christ[881] qu'on ne pourrait ni séparer si facilement, ni définitivement. Et pourtant, le Christ universel doit s'incarner dans toutes les cultures du monde, dans les expériences les plus humaines des peuples d'autant plus que, le Christ en s'incarnant s'est, en quelque sorte, uni à toute personne, à toute génération et à toute culture. Cette tâche est

880 Tempels, « Catéchèse bantoue », 260.

881 Cf. *ibid*.

lente et elle exige beaucoup de patiences. Certes, l'Église en entrant en contact avec ces peuples en vue de mener à bout son activité missionnaire, elle se voit obliger d'entreprendre le processus d'inculturation. Celle-ci, non seulement qu'elle favorisera la transformation des valeurs culturelles en les intégrant dans le christianisme mais aussi, elle permettra l'enracinement du christianisme dans ces cultures (cf. RM 52).

Dans cette section, il sera question d'aborder les éléments fondamentaux de la pastorale de Placide Tempels, ses grandes motivations qui le poussèrent à s'effrayer un chemin distinct de la pratique missionnaire de l'époque. Il sera question d'aborder l'universalité du Christ et de l'inculturation[882] du message chrétien en Afrique. Cette inculturation demeure encore pour l'Église africaine un défi urgent qu'il faudrait lever pour permettre l'accueil et l'adoption de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus le Christ. Certes, le Christ sauveur pour qu'il soit admis dans chaque peuple il doit être accessible à ces peuples et cultures qui l'accueillent. Une des raisons qui nous fait croire que Tempels posait déjà le problème de l'inculturation afin de purifier la culture et l'élever au plan surnaturel. Parlons d'abord de l'universalité du Christ.

7.1. L'UNIVERSALITÉ DU CHRIST, CLEF DE VOÛTE DE L'ÉVANGÉLISATION CHEZ PLACIDE TEMPELS

L'une des vérités de la foi chrétienne sur laquelle Tempels se base pour prendre ses distances par rapport à la façon traditionnelle d'initier les Africains à la nouvelle vie des enfants de Dieu dans le Christ, fut précisément l'universalité du Christ. Le Christ est universel, dit-il, et par conséquent, Il est venu au

882 Bien que ce mot n'apparaît pas clairement dans les écrits de Tempels, mais c'est une réalité qu'il exprime par des termes comme : « greffer plus profondément le christianisme dans l'âme même des païens » ; il faut « une adaptation plus intense et plus approfondie du message chrétien, adaptation qui ne sera plus limitée aux formes extérieures des cultures diverses, mais qui saura s'adapter à l'esprit même des auditeurs, etc. » (Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 23).

Ediciones Universidad San Dámaso

monde pour tous les hommes et toutes les races sans aucune distinction[883]. Cette universalité du Christ comporte en lui une conséquence logique : puisque le Christ n'est pas lié à aucune culture déterminée, tout être humain doit être capable de le comprendre et le vivre à partir de sa réalité concrète sans pour autant adopter une autre manière de penser car, chaque lueur qui perce dans l'esprit de l'homme y fut allumée par le Christ[884].

Si tout homme doit vivre le Christ à partir de sa culture propre, il en résulte que le missionnaire sera obligé de pénétrer l'âme noire par l'unique obligation de l'universalité du Christ[885]. Comment le Christ serait-il universel, s'Il est seulement connu, suivi et énoncé par des hommes cultivés et savants ? Ne faudrait-il pas encore que le primitif, quelle que soit ses conditions, soit capable lui aussi de vivre et de comprendre le Christ avec son propre esprit et son propre cœur ? Le Christ ne doit-il pas être saisi totalement, que ça soit par le primitif ou l'européen de la masse, par sa pensée, ses sentiments et ses aspirations,

883 Cf. *Id*., « Catéchèse bantoue », 260. Soulignons en passant que cette notion d'universalité était à la base de la Doctrine chrétienne de Fray Pedro de Córdoba et les dominicains en général en mission en Amérique chez les indiens. Miguel Ángel Medina en fait allusion. Selon cet auteur, compte tenu de la situation d'exclavage dans laquelle se trouvait ce peuple, il dévenait indispensable pour les missionnaires dominicains de faire prendre conscience et rendre la sécurité aux indiens qu'ils sont personnes comme tous les autres, créés par Dieu à son image et qu'ils sont eux aussi destinés à devenir ses amis. Dès lors, c'est à partir de cette idée de base qu'ils devraient fonder toute leur œuvre d'évangélisation et de sacramentalisation (Cf. M. A. Medina, *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Cordoba, O.P. [1482-1521]* [Instituto Pontificio de Teologia, Madrid 1983] 245).

884 « Tout a été fait par le Christ (*per quem omnia facta sunt*) et son influence efficace s'étend à tout être. Chaque lueur qui perce dans l'esprit de l'homme y fut allumée par le Christ (*et erat lux hominum*) et les bons désirs qui s'éveillent dans son cœur sont déjà, on est forcé de le constater, des aspirations de l'Esprit du Christ. (L'Esprit soupire dans chaque cœur humain par des gémissements ineffables) » (Tempels, « Catéchèse bantoue », 260).

885 « Après de nombreux échecs avec un christianisme occidental, compliqué et abstrait, le missionnaire cherche, peut-être, anxieusement une issue. En dépit de toutes ses hésitations pseudo-théologiques, philosophiques ou ethnologiques, il se décidera, peut-être, avec pour seule et suffisante garantie l'universalité du Christ, à tenter l'aventure, et, sans regarder en arrière, à risquer le plongeon jusque dans l'âme inconnue du Noir » (*Ibid*.).

Ediciones Universidad San Dámaso

sans devoir d'abord apprendre une autre science humaine ou adopter une autre manière de penser ?[886].

7.1.1. LE DESSEIN UNIVERSEL DE SALUT DU PÈRE ÉTERNEL

La mission que Jésus avait communiqué à l'Église d'évangéliser tous les peuples (cf. Mt 28,19 ; Mc 16,15) indique clairement que les destinataires de l'évangélisation sont tous les hommes sans exception et dans n'importe quelle situation dans laquelle ils se trouvent puisque « Jésus est mort pour tous les hommes » (2 Cor 5,15).

Cela revient à dire qu'avec l'avènement du Christ dans le monde, Dieu avait manifesté sa volonté universelle de salut. Déjà dès le début de la prédication apostolique, on pouvait retrouver la vision universaliste du salut. Le texte classique de la Sainte Écriture sur la volonté salvifique de Dieu nous la retrouvons chez Saint Paul, dans sa lettre à Timothée où il affirme que Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4) car, il est « le Sauveur de tous les humains (1 Tim 4,10) et, parce que « le Dieu Sauveur vient de manifester son don à toute l'humanité » (Tt 2,11)[887]. Tel est le mystère que Dieu a révélé par l'Esprit à ses apôtres et prophètes : « les païens sont admis au même héritage, membres du même corps, associés à la même promesse, en Jésus Christ, par le moyen de l'Évangile » (Ep 3,6). Vu que les païens sont aussi appelés au salut qu'apporte le Christ, Placide Tempels de son côté affirmait : « Dieu veut nous sauver, il veut restaurer notre vie de façon plénière, il veut nous offrir à nouveau sa vie divine et nous accueillir comme ses enfants »[888]. Dans l'esprit de *Evangelii nuntiandi*, le salut qu'apporte le Christ concerne aussi, outre les païens, « des multitudes de personnes qui ont reçu le baptême mais vivent en dehors de toute vie chrétienne » (EN 52).

Ediciones Universidad San Dámaso

886 *Ibid*.

887 Cf. S. Pie i Ninot - J. Mª Ochoa de Soria, « Revelación de Dios », in : *NDC* II (San Pablo, Madrid 1999) 1948.

888 Tempels, « Catéchèse bantoue », 277.

Puisque tous les hommes sont considérés par le salut, cela veut dire que le dessein de salut enveloppe également ceux qui reconnaissent le Créateur, ceux qui cherchent encore dans les ombres et sous des images un Dieu qu'ils ignorent, ceux qui indépendamment de leur volonté ignorent l'Évangile du Christ et son Église, ceux qui ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent à avoir une vie droite (cf. LG 16), etc.

Saint Paul dans sa lettre aux Colossiens (Col 1,15-17) dit clairement que le Christ est l'image du Dieu invisible et Premier né de toute créature. C'est en Lui qu'ont été créées toutes choses. Il est avant toute chose et tout subsiste en lui. Et puisque, le Christ est mort pour tous (Rm 8,32) et que « la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (GS 22).

C'est dans cette perspective que Placide Tempels déclarera que si tout a été fait par le Christ cela implique que son influence s'étend à tout être[889]. Il ressort alors que force était de reconnaître que, de par sa culture traditionnelle, le *Muntu* est tout à fait en mesure d'accueillir les valeurs évangéliques authentiques car, comme proclame saint Pierre, « il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (Ac 4,12). Le Cardinal Ratzinger, encore préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, reprenait les paroles de saint Pierre dans la Déclaration sur l'unité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, qui proclamait que Jésus-Christ est « seigneur de tous » ; il est « le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts » ; et donc « quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (Ac 10,36. 42. 43) (DI 13). Ainsi donc, si tout subsiste en Christ, cela signifie que « la parcelle de lumière la plus minime, la mèche presque éteinte dans l'âme de l'homme primitif, c'est encore la lumière du

889 Cf. *ibid.*, 260.

Ediciones Universidad San Dámaso

Christ et aspiration vers Lui. Et cela seul nous permet de l'aimer à cause du Christ, comme un "autre Christ" »[890].

Dans le Nouveau Testament, souligne encore Joseph Ratzinger, la volonté salvifique universelle de Dieu est

> Strictement reliée à la médiation unique du Christ : « (Dieu) veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous » (1 Tm 2,4-6) (DI 13).

7.1.2. LA RÉVÉLATION DIVINE COMME L'AUTO-COMMUNICATION DE DIEU

A la différence d'autres modèles de compréhension de la révélation[891], le Concile Vatican II, dans sa Constitution dogmatique sur la révélation divine (*Dei Verbum*) récupère dans le concept de la révélation l'évènement de salut dans toute sa substance et dans son fondement et le conçoit comme une auto-communication de Dieu, C'est-à-dire, Dieu lui-même, dans son essence trinitaire éternelle, il est le Dieu de la révélation. Ce qui signifie que les concepts « d'évènement de salut » et « d'évènement de révélation » s'interprètent mutuellement[892]. De ce fait, le Dieu de la révélation ne révèle pas une chose, sinon qu'il se révèle lui-même comme Père dans le Christ Jésus, comme médiateur et plénitude de la révélation (DV 4).

C'est dans ce contexte que ledit document affirme qu'il a « plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de ne se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1,9) » (DV 2). C'était déjà l'affirmation de la lettre aux hébreux. Pour cet auteur sacré, Dieu, après avoir à bien des reprises et de

Ediciones Universidad San Dámaso

890 *Ibid*., 261.

891 La révélation comme expérience de l'épiphanie ou de la révélation comme instruction (Cf. S. Pie Ninot, *Teología fundamental. «Dar razón de la esperanza» [1 Pe 3,15]* [Secretariado Trinitario, Salamanca 2002] 242-244).

892 Cf. *ibid*., 245; Pie i Ninot - Ochoa de Soria, « Revelación de Dios », 1952-1954.

bien des manières, parlé par les prophètes, en ces jours qui sont les derniers, Il nous a parlé par son Fils (cf. He 1,1-2). Ce qui revient à dire que « la profonde vérité que cette révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le médiateur et la plénitude de toute la révélation » (DV 2 ; DI 5).

Dieu a envoyé son Fils, le Verbe éternel pour qu'il éclaire tous les hommes afin de les faire connaître les profondeurs de Dieu (cf. DV 4). C'est donc, en Jésus Christ, Parole définitive de sa révélation, que « Dieu s'est fait connaître en plénitude : il a dit à l'humanité qui il est. Et cette révélation définitive que Dieu fait de lui-même est la raison fondamentale pour laquelle l'Église est missionnaire par sa nature » (RM 5). Seule la révélation de Jésus-Christ « fait donc entrer dans notre histoire une vérité universelle et ultime, qui incite l'esprit de l'homme à ne jamais s'arrêter » (FR 14). C'est pourquoi, « on doit en effet croire fermement que la révélation de la plénitude de la vérité divine est réalisée dans le mystère de Jésus-Christ, fils de Dieu incarné, qui est "le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14,6) » (DI 5) qui, « par son incarnation, sa mort et sa résurrection a accompli l'histoire du salut, dont il est la plénitude et le centre » (DI 13).

7.1.3. LE ***MUNTU***, L'ÊTRE OUVERT À LA TRANSCENDANCE

Dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, le Magistère de l'Église, en parlant de la profession de foi, reconnaît la capacité de l'homme à s'ouvrir à la transcendance divine, en affirmant que l'homme est « capable de Dieu » (cf. CEC 27-49). Il est un être ouvert toujours à la recherche de la transcendance, de la vérité définitive et de Dieu. Il n'est pas un être enfermé sur soi, mais un sujet qui cherche constamment l'absolu[893].

En effet, l'homme s'engage à l'ouverture de la transcendance à partir des questions de fond qui caractérisent le parcours de son existence et qui sont à la recherche du sens des choses, notamment : Qui suis-je ? D'où viens-je et

893 Cf. Pie i Ninot - Ochoa de Soria, « Revelación de Dios », 1960 ; Cf. Pie-Ninot, *Teología fundamental*, 110-119.

Ediciones Universidad San Dámaso

où vais-je ? Pourquoi la présence du mal ? Qu'y aura-t-il après cette vie ? (cf. FR 1). Affirmer que l'homme est un être ouvert, c'est affirmer qu'il est un sujet actif et non pas un simple récepteur dans sa connaissance quotidienne et, par conséquent dans la recherche de la transcendance[894].

La croyance en un être supérieur n'est pas une nouveauté pour les Bantu. Tempels l'avait constaté dès le premier instant. Il sait que l'homme bantu, dans sa croyance tend, de par sa nature incomplète et inachevée, vers le perfectionnement intense et la réalisation totale et suprême de son être[895], et que, cette perfection ou réalisation suprême de son être, les Bantu, ainsi que les païens en général, ne peuvent l'atteindre d'une manière définitive qu'en Dieu[896].

Cette intuition très nette de la transcendance absolue de l'être suprême qui est présente dans la pensée bantu, c'est l'œuvre de Dieu lui-même, confirme Tempels. Si elle existe chez les Bantu, c'est que Dieu lui-même les avait préparés depuis longtemps à recevoir la force vitale et le renforcement du christianisme, que le missionnaire vient leur prêcher. Il déclare :

> Dieu avait préparé l'âme de ses Bantous pour recevoir, avec toute l'intensité du désir de vie qu'il a mis en eux, leur sauveur, qui est aussi le nôtre ; pour accueillir et pour aimer celui qui vient réparer et renforcer leur vie et la nôtre, et nous rendre tous participants de la vie forte de Dieu lui-même[897].

Par ailleurs, si le perfectionnement auquel les Bantu aspirent ne peut l'atteindre uniquement qu'en Dieu, alors il en résulte que leur proposer le Dieu Trine n'est plus quelque chose d'étrange mais plutôt une grande révélation pour le renforcement de leur vie. Raison pour laquelle, il faut, déclare Tempels, faire comprendre aux Noirs que les missionnaires ne viennent pas leur apprendre quelque chose d'absolument nouveau, des « manières », des mayele (magies)

894 Cf. Pie Ninot, *Teología fundamental*, 167.

895 Cf. Tempels, *Christianisation des philosophies païennes*, 12.

896 Cf. *ibid*.

897 *Id*., « Catéchèse bantoue », 270.

Ediciones Universidad San Dámaso

européennes, des subtilités ou des élucubrations étranges, mais le salut et le renforcement de leur vie par Dieu car, Dieu est la force, la vie même, la vie totale, la vie débordante, hors de laquelle nulle vie et nulle force ne peut exister. Dieu a la vie si intense et si pleine, si riche et si forte, qu'il veut « tout simplement », « aimablement », la communiquer en dehors de lui[898]. La vie ne se trouve qu'en Dieu et par les voies que Dieu nous a indiquées et vouloir aller en dehors ou contre, c'est aller vers la mort[899], car « Dieu nous a créés pour la vie, pour une vie surabondante et forte, pour la participation à sa propre vie »[900].

Puisque Dieu s'est communiqué au monde par son Fils, cela revient à dire que le Christ, le Sauveur promis par Dieu au peuple, le témoin de la vie et la voie par laquelle la vie nous est communiquée parce que lui-même est la vie[901], doit être présenté comme la Bonne nouvelle[902] par laquelle,

> Dieu a donc voulu communiquer sa vie ; il désire la renforcer et l'augmenter même au milieu des souffrances ; il nous donne le moyen de renaitre par la grâce à la vie pleine que nous aurions perdue ; il nous aide à rester toujours dans l'union de vie avec lui[903].

Pour ce faire, tout homme est capable de Dieu : il possède en lui-même tout ce qui est nécessaire pour mener une vie humaine complète et intense

---

898 Cf. *ibid*., 265-266.

899 « Dieu veut nous sauver, (...) Celui qui fait ce qu'il peut pour répondre à cette action de Dieu, vivra avec Dieu, où qu'il soit et où qu'il aille ; il fera l'expérience de l'aide de Dieu dans tout ce qu'il fait. Il sera fort par Dieu et avec lui, et il "rencontrera" son prochain comme des véritables frères et sœurs. Seule la religion chrétienne donne la vraie force et celui qui la rejette et se met contre Dieu, celui-là sera terriblement seul et ne trouvera rien d'autre que la mort" » (*Ibid*., 277).

900 *Ibid*.

901 « Il eut dans l'histoire un homme qui dit : "je suis venu pour que vous ayez la vie et pour que vous l'ayez abondamment". Il ne dit pas : "voici la voie pour atteindre la vie", mais bien : "la vie, c'est moi" » (Tempels, *Notre rencontre*, 117-118).

902 « Et qu'un hôte venu de loin, Messager et Fils de Dieu par-dessus le marché, se présente à l'Africain en déclarant : "je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante" (Jn 10,10), voilà la plus grande, la plus fascinante "Bonne nouvelle" qu'il soit donné à cet Africain d'entendre et d'accueillir » (Mutonkole Mpiana wa Kabole, 8).

903 Tempels, « Catéchèse bantoue », 273.

Ediciones Universidad San Dámaso

selon l'ordre divin. C'est une expérience que les diverses cultures non-chrétiennes ont révélée que « l'homme tend vers le perfectionnement intense et la réalisation totale de son être ; chaque culture, chaque philosophie l'exprime de sa façon ; une philosophie étrangère ne peut l'exprimer »[904]. Ayant les atouts pour accueillir la Bonne nouvelle de salut, l'âme bantu cherche donc spontanément dans la religion chrétienne l'épanouissement de sa vie[905].

7.1.4. COMPRENDRE ET VIVRE INTENSÉMENT LE CHRIST À PARTIR DE SA PROPRE CULTURE

L'auto-communication de Dieu dans le Christ, c'est une œuvre de salut pour l'humanité entière. De ce fait, le Christ n'est pas lié à aucune culture bien qu'il ait trouvé son incarnation dans une culture et à une époque déterminée. Le Christ étant universel, tout être humain doit être capable de le comprendre et le vivre à partir de sa culture. Raison pour laquelle, le christianisme n'est intrinsèquement universel que par sa capacité d'imprégner profondément, de purifier et d'ennoblir jusque dans les racines de toutes les cultures, toutes les civilisations, toute pensée et aspiration noblement humaine. De ce point de vue, le contraire paraitrait un illogisme inexplicable dans la création et dans le Créateur lui-même[906].

En effet, pour diviniser la nature humaine, le Christ ne l'a pas dépouillée de ce qu'elle est, mais plutôt Il en a assumé. Puisque le Christ doit également s'incarner dans une culture quelconque, il en résulte que ce qui est logique serait que le peuple en question puisse comprendre et découvrir le nouveau message du Christ comme une Bonne nouvelle pour sa culture, une nécessité pour atteindre l'accomplissement de ses aspirations[907].

Ediciones Universidad San Dámaso

904 Smet, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée », 111-112.

905 Cf. Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 26.

906 Cf. *ibid.*, 23.

907 « On voit bien que, lorsque les païens ou même les convertis commencent à comprendre le christianisme avec leurs propres pensées, avec leur âme à eux, la conversion leur semble perdre son caractère abrupt. Elle ne leur apparaît plus comme une trahison d'eux-mêmes, mais au contraire, comme une nécessité pour atteindre l'accomplissement surabondant de leurs aspirations

Quand un peuple arrive à vivre le Christ à partir de ses réalités concrètes, le christianisme n'apparaît plus comme une religion étrangère mais bien plus, comme la révélation et la réalisation de leurs aspirations, de ce que leur nature avait toujours espéré et poursuivi[908]. Cela est réel dans la mesure où le Christ veut vivre tout entier dans l'âme du dernier des « primitifs », même si celui-ci est incapable de comprendre le langage occidental[909].

7.2. LE CHRIST UNIVERSEL : RÉPONSE AUX ASPIRATIONS PROFONDES DE TOUT HOMME

Chaque peuple renferme en soi un monde de pensées, de sentiments, et d'aspirations profondes. Dans le cas des *Bantu* et comme nous l'avons mentionné antérieurement, selon Tempels, il s'agit de : la vie, la fécondité et l'union vitale. Ces trois aspirations ne forment qu'un seul élan de leur être[910]. Elles constituent, d'après Tempels, la potentialité donnée à l'être intime des *Bantu* par le Créateur, potentialité dont il veut être Lui-même l'actualisation vivante, totale et surabondante[911]. Ces aspirations trouvent leur accomplissement dans la personne du Christ, « vie et abondance de vie, unité par la participation à la même vie dont le Christ est la source unique et intarissable, fécondité de cette même vie débordant dans l'amour du prochain et la charité »[912]. Et pourtant, c'est du Christ que sont issues toutes ces potentialités qui sont les êtres humains

Ediciones Universidad San Dámaso

---

les plus intimes. Évidemment, des réactions pareilles se manifestent d'une façon plus intense et plus spontanée, dans la mesure où le christianisme est présenté dans la ligne de pensée des non-chrétiens » (*Ibid*., 17).

908 Cf. *ibid*., 17-18.

909 Cf. *ibid*., 34.

910 Tempels, *Notre rencontre*, 19.

911 Cf. *ibid*.

912 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 37.

assoiffés de renforcement et d'accomplissement dans l'être[913]. Le « Christ est l'Être-force par excellence, source d'une vie nouvelle »[914].

Etant source d'une vie nouvelle, le Christ, affirme Tempels, « Lui seul peut et doit être la réponse vivante à ces attentes créées par Lui. Son être personnel peut et doit être le renforcement ainsi que l'accomplissement des êtres, des vies humaines »[915]. En bref, le Christ veut être personnellement l'accomplissement de différentes aspirations des *Bantu* à la vie pleine, à la fécondité abondante, à l'union vitale, car Lui seul, comprend et résume dans son être toute la création[916]. Ces propos seront réaffirmés d'une certaine manière tardivement par le Pape Jean-Paul II dans son Exhortation apostolique post-synodale sur la rencontre avec le Christ vivant : « Jésus Christ est bien la réponse définitive à la question sur les sens de la vie et aux interrogations qui angoissent tant d'hommes et de femmes aujourd'hui » (EIA 10).

Dans cette logique des choses, puisque le Christ ne peut pas étouffer dans l'homme les étincelles de lumière allumées par Lui, il vaut mieux dans l'action catéchétique et pastorale,

> commencer avec les hommes à partir de leurs aspirations, si simplement humaines, à la vie, à la fécondité, à l'union vitale c'est se mettre d'emblée en contact avec la présence obscure mais vivante et réelle du souffle divin, qui anime tout être humain, même sans qu'il le sache[917].

Par ailleurs, quand il se produisit cette rencontre de Placide Tempels avec les *Bantu*, soudain fit naître entre eux une soif ardente et un élan commun pour chercher ensemble la solution vraie, pleine et entière de cet élan profond, de

Ediciones Universidad San Dámaso

913 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 19.
914 Mulago, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 38.
915 Tempels, *Notre rencontre*, 19.
916 Cf. *ibid.*, 19-20.
917 *Ibid.*

cette aspiration à la vie totale, à la fécondité et à la communion dans l'être[918]. Cette réponse c'est Celui qui a dit : « la vie, c'est moi », Celui qui promet la fécondité qui dure jusque dans l'éternité, Celui qui veut qu'on soit UN[919].

Somme toute, par son caractère universaliste, le christianisme transcende toutes les limites qu'elles soient culturelles ou des civilisations. C'est pourquoi, l'une de ses tâches est d'animer, féconder et porter à son achèvement ce qu'il y a de bon et de valable en elles. C'est dans cette perspective que Tempels affirmera que

> le christianisme n'est intrinsèquement universel que par sa capacité d'imprégner profondément, de purifier et d'ennoblir jusque dans leur racine toutes les cultures, toutes les civilisations, toute pensée et aspiration noblement humaine [920].

En plus de cela, le christianisme apporte le salut, la vie éternelle. Si nous sommes chrétiens, déclare encore Placide Tempels, c'est donc pour nous approcher de Dieu, pour recevoir de lui toute l'aide dont nous avons besoin dans la vie : dans notre santé physique, nos palabres et nos entreprises ; dans notre mariage, qu'il soit heureux et fécond ; dans la maladie et dans la mort[921]. C'est pourquoi, « Il est nécessaire que les Bantu, les Africains convertis, puissent retrouver dans le catholicisme leurs aspirations séculaires. Eux qui aspirent à l'unité, à l'intensité de la vie »[922]. C'est dans ce contexte que Mulago affirme :

> Aux plus profondes aspirations du cœur humain, à sa plus lointaine nostalgie, il n'y a plus de solution humaine. Ni la magie des forces créées, ni la science, ni la sagesse, ni l'amour avec ses insuffisances,

Ediciones Universidad San Dámaso

---

918 Cf. Smet, « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels » : *CRA* XI (1977) 251-252.

919 *Ibid*., 262.

920 Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 23.

921 *Id*., « Catéchèse bantoue », 276.

922 Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 33.

ne sauraient tromper la solitude la plus profonde. Seul le Christ, éternelle présence, tranquillise les angoisses, comble les espérances[923].

7.3. L'INCULTURATION DU CHRISTIANISME CHEZ LES ***BANTU***

Si jadis, dans leur mission éducative et civilisatrice, les missionnaires avaient comme point de départ la table rase, c'est-à-dire, qu'ils avaient à déblayer des « non-valeurs », pour poser de saines fondations sur un sol nu et qu'ils devraient faire bon marché de stupides coutumes, de vaines croyances parfaitement ridicules, essentiellement mauvaises et dénuées de tout sens[924], le moment était venu pour Tempels de prendre en compte la culture africaine dans le processus de l'évangélisation. C'était pour lui un non-sens et même inconcevable que cet homme primitif, avant de pouvoir comprendre et vivre le Christ, devrait être obligé à savoir lire et écrire, à étudier l'histoire, ou n'importe quelle science, ou à accepter d'abord une culture étrangère[925].

Certes, le Pape Paul VI n'avait-il pas considéré plus tard la rupture entre l'Évangile et la culture comme étant le drame de toute époque ? (cf. EN 20). La nécessité d'évangéliser sera toujours pour toutes les époques une tâche à remplir conformément à la volonté de Dieu. Toutefois, cette évangélisation ne peut pas être d'une façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais de façon vitale, en profondeur et jusque dans les racines d'une culture quelconque car, le règne que l'Évangile annonce est vécu par des hommes profondément liés à une culture (cf. EN 20). C'est ce que prétend faire Placide Tempels quand il commence à utiliser la pensée ou la culture bantu comme expression de la révélation chrétienne et non comme une tactique nouvelle car, cette attitude se veut être une exigence interne du christianisme.

Ediciones Universidad San Dámaso

---

923 *Id.*, « Autour du mouvement de la "Jamaa" », 36.

924 Cf. Tempels, *La philosophie bantoue*, 112.

925 Cf. *Id.*, *Notre rencontre*, 85-86.

7.3.1. DÉFINITION DU CONCEPT

Précisons avant tout qu'en théologie pastorale le terme d'inculturation y appparaît très récemment. Le concile Vatican II dans son Décret conciliaire *Ad gentes* et Paul VI dans son Exhortation *Evangelii nuntiandi* avaient posé les bases en ce qui concerne la relation entre évangélisation et culture. Cette relation offrira le fondement qui donna sens au terme « inculturation »[926]. Ce sera le Pape Jean-Paul II qui l'emploiera publiquement et pour la première fois dans son Exhortation Apostolique *Catechesi Tradendae* comme « l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation » (CT 53). Bien que son usage soit récent, sa réalité « a toujours fait partie intégrante de la mission évangélisatrice de l'Église à travers les temps »[927]. C'est pourquoi, même si Tempels n'a pas utilisé ce terme, car il n'était pas en vogue à son époque, mais cette réalité peut s'apercevoir clairement dans ses écrits. Dans son effort d'adapter la catéchèse, Tempels mentionne ceci :

> Et c'est pour cette raison que la Sainte Église à travers les siècles, a adapté son évangélisation à ces formes de pensée, particulières mais riches de sens et profondément humaines, des peuples qu'elle entendait christianiser. L'Église a toujours montré que pour elle les revêtements et les moyens d'expression n'étaient qu'accessoires et que comptait la seule réalité capitale : faire participer la nature humaine à la rédemption et à la vie même de Dieu[928].

A travers l'encyclique *Slavorum apostoli*, le Pape Jean-Paul II parlait de l'inculturation comme étant « l'incarnation de l'Évangile dans les cultures autochtones et, en même temps, l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église » (SA 21 ; cf. EA 59). Par ailleurs, l'encyclique *Redemptoris Missio* évoque l'inculturation comme d'une « intime transformation des authentiques

926 Cf. D. Camarero, « Inculturación de la fe », in : V. Mª Pedrosa, et al. (dirs), *Diccionario de pastoral y evangelización* (Monte Carmelo, Burgos 2000) 527-540.

927 Luneau, *Paroles et silences du Synode africain*, 44.

928 Tempels, « Catéchèse adaptée », 167-168.

Ediciones Universidad San Dámaso

valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines » (RM 52).

Comme on peut le remarquer, l'inculturation se caractérise par un double mouvement : d'une part, c'est la communication de l'Évangile dans les matrices culturelles d'un peuple et, d'autre part, c'est le processus par lequel le peuple assimile l'Évangile, le recrée et l'exprime à partir de ses racines historiques et culturelles, en donnant au christianisme un visage nouveau et une expression originale. Ce dynamisme est expliqué par Messina en ces termes :

> Il y a, dans l'inculturation, un principe dialectique et dynamique. C'est d'abord l'Évangile qui rejoint la culture pour se laisser traduire dans le langage de celle-ci ; c'est ensuite la culture elle-même qui en sort rénovée. L'inculturation opère ainsi une renaissance nouvelle[929].

7.3.2. FONDEMENT ANTHROPOLOGIQUE ET THÉOLOGIQUE

Nous estimons que, pour comprendre la portée de l'inculturation de l'Évangile, il s'avère indispensable saisir les présupposés anthropologiques et théologiques qui la justifient et lui donnent son dynamisme.

En effet, le point de départ anthropologique de l'inculturation se situe dans la perception de l'homme comme un être culturel. Et comme l'indique la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, « c'est le propre de la personne humaine de n'accéder vraiment et pleinement à l'humanité que par la culture, c'est-à-dire en cultivant les biens et les valeurs de la nature. Toutes les fois qu'il est question de vie humaine, nature et culture sont aussi étroitement liées que possible » (GS 53).

Perçu comme tel, l'homme est à considérer dans toute son existence totale et concrète en tant qu'individu et en tant qu'être social car, « l'homme vit d'une vie vraiment humaine grâce à la culture »[930]. Celle-ci, « est- ce par quoi

929 Messina, *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine*, 129.

930 Jean Paul II, « Discours à l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (02/06/1980) » : *AAS* 72 (1980) 735-752. Traduction française : *DC* 1788/LXXVII (15/06/1980) 6-7.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'homme en tant qu'homme devient davantage (...) C'est là aussi que se fonde la distinction capitale entre ce que l'homme est et ce qu'il a, entre l'être et l'avoir »[931]. C'est pour cette raison que Tempels estime qu'il faut chercher dans la philosophie bantoue une base solide pouvant aider à construire ce qui leur rendrait des hommes meilleurs. A son juste justement :

> Si les *Bantous* possèdent une philosophie définie, une sagesse profonde et un comportement fondé, nous pourrons peut-être y trouver une base valide sur laquelle il sera possible aux Bantous de construire leur civilisation. Peut-être constaterons-nous que, jusqu'à présent, c'est sur le sable que nous avons bâti, et nous saisirons alors pour quels motifs notre œuvre éducatrice n'est point cette influence profonde, que nous aurions souhaitée mais nous aurons la joie de caresser l'espoir d'avoir enfin découvert le point de départ solide. Nous serons heureux d'avoir enfin trouvé « dans » les Bantous « quelque chose » à ennoblir. Sachant ce qui les rend « hommes », il nous sera possible d'en faire des hommes meilleurs, sans nous croire obligés de tuer d'abord l'homme qui déjà était en eux[932].

Signalons en passant que cette définition de l'être humain par la culture ne remet pas en question d'autres conceptions de l'homme qui s'appuient sur d'autres critères tels que, la raison, la liberté et le langage[933].

Par ailleurs, du point de vue théologique, il est sans nul doute que « l'Incarnation du Fils de Dieu est la raison première et le modèle parfait de l'inculturation »[934]. Pour élever la nature humaine, le Christ ne s'en est pas débarrassé, par contre il en a lui-même assumé, car le Christ « de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit

Ediciones Universidad San Dámaso

931 *Ibid*., 6-7.

932 Tempels, *La philosophie bantoue*, 113.

933 H. Carrier, *Guide pour l'inculturation de l'Évangile* (Université Pontificale Grégorienne, Rome 1997) 44.

934 *Ibid*., 51.

lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes » (Ph 2,6-7)[935] sauf le péché. A ce propos, Mulago écrit :

> Le Logos, en prenant notre pauvre nature humaine, ne l'a pas d'abord dépouillé de ses propriétés ; en se penchant sur nous, il n'a rien perdu de ce qu'il était : Dieu parfait, Homme parfait, dans une unité parfaite de personne ; tel est le mystère de l'Incarnation, que l'Église n'a jamais cessé d'imiter et de répondre dans son élan missionnaire[936].

Dans le même contexte, Mulago considère l'enracinement du message évangélique non pas comme une tactique de propagande ou une stratégie, mais plutôt « une fidélité à la mission de l'Église, qui n'est autre que le prolongement de l'Incarnation du Verbe, l'adaptation de Dieu à l'homme »[937].

7.3.3. L'ÉVANGÉLISATION EN PROFONDEUR SELON TEMPELS

Dès la première page de son ouvrage *La christianisation des philosophies païennes*, Tempels évoque déjà l'impossibilité de convertir les païens à la foi chrétienne si on ne les christianise pas jusque dans les derniers retranchements

935 Ce fondement théologique de l'inculturation est mieux explicité par le Pape Jean-Paul II: « "Mais quand vint la plénitude du temps" (Ga 4,4), le Verbe, deuxième Personne de la Sainte Trinité, Fils unique de Dieu, par l'Esprit Saint a pris chair de la vierge Marie et s'est fait homme. C'est le sublime mystère de l'incarnation du Verbe, qui a eu lieu dans l'histoire : dans des circonstances de temps et de lieu bien définies, au milieu d'un peuple avec sa culture, peuple que Dieu avait élu et accompagné tout au long de l'histoire du salut, afin de montrer par lui ce qu'il entendait faire pour tout le genre humain (...) Comme le "Verbe s'est fait chair et (qu') il a habité parmi nous" (Jn 1,14), ainsi la Bonne Nouvelle, la Parole de Jésus Christ annoncée aux nations doit s'inscrire dans le milieu de vie de ceux qui l'écoutent. L'inculturation est précisément l'insertion du message évangélique dans les cultures. En effet, parce qu'elle a été intégrale et concrète, l'incarnation du Fils de Dieu a été aussi une incarnation dans une culture déterminée (...) C'est en considérant le mystère de l'incarnation et de la Rédemption que l'on doit opérer le discernement des valeurs et des anti-valeurs des cultures. Comme le Verbe de Dieu est devenu en tout semblable à nous, sauf dans le péché, ainsi l'inculturation de la Bonne Nouvelle intègre toutes les valeurs humaines authentiques en les purifiant du péché et en leur rendant la plénitude de leur sens » (EA 60).

936 Mulago, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo », 33.

937 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

de leur âme[938]. Pour que le message du Christ les pénètre totalement, et pour qu'il imprègne tout ce qu'il y a de bon dans leur philosophie naturelle et dans leur idéal humain, il faut que : d'une part, l'humanisme propre et les valeurs humaines des différentes peuples non-chrétiens soient dynamisés intérieurement par ce nouvel élément qu'est le message chrétien et, d'autre part, il convient que chaque culture, chaque civilisation puisse concevoir et pratiquer avec les modalités propres à son génie particulier, un christianisme authentique et intégral[939].

Certes, l'œuvre évangélisatrice ne consistera pas à enlever ou à détruire tout ce que les païens possèdent, pour le remplacer par du tout nouveau, mais bien au contraire à christianiser les valeurs humaines préexistantes[940]. Sans cela, cette œuvre serait un échec pur et simple[941]. Pour Tempels :

> Une évangélisation qui ne va pas jusque-là risque de ne convertir que superficiellement ou partiellement. L'homme total n'aura pas été atteint et les néophytes souffriront toujours de cette dualité que nous révèlent les missionnaires, quand ils remarquent par exemple que dans le converti « homme noir » continue à vivre à côté du « chrétien noir », chacun dans son monde propre, et que nombre de baptisés se meuvent continuellement d'un plan dans l'autre[942].

938 Cf. Tempels, *Christianisation des philosophies païennes*, 3.

939 *Ibid*.

940 *Ibid*.

941 « Parcourez le monde avec la prétention d'inculquer aux hommes des convictions nouvelles, vous vous heurterez partout à cet obstacle : les convictions préexistantes. Si c'est un idéal que vous prêchez et que vous soyez beau parleur, beaucoup seront momentanément sous la charme, et pourront même adhéré à votre idéal pendant un certain temps. Ne vous faites cependant pas d'illusion. Si les convictions nouvelles que vous leur avez apportées et dont vous voulez les faire vivre ne sont pas en harmonie avec les convictions préexistantes, et que d'autre part vous vous contentiez de condamner purement et simplement ces idées anciennes, sans prendre la peine de les harmoniser avec les nouvelles, afin que celles-ci bénéficient de la stabilité et de la profondeur de celles-là, vous aboutissez finalement à un échec » (Lufuluabo, « Pour une christianisation en profondeur de l'âme bantoue », 248).

942 Tempels, *Christianisation des philosophies païennes*, 5.

Ediciones Universidad San Dámaso

En effet, la christianisation des valeurs préexistant, va au-delà d'une simple adaptation. Elle consiste à imprégner d'esprit chrétien les valeurs les plus profondément humaines qui ne sont pas opposées au dogme et à la morale[943]. Il s'agit en effet de greffer plus profondément le christianisme dans l'âme même des païens et éviter ainsi une adaptation partielle qui se limite aux formes extérieures des cultures diverses[944]. Pour cela, selon Placide Tempels, il faut que le christianisme soit dépouillé de ses modes d'expressions accidentels ou spécifiquement occidentaux et permettre à chaque auditeur de comprendre et de vivre intensément le Christ à partir de son milieu naturel[945]. C'est pourquoi,

> il est beaucoup plus important pour le missionnaire, et plus fructueux pour son apostolat, de faire l'inventaire des bons éléments qui existent dans l'esprit et le cœur des païens, que de ne jamais se laisser dans la chasse aux erreurs. Ce sera là rechercher la mèche fumante, afin de la ranimer par la flamme de la Révélation chrétienne. Ce sera recueillir avec amour cette étincelle, cet esprit de vie ou ce bourgeon qui n'aspire qu'à éclore. Il n'est pas permis, en effet, d'ignorer les valeurs humaines du non chrétien ou de s'obstiner à vouloir construire sur le néant[946].

943 « Et l'on voit de suite qu'une adaptation simplement tactique ou politique ne saurait suffire. Celle même qui irait jusqu'à l'adoption des particularités extérieures des peuples non-chrétiens, comme leur langage, leurs institutions, leur style, leur costume, leurs chants, leur nationalité même, ne saurait pas encore l'adaptation essentielle. Ce qu'il importe surtout de s'assimiler afin de pouvoir l'imprégner d'esprit chrétien, ce sont les valeurs les plus profondément humaines, celles de l'esprit et du cœur, c'est à dire la pensé et les aspirations foncières de l'homme, pour autant que ces éléments naturels ne soient pas opposés au dogme et à la morale » (*Ibid*., 3-4).

944 Cf. *Ibid*., 23.

945 « Par conséquent, l'homme de n'importe quel groupe culturel et même le primitif de la brousse la plus reculée d'Afrique, doit être capable de comprendre et de vivre intensément le Christ, rien qu'avec son âme à lui, sans avoir besoin pour cela d'une culture autre que la sienne. Et de fait, le christianisme intégral et essentiel, dépouillé de ses formes, de ses particularités, de ses modes d'expression accidentels ou spécifiquement occidentaux, ne s'adapte-t-il pas merveilleusement à l'âme de vérité qui est vivace dans les pensées et les aspirations fondamentales du genre humain pré-chrétien tout entier ? » (Tempels, *Christianisation des philosophies païennes*, 2).

946 *Ibid*., 21-22.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pour ne pas se contenter seulement d'un christianisme superficiel, il est important et même indispensable pour Tempels d'entreprendre une évangélisation en profondeur capable de tenir compte des valeurs culturelles des autochtones. Pour cette raison, Tempels estime que le missionnaire aura tout intérêt de fournir un effort pour se dépouiller de l'occidentalisme et de pénétrer la mentalité ou la culture bantu dans le but de proposer au peuple bantu le Christ dans un langage approprié et compréhensible.

Concernant le dépouillement du christianisme de ses modes spécifiquement étrangers et occidentaux, il convient, selon Tempels, que le missionnaire accepte humblement de se défaire de ses conceptions, de sa culture et même de sa propre manière de comprendre et de vivre le Christ et entrer en contact immédiat avec les Noirs. Cette attitude permettra, sans nul doute, aux Noirs de vivre du Christ avec leur propre âme car, en dehors de cela il ne peut y avoir d'évangélisation véritable, mais plutôt une dénégation de la Bonne nouvelle aux Bantu ceux à qui le message a été destiné[947]. Raison pour laquelle, si on ne veut pas nier le message chrétien aux *Bantu*, il ne faudrait pas non plus enlever ou détruire tout ce qu'ils possèdent pour le remplacer par du nouveau, mais bien plus christianiser leurs valeurs humaines préexistantes.

A propos de l'assimilation (ou pénétration) de la pensée et les aspirations foncières de l'homme noir, Tempels recommande aux missionnaires de prendre le plus grand intérêt possible aux désirs intimes des Bantu et à leurs aspirations les plus profondes. Cela signifierait que le missionnaire va à la rencontre du Christ, qui est déjà confusément présent dans l'âme des Noirs. Savoir découvrir le Christ dans leurs pensées et leurs aspirations, c'est apprendre à l'aimer et, c'est là, dit-il, le seul moyen pour les missionnaires d'apporter aux noirs ce même Christ en plénitude[948].

Ediciones Universidad San Dámaso

947 Cf. *Id.*, « Catéchèse bantoue », 260-261.

948 Cf. *ibid.*, 262. Dans la même ligne d'idée, Tempels continue en affirmant que : « Si l'on admet, ou plutôt si l'on a pu entendre de la bouche même des noirs que c'est la "vie", la "force vitale", ou "la vie intense" qu'ils désirent par-dessus tout, il n'y a plus qu'une chose à faire. Il faut se pénétrer totalement de cette conception, de ce désir, de cette poursuite des Noirs vers la vie et tâcher avec

Par ailleurs, pénétrer l'âme bantu signifie pour Tempels, mieux connaitre encore l'ontologie, l'éthique, la théodicée, le sens religieux foncièrement humain et les aspirations fondamentales[949] et vivre le Christ en contact personnel avec eux et rien qu'avec ce qu'il y a de bon dans la pensée et les aspirations profondes des hommes concrets qu'il évangélise[950]. Cette pénétration épargnerait au missionnaire de se limiter seulement à l'assimilation extérieure car,

> ce qu'il importe surtout de s'assimiler afin de pouvoir l'imprégner d'esprit chrétien, ce sont les valeurs les plus profondément humaines, celles de l'esprit et du cœur, c'est-à-dire, la pensée et les aspirations foncières de l'homme, pour autant que ces éléments naturels ne soient pas opposés au dogme et à la morale[951].

Enfin, il ne suffit pas seulement pour Tempels de pénétrer la mentalité ou la culture des Bantu, ne faudrait-il pas encore transmettre le message évangélique dans leur langage ? Au dire de Placide Tempels, « si le christianisme de l'orient, comme celui des primitifs, a besoin d'un langage, on doit admettre que ce langage porte le cachet de l'esprit oriental ou primitif, sinon on lui défend de s'exprimer »[952]. Puisque le christianisme doit se dépouiller de ses accidents, il doit, pourtant, s'exprimer dans un langage du peuple à évangéliser. Delà, cette recommandation de Placide Tempels:

> La superbe de l'intellect occidental doit céder devant le Christ, qui semble prêt à vouloir pénétrer totalement l'âme de ceux qui ont été jusqu'ici des déshérités. Nous ne pouvons pas mettre obstacle à cette

---

eux d'épurer ce désir, de l'ennoblir et de le vivre dans son intensité la plus haute, celle que donne la lumière et l'amour du Christ » (*Ibid*).

949 Cf. Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 30-31.

950 Cf. *ibid*., 4-5.

951 *Ibid*., 4.

952 *Ibid*., 31.

Ediciones Universidad San Dámaso

> épiphanie nouvelle qui est en voie de se réaliser. C'est l'heure du Christ[953].

Toutefois, « il est évident que le prêtre-missionnaire puisse parvenir à parler un langage parfaitement adapté, sans adopter pour son propre compte, pour sa vie intérieure, la façon de penser du peuple qu'il vient évangéliser »[954]. Ce qui serait un grand dommage pour le peuple qui l'écoute.

CONCLUSION PARTIELLE

En somme, Tempels en se plongeant dans ce labeur d'incarner l'Évangile dans la culture bantu, il avait un objectif qu'il fallait atteindre. Il voulait que « les Noirs eux-mêmes pensent quelque chose du Christ, qu'avec ce qu'ils ont en eux, ils l'atteignent directement pour en vivre et l'exprimer à leur tour avec leurs idées »[955] car, comme l'affirme Abega, il est possible d'être à la fois chrétien et africain[956].

C'est dans cette perspective que le missionnaire aura comme tâche primordiale de faire comprendre aux Bantu la dimension surnaturelle du christianisme dans la mesure où ce dernier apporte la lumière de la révélation divine[957]. C'est aussi par le christianisme, dit-il, que nous adhérons personnel-

953 *Ibid*., 32.

954 Tempels, *Notre rencontre*, 31. Tempels commente encore ce qui suit : « une adaptation simplement tactique ne saurait suffire. Celle même qui irait jusqu'à l'adaptation des particularités extérieures des peuples non-chrétiens, comme leur langage, leurs institutions, leur style, leur costume, leurs chants, leur nationalité même, ne serait pas encore l'adaptation essentielle » (*Id*., *La christianisation des philosophies païennes*, 4).

955 *Id*., « Catéchèse bantoue », 261.

956 Cf. le titre de l'ouvrage de : P. Abega, *Chrétien mais africain : essai d'inculturation du message chrétien* (Saint Paul, Yaoundé 1995).

957 « Un des points essentiels de l'évangélisation et la catéchèse sera donc de faire comprendre aux Noirs que le christianisme est tout autre chose que des "manières de Blancs", qu'il est l'adjuvant par excellence pour notre vie ici-bas comme pour l'éternité. Il faut leur montrer que le christianisme est, pour parler leur langage, le grand bwanga, le grand moyen de renforcement

Ediciones Universidad San Dámaso

lement au Sauveur, qui purifie notre vie, qui nous éloigne du mal et de la mort, qui fortifie notre faiblesse, sanctifie notre vie et la divinise. Ainsi donc, être chrétien c'est, pour Tempels, recevoir de Dieu sa propre vie, vivre en union avec lui comme son propre enfant et en communion avec notre prochain[958].

En définitive, l'évangélisation en profondeur chez Tempels est conditionnée, non seulement, par ce qu'il appelle « la charité de l'esprit », c'est-à-dire cet « effort de pénétration et de compréhension sympathique de l'âme païenne »[959], mais aussi de l'enracinement du christianisme aux valeurs culturelles du paganisme[960]. L'importance accordée par Tempels à pénétrer l'âme païenne est justifiée par une conviction : « l'âme pré-chrétienne aspire, dans son indigence connaturelle vers le Christ comme vers le seul accomplissement de ses aspirations traditionnelles de ses valeurs ancestrales »[961]. C'est pourquoi, Tempels va considérer la charité de l'esprit et l'enracinement comme les conditions du succès de l'évangélisation[962].

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Au terme de cette réflexion sur : *Le père Placide Tempels et le christianisme contextuel au Congo belge »*, qu'il nous soit permis de reprendre l'essentiel de l'activité pastorale du missionnaire belge au Congo en guise de conclusion. En effet, le contexte de la rencontre du christianisme et de l'Afrique

---

et de salut, offert par le grand nganga (guérisseur), Dieu-lui-même, pour le service des hommes, tandis que le manga œuvre des hommes ne sont rien. Il faut expliquer aussi aux Noirs que si le christianisme vient nous apporter les lumières de la révélation divine, s'il offre des promesses de Dieu encore inconnues pour eux, il ne détruit rien cependant des vérités naturelles et des choses bonnes que Dieu a fait connaitre jadis à leurs ancêtres comme aux nôtres et qu'ils ont transmis à leurs descendants » (Tempels, « Catéchèse bantoue », 275).

958 Cf. *ibid*., 276.

959 *Id*., *Christianisation des philosophies païennes*, 29.

960 Cf. *ibid*., 30.

961 *Ibid*., 29.

962 Cf. *ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

subsaharienne au 19ème et début du 20ème siècle a été celui de l'impérialisme colonial. Affronté aux dures réalités de la vie missionnaire, le père Tempels avait cru devoir constater la faillite de la présentation « classique » de la doctrine chrétienne aux Bantu.

C'est alors qu'il revient sur lui-même et cherche d'autres voies de solution afin de surmonter les difficultés liées à cette période classique de son apostolat. Ses propos s'avèrent être tout une révolution qui posa au christianisme missionnaire les questions les plus cruciales concernant l'échec qui était manifeste dans l'évangélisation du Congo et de l'Afrique en général, et surtout dans les relations entre le blanc et le noir en situation coloniale[963]. Il venait d'ouvrir ainsi la voie à une nouvelle manière de penser et de conduire la mission évangélisatrice totalement attentive à la culture des Bantu et leurs profondes aspirations.

En effet, c'est à partir de sa propre expérience missionnaire que Tempels comprit qu'une sorte de mur d'incompréhension séparait le messager venu d'ailleurs, de ceux qu'il était venu évangéliser[964]. Il fallait pour cela, comprendre correctement l'héritage culturel africain en vue de mener à bon terme l'annonce de l'Évangile en profondeur dans le contexte africain[965]. Ce qui, progressivement le conduira à découvrir une voie nouvelle pour promouvoir la christianisation de l'âme bantu. Pour y aboutir, Tempels voulut devenir africain avec les Africains. Une métaphore qui ne sera possible que par la transformation intérieure survenue grâce à son évolution mentale dans son attitude pastorale à l'égard de la population bantu. Se référant à la transformation intérieure de Placide Tempels, le professeur Kä Mana considère qu'il s'agissait d'une

> opération de mutation spirituelle qui fit de lui un homme essentiellement à l'écoute de l'Afrique, guidé par le souci de sonder les profondeurs de la vision africaine du monde, pétri dans son être par la parole africaine qu'il s'était donné la peine d'entendre au lieu de

963 Cf. Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 130.

964 Cf. *ibid*.

965 Cf. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 56.

Ediciones Universidad San Dámaso

> rester simplement un missionnaire répétant, à longueur de journée, les formules du catéchisme propre à son milieu d'origine[966].

Une fois « ré-enfanté » par l'Afrique, né de nouveau au cœur de la société africaine, Placide Tempels perçut la réalité de l'Évangile à une nouvelle profondeur de vie et d'engagement : la fécondité de la rencontre des êtres, des peuples et des cultures dans la lumière de Jésus-Christ[967]. La rencontre interpersonnelle dont il s'agit maintenant, demeurait ainsi une condition de toute véritable évangélisation. Cette rencontre supposait chez le missionnaire un renoncement complet de ses préjugés car, l'universalité du Christ l'exige. C'est dans la rencontre, vécue dans la charité fraternelle, que naît le vrai christianisme.

Si les *Bantu* aspirent à la vie, à la force et à l'union vitale, disait-il, cela suppose que le missionnaire devra tenir compte de ces aspirations profondes et de proposer le Christ comme l'Unique réponse de leurs aspirations profondes dans la mesure où le christianisme apporte la vie pleine et abondante : « je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance » (Jn 10,10). Et pour répondre à ces aspirations, le christianisme ne peut que s'exprimer dans un langage qui est propre à la culture bantu et se libérer de l'occidentalisme afin de faire pénétrer et enraciner la vérité chrétienne dans l'âme bantu. C'est à ce niveau que la *Jamaa* jouera un rôle important dans la recherche d'un langage compréhensible pour les *Bantu*.

En parlant des fondements christologiques de la pastorale et de la mission de Placide Tempels, il était important pour nous de nous assurer de ces différents éléments qui donnaient sens à toute son action missionnaire. Conscient de l'universalité du Christ, Tempels ne pouvait plus se comporter comme si le salut proposé par le Christ était un apanage de quelques-uns. C'est pourquoi il se trouvait dans l'obligation d'aider les Bantu à vivre et à comprendre le Christ à partir de leur situation concrète, dans leur culture et non à travers la pensée

966 Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 130-131.

967 Cf. *ibid.*, 131.

Ediciones Universidad San Dámaso

étrangère. C'est fut un effort d'enraciner le message chrétien à leur culture sans pour autant renoncer à la sienne. Ce labeur si grand de Placide Tempels, lui fallut un mérite inoubliable de la part de certains théologiens contemporains congolais. A titre d'exemple, nous citerons du côté catholique, l'Abbé Benezet Bujo qui considère Tempels comme le Père du christianisme africain[968] et du côté protestant, c'est le professeur et pasteur Kä Mana qui parlera de Tempels comme le Père de l'Église africaine[969].

Nous considerons en plus que Tempels fut le précurseur bien lointain de la catéchèse communautaire qui se ferait dans l'esprit d'une recherche et d'une méditation communes où tout un chacun a la possibilité d'offrir son expérience de foi et recevoir des autres la leur. C'est un enrichissement mutuel de la foi. Cette nouvelle manière de Tempels de vivre le christianisme conduira à Londi Boka de qualifier la *Jamaa* d'une « catéchèse communautaire de type familial »[970].

Que les théologiens africains reconnaissent le mérite de Placide Tempels dans son labeur d'inculturer la foi chrétienne sur le sol africain, cela nous réjouit. Ce fut d'ailleurs pour nous un aiguillon qui nous conduisit à approfondir nos recherches sur l'ensemble de la pastorale de ce père franciscain. Cependant, nous ne devons pas passer sous silence la non référence à d'autres dimensions de l'Incarnation dans la démarche tempelsienne. Comme nous l'avons souligné ci-haut, la rencontre chez Tempels se fonde précisément sur l'évènement de l'Incarnation du Fils de Dieu. Quelle que soit la place centrale de l'incarnation dans le processus de l'enracinement de la

968 « Ainsi vu, on peut dire à juste titre que Tempels est le Père du christianisme africain du temps moderne qui continue à combattre pour son identité. Même si cet ancien missionnaire parle d'adaptation, on doit reconnaître ses approches vers un christianisme véritablement incarné. C'est ce qu'il a commencé que des Africains reprendront et continueront, tout en le corrigeant » (Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 59).

969 « Le premier est blanc, un missionnaire belge qui a su par son approche de "l'âme africaine" et de "la philosophie bantoue", instaurer une pastorale de la "rencontre" et du dialogue avec l'Afrique profonde. Une pastorale grâce à laquelle il est lui-même devenu un Père de l'Église africaine » (Kä Mana, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, 130).

970 Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : inculturation de la théologie*, 30.

Ediciones Universidad San Dámaso

foi, on ne retrouve pas chez Tempels la complémentarité du mystère pascal et pneumatologique comme faisant partie du même mystère de salut et définissant également le chemin de l'inculturation. Bien qu'il ne fait l'ombre d'aucun doute que le Fils de Dieu s'est incarné une fois pour toute dans un lieu et à une époque bien déterminés mais, par son Incarnation, « chaque culture a besoin d'être transformée par les valeurs de l'Evangile à la lumière du mystère de Pâques »[971]. Cependant,

> L'incarnation n'est pas une fin en soi, elle est finalisée vers le mystère pascal, vers la croix et la résurrection du Christ. L'incarnation est un chemin de purification, de transformation, de renouvèlement, et elle tend vers la transformation, la vie nouvelle. Le mystère pascal, avec sa force de purification, est donc également déterminant pour le chemin de l'inculturation[972].

Dans cet ordre d'idée, le message final du Synode des évêques d'Afrique rappelait ceci :

> A l'instar de l'Incarnation, l'inculturation arrive à son sommet dans le mystère pascal où le Christ témoigne de la Vérité jusqu'au prix de son sang et récapitule en croix tout ce qu'il y a de vrai et de saint dans les cultures, pour en faire le lieu de la manifestation de la Trinité Sainte[973].

Par ailleurs, la troisième dimension du mystère de l'incarnation est la dimension pneumatologique[974] d'autant plus que « l'universalité de l'action

971 Propositions 28 du Synode africain, in: Cheza, *Le synode africain*, 310. Voir aussi: *Le Synode africain en action concrètes: Les 64 Propositions*: *Telema* 89-90 (1-2/97) 28.

972 Le Cardinal Joseph Ratzinger au synode africain de 1994. Cité par : J. Ndi-Okalla, *Récit et théologie : enjeux de la narrativité en théologie africaine. Une réception de l'herméneutique de Paul Ricoeur* (Karthala, Paris 2010) 218 : http//www.karthala.com

973 Cheza, *Le Synode africain*, 222. Voir également: *DC* 2095 (5 juin 1994) 527-528.

974 Cf. Le Cardinal Joseph Ratzinger au synode africain de 1994. Cité par : Ndi-Okalla, *Récit et théologie,* 219.

Ediciones Universidad San Dámaso

salvifique du Christ ne peut pas se comprendre sans l'action universelle du Saint-Esprit »[975]. C'est grâce à l'effusion et à l'action de l'Esprit que les peuples, en entrant dans l'Église, vivent une nouvelle Pentecôte, professent en leur langue l'unique foi en Jésus-Christ et proclament les merveilles que le Seigneur a faites pour eux. C'est l'Esprit qui conduit l'Église, par sa lumière surnaturelle, dans la connaissance de la Vérité tout entière[976]. C'est dans cette perspective que le Pape émérite Benoît XVI parle de l'Esprit Saint comme du protagoniste de l'inculturation :

> (...), il ne faut pas oublier que l'Esprit Saint est l'authentique protagoniste de l'inculturation, c'est lui qui préside de manière féconde au dialogue entre la Parole de Dieu, qui s'est révélée dans le Christ, et les requêtes les plus profondes qui jaillissent de la multiplicité des hommes et des cultures. Ainsi se poursuit dans l'histoire, dans l'unité d'une même et unique foi, l'évènement de la pentecôte, qui s'enrichit à travers la diversité des langages et des cultures. L'Esprit Saint fait que l'Évangile soit capable d'imprégner toutes les cultures, sans se laisser asservir par aucune[977].

Tout compte fait, pour bien comprendre l'inculturation, une théologie correcte et complète de l'incarnation s'avère nécessaire.

Pour ce faire, du point de vue catéchétique, les différentes phases de la pastorale de Placide Tempels peuvent être assimilées successivement à : 1) la catéchèse « classique ». Durant cette période, Tempels éprouve un désespoir inédit parce qu'il est complètement convaincu de son échec ; 2) la catéchèse bantoue. Cette phase a été celle d'essai d'inculturation. C'est pourquoi elle se caractérisait par l'étude, empreinte de sympathie et de compréhension de l'âme bantu, de ses valeurs humaines ainsi que religieuses; 3) la catéchèse

Ediciones Universidad San Dámaso

975 Commission Theologique Internationale, *Le christianisme et les religions*, in: www.vatican.va, 50.

976 Cf. Cheza, *Le Synode africain*, 310. Lire aussi EA 61.

977 Benoît XVI, *Africae munus* 37.

communautaire. Cette troisième phase, fut celle de la rencontre dans laquelle l'auteur favorise le dialogue où chacun donne et reçoit.

Cette catéchèse communautaire suppose avant tout l'existence d'une communauté. Ce fut la *Jamaa* qui joua ce rôle. Il est vrai que la *Jamaa* se donne comme « une contribution providentielle à l'édification du visage africain du christianisme »[978], mais elle est avant tout « une expérience vitale religieuse de l'Église vécue ensemble entre prêtres et fidèles »[979], c'est-à-dire, lieu où l'on expérimente la rencontre interpersonnelle. Chez Tempels, cette rencontre interpersonnelle est la base nécessaire pour monter ensemble vers le Christ. Pour lui, l'évangélisation consiste « à aider la personnalité bantoue, l'homme ou la femme bantoue, à rencontrer ce Christ, à entrer en union vitale avec Lui »[980].

Cette « union vitale » des *Bantu* avec le Christ constitue l'objectif principal de toute activité catéchétique chez Placide Tempels. C'est grâce à l'universalité du Christ, thème fondamental de sa « Catéchèse bantoue » que Tempels manifeste clairement la place centrale de la personne de Jésus-Christ dans sa démarche évangélisatrice. Et pour atteindre cet objectif, insiste Tempels, on doit « prêcher le Christ et le Christ seul »[981] tout en utilisant un langage approprié compte tenu de la réalité concrète des personnes à qui le message est adressé. De nos jours encore, il y a de quoi se réjouir dans la mesure où cette union vitale a été ratifiée par le Magistère de l'Église post-conciliaire qui parlera de la communion avec la personne du Christ comme le but ultime de la catéchèse (cf CT 5). Comme nous le verrons dans la troisième partie, cette *union vitale* ou r*encontr*e avec le Christ s'inscrit dans le processus même de l'évangélisation organisée par étapes (cf DGC 60-72).

Ediciones Universidad San Dámaso

978 Mukenge, « Une spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique centrale: la Jamaa », 169.

979 Tempels, *Notre rencontre*, 29.

980 *Ibid*., 39.

981 *Ibid*.

Troisième partie :
VERS UNE CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE POUR LES CEV EN QUETTE DE L'INCULTURATION DU MESSAGE CHRÉTIEN

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Après avoir vu les grandes lignes de la pensée de Placide Tempels dans la partie qui précède, on peut se poser la question de savoir dans quelle mesure notre auteur peut-il contribuer au renouvellement de la catéchèse dans nos CEV. Autrement dit, est-il possible d'envisager une catéchèse inculturée à la lumière de la pastorale de la rencontre de Placide Tempels ? Avant de répondre à cette question il est important de rappeler que depuis la tenue du Concile de Vatican II, la littérature catéchétique post-conciliaire n'a cessé de répéter qu'il fallait en finir avec la catéchése conceptualiste ou classique. L'heure est à l'inculturation du message chrétien et que la catéchèse en constituait une des pièces fondamentales. Comme on l'a pu constaté, Placide Tempels est parmi ceux-là qui, déjà à leur époque soumirent la catéchèse conceptualiste à la critique parce que ne favorisant pas les relations interpersonnelles, mais se limitait tout simplement à la transmission d'une doctrine révélée.

En effet, on doit reconnaître que Placide Tempels par ses écrits et son activité apostolique a grandement contribué à faire entendre qu'il était possible de comprendre et vivre autrement le christianisme comme en famille où tout le monde sans aucun complexe peut partager son expérience de foi avec les autres dans le respect de chaque culture. Pour comprendre donc la perspicacité

Ediciones Universidad San Dámaso

de Tempels, on a qu'à s'apercevoir que certains thèmes qui sont encore d'actualité pour l'Eglise africaine tels que « l'Eglise-famille » ou « l'inculturation », pour ne citer que ces deux, sont déjà annoncés d'une manière embryonnaire chez Tempels. En ce sens, la référence fréquente au Magistère de l'Eglise et certains auteurs contemporains que nous évoquerons dans cette partie, nous aidera à mieux comprendre que la rénovation de la catéchèse à la lumière de Placide Tempels est possible.

Comme nous l'avons indiqué avant, l'une des grandes intuitions à tenir compte, à l'heure d'évaluer la pastorale de Placide Tempels, c'est d'abord la centralité de l'universalité du Christ[982]. Tempels conçoit cette vérité comme le fondement théologique de toute son œuvre missionnaire qui motiva sa rencontre avec le *Muntu* sans tenir compte des barrières raciales ou coloniales afin de traiter avec lui d'homme à homme. La rencontre chez notre auteur se situe dans le cadre d'une communication où l'on se trouve à l'égalité à partir de la foi qui en constitue la base commune. En se rencontrant ainsi, on est prêt à s'enrichir de l'expérience de l'autre, car dans la communication de la foi, tous sont égaux dans la mesure où tous sont disciples du Christ dès leur incorporation à l'Église par le baptême reçu au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit.

Cet enrichissement mutuel de la foi ne peut être possible que si au préalabre il y a eu la rencontre avec le Christ. Quand Tempels parle de la rencontre avec le Christ chez les Bantu, il utilise le concept de l'union vitale tant familier à ce peuple. A la suite de l'Abbé Mulago qu'il cite dans *Notre rencontre*, « l'union vitale est le centre d'intérêt et l'accent caractéristique de la spiritualité

982 Dans son homélie prononcée à l'occasion de l'hommage rendu à Placide Tempels, six mois après sa mort, le Cardinal Malula affirmait: « Le P. Tempels fut un missionnaire avant d'être un philosophe. De sa personnalité, aussi riche que complexe, émergent deux grandes qualités, mieux deux grandes vertus : l'effort pour une conversion intérieure permanente et le respect de l'autre Peu importe l'audace de ses hypothèses et de ses interprétations Il a perçu une vérité indéniable le Christ est Universel sa doctrine et son message divin doivent s'incarner dans chaque culture » (*Ethique et Société*. Actes de la IIIè Semaine Philosophique de Kinshasa du 3 au 7 avril 1978 [FTCK, Kinshasa 1980] 303-305. Cité par : Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue*, 163-164).

Ediciones Universidad San Dámaso

bantoue »[983]. Pour notre auteur, « le désir de l'union vitale, de la communion de vie, doit être christianisé et trouvera son accomplissement dans la réalisation du désir suprême du Christ »[984]. D'après Tempels, cette union vitale avec le Christ est « conditionnée par cette autre union vitale "entre nous" »[985]. En d'autres mots, continue Tempels, « union avec Lui (le Christ), union entre nous »[986].

Cette façon de concevoir l'union vitale dans une double dimension horizontale et verticale, nous conduit à déterminer la nature et l'identité de la *catéchèse de la rencontre* dans le principe traditionnel de la double fidélité à Dieu et à la personne humaine.

Afin d'approfondir ce thème, nous subdiviserons cette étude en trois chapitres. En premier lieu, nous traiterons des défis que nous considérons majeurs dans l'action évangélisatrice des CEV. Deuxièmement, nous évoquerons la pédagogie divine comme source d'inspiration de la catéchèse de la rencontre. Enfin, nous aborderons les CEV comme étant les lieux de la catéchèse de la rencontre.

Ediciones Universidad San Dámaso

983 Tempels, *Notre rencontre*, 17.
984 *Ibid*., 20.
985 *Ibid*., 23.
986 *Ibid*., 20.

Ediciones Universidad San Dámaso

8. LES DÉFIS DE L'ACTION ÉVANGÉLISATRICE DES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse, *Catechesi tradendae*, le Pape Jean-Paul II situe le Christ au centre de la catéchèse en ces termes :

> Au cœur de la catéchèse nous trouvons essentiellement une personne, celle de Jésus de Nazareth, « Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité » qui a souffert et qui est mort pour nous et qui maintenant, ressuscité, vit avec nous pour toujours (CT 5)[987].

D'après le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, la référence première et ultime de la catéchèse sera toujours Jésus-Christ Lui-même qui est le Chemin, la Vérité et la Vie (nº 1698). A la suite de ces deux références du Magistère de l'Eglise, il y va sans nul doute que ce qui caractérise le message que transmet la catéchèse, c'est avant tout le christocentrisme[988]. En d'autres mots, dans la catéchèse, la rencontre ne se fait pas avec une doctrine, mais avec le Christ.

---

987 Lire aussi DGC 98.

988 Ce concept doit être compris selon plusieurs sens. Outre le premier sens déjà mentionné situant Jésus-Christ au cœur de la catéchèse, le christocentrisme signifie en second lieu que le Christ est au « centre de l'histoire du salut » que présente la catéchèse ; troisièmement, le christocentrisme signifie que le message évangélique n'est pas œuvre de l'homme, mais parole de Dieu (Cf. DGC 98).

Raison pour laquelle Jésus-Christ, entant que Parole de Dieu, demeure l'origine de la catéchèse :

> Il faut redire que l'origine de la catéchèse, c'est la Parole de Dieu qui est le Christ Jésus. « Non d'abord des contenus de pensée objective ni des formules », « non pas des enseignements de Dieu et sur Dieu » mais « une Parole de Dieu » : un fait et une présence de Dieu[989].

Dans sa lettre encyclique *Deus Caritas est*, le Pape Benoît XVI éclaircit d'avantage ces propos et laisse entrevoir qu'« à l'origine du fait d'être chrétien, il n'y a pas une décision éthique ou une grande idée, mais la rencontre avec un événement, avec une Personne, qui donne à la vie un nouvel horizon et par là son orientation décisive » (DCe 1)[990].

Cette vision personnaliste jouera un rôle très important dans le développement de la théologie africaine. Pour que le christocentrisme ne soit pas un concept abstrait en Afrique, certains théologiens africains se sont efforcés de chercher dans la tradition africaine des éléments qui pouvaient exprimer le mystère du Christ et sa centralité dans toute action évangélisatrice. Jésus-Christ est ainsi désigné sous les titres d'Ancêtre, d'Initié et de Maître d'initiation, de Guérisseur, de Chef ou d'Aîné[991]. Malgré cet effort de rendre compréhensible la

989 Derroitte, « Pour une catéchèse de la rencontre », in : Derroitte, *Catéchèse et initiation* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 226.

990 Soulignons en passant que ce passage a été repris aussi par le Pape François dans son Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* au numéro 7.

991 « L'enjeu majeur du titre Christ- est de montrer aux chrétiens africains que Jésus-Christ est au cœur de toute la destinée humaine. Par le titre du Christ-chef, en interrogeant et en interpellant tout exercice du pouvoir (au niveau de l'Etat et de l'Eglise) les théologiens et pasteurs africains veulent dire aux chrétiens africains que Jésus-Christ a semé dans l'histoire les valeurs du Règne de Dieu. En son nom, ils ne peuvent pas accepter un ordre social injuste ni une gestion du pouvoir qui oppriment les hommes. Avec ce titre du Christ-Aîné, l'enjeu est de montrer que par Jésus-Christ, Fils Aîné de Dieu, tous les hommes, quelle que soit leur origine, sont fils de Dieu et frères de Jésus-Christ et donc frères entre eux. C'est la réalité que l'Eglise comme Famille-de-Dieu met en évidence. Enfin, avec ce titre de Christ-initié/Initiateur, c'est le thème de l'incorporation dans l'Eglise et celui de l'engagement socio-politique dans l'histoire concrète qui sont soulignés (par son Incarnation, sa mort et sa résurrection, Jésus-Christ initie et inaugure les 'temps nouveaux' »

Ediciones Universidad San Damaso

personne du Christ dans l'œuvre évangélisatrice, on se rend toujours compte que cela n'arrive pas à faciliter si aisément la rencontre avec Lui comme « l'image du Dieu invisible » (Col 1,15). La difficulté pour l'Eglise de conduire à cette rencontre avec le Christ tel qu'il est révélé par les Evangiles peut se justifier, d'une certaine manière par la persistance des Religions Traditionnelles Africaines et les Nouveaux Mouvements Religieux qui représentent un des défis[992] réels pour l'annonce authentique de l'Evangile. A cela, il faut ajouter également la situation de misère que traverse notre pays depuis plusieurs décenies.

Dans les lignes qui suivent, nous allons présenter la portée de ces défis auxquels la catéchèse de la rencontre est tenue de répondre en vue d'une annonce authentique de la Bonne nouvelle de salut en ce troisième millenaire dans nos CEV.

8.1. RELIGIONS TRADITIONNELLES AFRICAINES

Avant leur contact avec le christianisme, les peuples africains, comme tant d'autres, avaient de « croyances et de pratiques relatives à des réalités surnaturelles, qui unissent en une même communauté morale tous ceux qui y adhèrent »[993]. Du fait qu'en Afrique « religion, culture, coutume et valeurs de civilisation sont étroitement liées, à tel point qu'on n'en perçoit pas toujours

(E. Kaobo-Sumaidi, *Les discours christologiques africains (1956-2000). Histoire et enjeux*, in : *Ecole pratique des hautes études*, section des sciences religieuses, vol. 118/ nº 114 [2005] 436-437. Lire aussi : Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, 74-90).

992 Parmi les défis que l'Episcopat congolais met en exergue, figurent : l'unité des chrétiens ; le dialogue interreligieux ; la vie politique et l'organisation socio-économique ; la justice et la paix ; le tribalisme et l'ethnocentrisme ; les médias et la mondialisation, etc. (Cf. Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse,* nº 129-186; voir aussi : Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine* [Karthala, Paris 2005]).

993 K. Dobbelaere, « Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions » : *CRA* VIII/15 (1974) 19. Cité par : Ntedika Konde (Mgr), « Valeurs africaines traditionnelles dans les C.V.B., d'après les actes du synode diocésain de Kinshasa (1988). Assomption ou rejet ? » : *CRA* XXIV/48 (1991) 22.

Ediciones Universidad San Dámaso

la différence »[994], il n'est pas toujours aisé de donner une définition concrète de ces Religions. Il s'agit d'une réalité vécue et qui englobe une série de relations et interactions concrètes des individus entre eux, des individus avec les Ancêtres, avec Dieu, avec les esprits, avec l'univers[995]. Selon Buakasa,

> Aujourd'hui, la religion africaine n'existe nulle part, mais elle est partout, dans les consciences, dans les opérations spirituelles ou empiriques, dans les représentations, dans les attitudes, dans les gestes, dans les pensées, dans les images, dans les symboles, dans les contes, dans les proverbes, dans les dictons, dans les légendes, dans les mythes, etc. elle est partout, à la campagne et en ville, dans les procès judiciaires comme dans les conventions judiciaires. Elle est même dans les comportements des chrétiens, des musulmans, des athées ou des indifférents. C'est dire qu'elle est surtout latente. C'est-à-dire, cachée, impensée. Mais elle est corrosive et elle a la prétention de soumettre les évènements à son procès[996].

Pour les auteurs de « l'Encyclopédie pour tous », intitulé *Le Nouveau théo*, « Ces religions sont toutes remplies de la présence d'êtres invisibles dont on ne voit que les masques et les cérémonies, mais qui mettent les êtres visibles, les hommes notamment, en rapport avec eux-mêmes »[997]. Avec raison que les Evêques de la RD Congo corroborent cette assertion en affirmant : « la Religion Traditionnelle Africaine structure et influence encore aujourd'hui l'existence quotidienne de la plupart des chrétiens africains »[998].

Parmi les différentes tentatives de définition, qu'il nous soit permis de revenir sur celle qui a été fournie par les biblistes africains qui s'étaient réunis

994 *Ibid*.

995 Cf. Mabundu, « Réflexions sur les religions traditionnelles africaines » : *Revista de Cultura Teología* XXII/84 (2014) 55.

996 Buakasa Tulu kia Mpansu, « L'Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : latente et patience » : *RCA* XI-XII/21-24 (1977-78) 30.

997 *Le Nouveau théo*. L'Encyclopédie pour tous, 1109.

998 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 93.

Ediciones Universidad San Dámaso

à Kinshasa lors de leur congrès en 1979. Selon eux, la Religion Africaine Traditionnelle n'est autre chose qu'un « ensemble des croyances, des conceptions ou visions fondamentales du Négro-Africain relatives au monde invisible (Dieu, Ancêtre, génies, morts, au-delà), au cosmos, à l'homme dans ses rapports avec le monde invisible et face à la vie et à la mort »[999]. Dans ce même ordre d'idées, l'Episcopat congolais souligne que dans le monde négro-africain cette expression de Religion Traditionnelle Africaine désigne « l'ensemble des croyances (esprits intermédiaires, sorcellerie, etc.), rites (culte des ancêtres), pratiques (fétichisme), symboles, langages, etc., par lesquels, avant la rencontre avec le christianisme ou les autres religions (comme par exemple l'islam), les négro-africains exprimaient leur relation à Dieu et au monde »[1000].

Mais avant cette rencontre des biblistes africains, l'Abbé Mulago[1001] qui, à cette époque était encore professeur ordinaire à la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa et directeur du Centre d'Etudes des Religions Africaines (CERA), définissait la Religion Traditionnelle Africaine, lors du Colloque international de Kinshasa en 1978 sur les « Religions Africaines et christianisme », comme l'ensemble cultuel des idées, sentiments et rites basées sur quatre éléments, à savoir :

- La croyance à deux mondes, visible et invisible[1002] ;

999 Journées Bibliques Africaines, *Christianisme et identité africaine. Actes du Premier Congrès des Biblistes Africains 26-30 Décembre 1979*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa / Missionwissenschaftliches Institut Missio-Aachen, 1980 cité par : Mabundu, « Réflexions sur les religions traditionnelles africaines » : *Revista de Cultura Teológica* XXII/84 (2014) 55.

1000 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 93.

1001 Cf. Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », *CRA*, XI-XII/21-24 (1977-78) 43. Du même auteur sur ce thème : *Un visage africain du christianisme* (Présence Africaine, Paris 1965) 82-83 ; *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1980) 12 ; *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années 1956-1992* (L'Harmattan, Paris 2007) 89.

1002 Ces deux mondes « sont unis par une même énergie, la vie ; à cette énergie tous les êtres d'ici-bas et de l'au-delà participent » (Kabasele Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique,* 31.

Ediciones Universidad San Dámaso

- La croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes[1003] ;
- L'interaction entre les deux mondes, la transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence[1004] ;
- La croyance en un Etre Suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe.

Partant de cette description, Mulago précise les éléments fondamentaux sur lesquels les *Bantu* construisent leur édifice social, cultuel et moral. Il s'agit notamment de : l'unité de vie et la participation ; la croyance à l'accroissement, à la décroissance et à l'interaction des êtres ; et une éthique découlant de l'ontologie[1005].

Pour plus d'éclaircissement à cette étude, nous allons dire un mot sur chacun de ces quatre éléments qui caractérisent la Religion Traditionnelle Africaine.

8.1.1. L'UNITÉ DE VIE ET LA PARTICIPATION

La compréhension de l'unité de vie (ou l'union vitale) est à situer à deux niveaux. En premier lieu, il s'agit d'une relation d'être ou de vie unissant tous les membres d'une même communauté. Deuxièmement, quand on parle de l'union vitale, on se réfère aussi à une relation ontique analogue unissant tous les membres à tout ce qui touche au maintien et à l'ornementation de la vie tel

1003 « Entre ces deux mondes, il y a une hiérarchie : le monde invisible est transcendant ; il participe davantage à la vie, à un degré supérieur, du fait qu'il est plus proche de la source de cette vie » (*Ibid*.).

1004 « Le monde invisible est transcendant, certes, par rapport au visible, mais il lui est aussi immanent ; c'est cela qui fait l'interaction entre deux mondes : ceux qui sont dans l'au-delà peuvent influencer la vie de ceux qui sont sur la terre, et inversement, la croissance de la vie des descendants fortifie celle des aïeux ; car ils participent tous, chacun à son degré, à une même énergie ; ils sont comme des vases communiquant (...). Cette interaction se fait principalement par le canal des 'symboles', moyen par excellence de contact et d'union ; et c'est ici que les rites puisent leur signification et leur efficacité » (*Ibid*., 31-32).

1005 Cf. Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 44.

Ediciones Universidad San Dámaso

que le patrimoine. A ce propos, l'Abbé Mulago nous offre une définition assez complexe :

> Par unité de vie ou union vitale, nous entendons : a) une relation d'être et de vie de chacun avec ses descendants, sa famille, ses frères et sœurs de clan, son ascendance et avec Dieu, source ultime de toute vie ; b) une relation ontique analogue de chacun avec son patrimoine, son fonds, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec ce qui y croît et y vit[1006].

Comme on peut le constater dans la citation précédente, cette union vitale est à la fois verticale et horizontale. Puisqu'il s'agit d'une communion entre les êtres, les *Bantu* tendent toujours à maintenir la solidarité entre les membres de la communauté, à faciliter l'éclosion de la vie, à augmenter la force vitale et à empêcher la diminution de la vie[1007]. En vertu de l'union vitale, chaque personne se découvre réellement dans ses rapports avec les autres. Ce qui revient à dire que la vie du *Muntu* est une vie communautaire et relationnelle. Cela étant, déclare Mulago,

> la vie de l'individu est saisie en tant que participée. Le membre de la tribu, du clan, de la famille sait qu'il ne vit pas de sa propre vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, détaché de la communauté, il n'aurait plus les moyens d'exister ; il sait surtout que sa vie est une participation à celle de ses ascendants et que sa conservation, son renforcement en dépend continuellement[1008].

Ediciones Universidad San Dámaso

1006 Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », *CRA*, XI-XII/21-24 (1977-78) 44. Citant : Tempels, *Philosophie bantoue*, 68-69.

1007 Cf. Kabasele Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique*, 32.

1008 Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 44.

En effet, le *Muntu* est un être qui « vit avec », dans un réseau de relations vitales qui l'unit au monde visible et invisible, des hommes et des choses[1009]. Il ne se sent jamais seul ; il vit dans une ambiance de présence, soit des êtres visibles qui l'entourent, soit des ancêtres, la solitude, pour lui, serait comparable à la mort, au néant. Il a conscience par conséquent que rien de ce qu'il fait, n'est vraiment et entièrement secret, et que toutes ses actions, bonnes ou mauvaises, ont une répercussion sur la communauté dont il est membres[1010]. Se ralliant à la même idée, Mukenge insiste en affirmant que :

> Pour les Bantu, la vie est une vie « avec », une vie « dans » la relation avec les autres ; vie de relation et d'interrelation, d'action et d'interaction, de relations interpersonnelles avec les ancêtres et les frères. Pour le Muntu, être seul (...) dans sa solitude d'être, c'est être comme un morceau, c'est être dans la mort[1011].

Du point de vue de la *participation et de la communion vitale*, il existe dans le monde bantu une hiérarchie des êtres au sommet de laquelle se trouve Dieu qui est l'être suprême[1012]. Ainsi donc, *par rapport au monde invisible*, il faut distinguer :

- Dieu, source de toute vie[1013] ;
- Les ancêtres (les premiers participants ou fondateurs des clans qui peuvent être dynastiques ou non) ;

1009 Nous considérons cette dimension d'interrelation comme étant déjà un fondement anthropologique important pour comprendre l'importance des relations interpersonnelles en catéchèse de la rencontre dans nos CEV. Nous y reviendrons ci-dessous.

1010 Cf. Lufuluabo, « Mentalité religieuse africaine et christianisme » : *RCA* XXII/ 1 (janvier 1967) 321.

1011 Mukenge, « Une Spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique Centrale : la Jamaa » : *RCA*, XXV (1970) 163, note 23.

1012 Cf. Tempels, *Philosophie bantoue*, 42-43 ; Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 46-49 ; *Id.*, *Théologie africaine et problèmes connexes*, 31.

1013 « Par-dessus toute force est Dieu, Esprit et Créateur, le *mwine bukomo bwandi*. Celui qui a la force, la puissance par lui-même. Il donne l'existence, la subsistance et l'accroissement aux autres forces » (Tempels, *Philosophie bantoue*, 42).

Ediciones Universidad San Dámaso

- Les esprits des anciens héros qui ont reçu de Dieu la mission de renforcer et d'influencer la vie humaine ;
- Les âmes désincarnées des parents défunts et des membres du clan et de la tribu.

Concernant *le monde visible,* on distingue :

- Le roi et la reine-mère ;
- Les chefs des clans ;
- Les chefs des familles ;
- Les membres de différentes familles.

La croyance à ces deux mondes indique qu'ils sont réunis par une même énergie autre qu'est la vie à laquelle tous les membres participent. Cette vie vient du Dieu créateur et reçue par l'individu, par l'intermédiaire des ancêtres et des parents et est transmise par lui à ses descendants[1014].

8.1.2. LE SYMBOLE COMME MOYEN PRINCIPAL DE CONTACT ET D'UNION

Le symbole dans la vie et la Religion Traditionnelle Africaine joue un rôle très fondamental. Comme nous l'avions souligné ci-haut en parlant de l'interaction entre le monde visible et invisible. Cette interaction se réalise à l'aide des symboles. Ils représentent un moyen par excellence de contact et d'union. Jean Marc Ela constate que si l'Afrique noire est techniquement démunie, il faut reconnaître qu'elle est incontestablement plus riche en signes et en symboles qu'en outils matériels[1015]. Selon lui,

> Dans la mesure où le rapport de l'homme à l'homme, de l'homme à la nature, passe par l'invisible qui constitue le lieu symbolique où toute réalité peut advenir à un sens, le vrai réel est invisible et le visible n'est qu'apparence : tout est symbole. L'Africain vit ainsi dans une « forêt de symboles », mode privilégié de sa relation à l'univers[1016].

1014 Cf. Ugeux, *Guérir à tout prix ?* (Les Editions de l'Atélier, Paris 2000) 89.
1015 Cf. Ela, *Ma foi d'Africain* (Cerf, Paris 1985) 59.
1016 *Ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

Le symbole est le moyen par lequel les membres d'une communauté humaine d'un milieu spécifique entrent en contact les uns avec les autres et se resserrent leur union[1017]. D'où son rôle d'unificateur :

> Sous quelque aspect qu'on le considère, le symbolisme nous paraît comme l'effort de l'esprit humain cherchant un contact avec la puissance, avec le monde invisible ; il semble aussi briser les limites du « fragment qu'est l'homme au sein de la société et au milieu du cosmos » : c'est un effort d'unificateur »[1018].

Pour découvrir la place et le rôle du symbolisme dans la vie et la religion en Afrique, il faudrait suivre la vie de l'Africain depuis la naissance jusqu'à la mort et même dans l'au-delà. Parmi, les différentes étapes de la vie négro-africaine où le symbolisme n'est pas à négliger, il faut noter : l'initiation clanique ; la communion alimentaire et le pacte de sang ; les rites de purification, de confession et de réconciliation ; les cérémonies du mariage ; les rites autour de la mort ; les rites d'investiture[1019], etc. On trouve aussi le symbolisme à travers la danse, la musique, le rythme, les gestes, les couleurs, les costumes, etc. De ce point de vue,

> Le symbolisme se présente comme un « langage » à la portée de tous les membres d'une communauté, et inaccessible aux étrangers, un langage qui exprime les rapports de la personne qui porte le symbole avec la Société et le cosmos, un langage qui solidarise la personne humaine d'une part avec le Cosmos, et de l'autre, avec la communauté dont il fait partie, en proclamant directement aux yeux de chaque membre de la communauté son identité profonde[1020].

1017 Cf. Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 56.
1018 *Ibid*., 57.
1019 Cf. *ibid*.
1020 Mulago, « Eléments fondamentaux de la religión africaine », 58.

Ediciones Universidad San Dámaso

8.1.3. LA CROYANCE À L'ACCROISSEMENT, À LA DÉCROISSANCE ET À L'INTERACTION DES ÊTRES

Le *Muntu* est attaché à la vie et à tout ce qui le constitue et le développe. Dans la conception ancienne traditionnelle, la vie s'est toujours située au sommet de l'échelle des valeurs. Elle est le bien le plus précieux[1021]. On parle de l'accroissement de vie dans plusieurs circonstances. Par exemple, lorsqu'une personne en union avec les autres êtres (les vivants, les morts, les esprits et l'Être suprême) reçoit la charge de conduire la communauté, tel est le cas de l'investiture d'un chef de clan[1022]. Pour les Bantu, « la succession est toujours conçue comme une modification ontique, un renforcement vital »[1023]. Mais il peut arriver que sa vie soit vitalement diminuée s'il porte atteinte à la vie des autres[1024]. Motif pour lequel les sorciers par exemple sont haïs de tout le monde[1025]. La vie peut décroitre également par toute violation du droit d'autrui sachant que tout dommage spirituel ou matériel causé à l'égard de l'autre a des conséquences négatives sur la vie de celui qui pose cet acte[1026]. De même,

> Tout bienfait, toute aide ou assistance valent avant tout comme appui, un accroissement de vie pour celui qui en bénéficie (...). Ainsi toute injustice, si minime soit-elle, même si elle porte simplement sur le bien matériel, sera considérée en tout premier lieu comme une atteinte à l'intégrité d'être, à l'intensité de la vie. Toute injustice est en premier

1021 « (...), il faut se mettre en tête le fait que les Bantu considèrent la vie humaine comme le bien le plus précieux et que l'idéal du Muntu consiste non seulement à vivre à l'abri des soucis jusqu'à la vieillesse, mais avant tout, à rester, même après sa mort, une force vitale continuellement renforcée et vivifiée dans et par sa progéniture » (E.N. Mujynya, « Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres » : *CRA*, III/5 [1969] 64).

1022 « On devient chef de clan par un accroissement interne de la puissance vitale, élevant le *muntu* du patriarche à l'échelon d'intermédiaire et de canal des forces, entre les ancêtres d'une part, et la descendance avec son patrimoine d'autre part » (Tempels, *Philosophie bantoue*, 69-70).

1023 Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 52.

1024 Cf. Cf. Mabundu, « Réflexions sur les religions traditionnelles africaines » : *Revista de Cultura Teológica* XXII/84 (2014) 59.

1025 Cf. Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 53.

1026 Cf. *ibid*. Voir aussi : Mabundu, « Réflexions sur les religions traditionnelles africaines », 59.

Ediciones Universidad San Dámaso

> lieu un attentat à la vie (...) à la personne lésée, et sa malice résulte du grand respect dû à la vie humaine, suprême don de Dieu[1027].

Par ailleurs, pour les Africains, les êtres gardent entre eux un rapport ontique intime. Il existe une interaction d'être à être ; les vivants sont liés aux défunts comme l'enfant a ses parents. C'est pourquoi toutes les manifestations de la vie des Africains mettent en relief cet élément de l'interaction des êtres entre eux[1028]. Cette interaction peut justifier également la hiérarchie dans la société traditionnelle.

8.1.4. UNE ÉTHIQUE « BANTOUE »

Dans la mentalité négro-africaine, et en particulier chez les *Bantu*, l'homme, en tant que centre de la création[1029], demeure le critère pour apprécier le bien et le mal. C'est pourquoi on qualifie l'éthique bantu d'une éthique anthropocentrique et vitale[1030]. Ce qui revient à dire que tout acte sera qualifié de moralement bon et sera apprécié comme juridiquement juste quand il contribue à l'accroissement de la vie[1031]. Autrement dit, « Tout acte, tout comportement, toute attitude et toute habitude humaine qui attente à la force vitale ou à l'accroissement et à la hiérarchie du "muntu" est mauvais »[1032]. Ainsi donc,

1027 Tempels, *Philosophie bantoue*, 95.

1028 Cf. Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 53.

1029 Cf. Smet, « Le Père Placide Tempels et son oeuvre publiée », 103.

1030 Cf. Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 59.

1031 « Dans le monde ntu les actes censés susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir ou d'augmenter le potentiel vital de la communauté, sont, de ce fait, considérés comme bons (...). Par contre, tout acte présumé préjudiciable à la vie des individus ou de la communauté passe pour être mauvais même dans le cas où il ne s'attaque qu'aux intérêts matériels des personnes physiques ou morales (...). C'est en fonction de la vie et de la survie, cet idéal du Muntu, qu'est jugé tout acte humain » (Mujynya, « Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres », 63-64).

1032 Mulago, « Eléments fondamentaux de la religion africaine », 60.

Ediciones Universidad San Dámaso

« le bien, c'est tout ce qui favorise, augmente la force vitale ; le mal c'est tout ce qui la contrarie, la diminue »[1033].

Face à ces normes du bien et du mal, Tempels témoigne que les Bantous :

> condamnent en principe et de toute la force de leur sagesse vitale indestructible, l'influence destructrice du *muloji* (sorcier, ici dans le sens de jeteur de sorts). Ils rejettent de même principalement et à cause de leur malice intrinsèque, le mensonge, la tromperie, le vol, l'adultère. Ils condamnent de même de leur point de vue bantou, divers usages pourtant fort répandus, tels que la polygamie, le mariage d'impubères et d'autres abus sexuels[1034].

Dans cette éthique, la notion de participation évoquée ci-haut est de très grande importance. L'éthique des *Bantu* ne peut ni être pensé ni être vecue sans l'idée de participation et de communion avec autrui. En effet, le tout est centré sur l'éclosion de la vie. C'est pourquoi, nous dit Mulago, la dimension communionnelle de l'éthique bantu où l'on est en relation et avec autrui, et avec l'homme et la nature environnante est en plein accord avec la morale chrétienne qui est fondée sur la communion et la coresponsabilité[1035].

8.1.5. LES CEV FACE AU DÉFI DE LA RELIGION TRADITIONNELLE AFRICAINE

Quand les missionnaires arrivent sur le sol africain, personne ne parlait de la Religion Traditionnelle Africaine[1036], mais du fétichisme, naturisme,

1033 Cf. *Id*, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'union vitale ecclésiale* (Présence Africaine, Paris 1965) 113.

1034 Tempels, *La philosophie bantoue*, 79.

1035 Cf. Mulago, « La religión traditionnelle, élément central de la culture africaine », in: Colloque International sur les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation (Paris 1972) 175. Cité par: B. Bujo - J. Ilunga Muya, « Situation de la Théologie Africaine », in: *Théologie africaine au XXIè siècle. Quelques figures*. Vol. I (Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 2002) 31.

1036 Cette expression est apparue plus tard lors du colloque d'Abidjan sur les religions tenu du 5 au 12 avril de 1961 publié par la Présence Africaine en 1962

Ediciones Universidad San Dámaso

animisme ou encore de l'ancestralisme[1037]. C'est pourquoi les Religions Traditionnelles Africaines devaient être éradiquées puisqu'elles étaient perçues comme opposées au christianisme. Il aura fallu le Concile Vatican II pour noter un changement officiel d'attitude vis -à -vis des religions non chrétiennes[1038]. Néanmoins, malgré le temps écoulé de l'implantation de l'Eglise et de l'évangélisation, la Religion Traditionnelle Africaine continue à exercer une forte influence sur la vie quotidienne des Africains, toute catégorie confondue.

Pourquoi le négro-africain devenu chrétien, pratiquant ou non, ne renonce-t-il pas à sa foi ancestrale ? Pourquoi cet attachement à la Religion Traditionnelle ? Il faut tout de suite signaler que cet attachement est un indice de la superficialité de l'évangélisation dans notre pays et dans l'ensemble du continent africain. Le père Placide Tempels reconnaissait déjà que les efforts d'évangélisation chez les *Bantu* n'étaient pas couronnés d'un plein succès. C'est pourquoi il pouvait s'interrogeait : « quel missionnaire peut se déclarer pleinement satisfait du niveau spirituel de ses ouailles bantous ? Il y a quelque chose qui cloche. Il doit y avoir quelque part un défaut »[1039].

Lors du 4ème Synode épiscopal mondial, les Evêques africains en abordant le problème de l'inculturation faisaient allusion à cette superficialité de l'évangélisation quand ils parlaient d'un « christianisme insuffisamment incarné et vécu souvent comme de l'extérieur sans lien réel avec des valeurs authentiques que véhiculent les religions traditionnelles »[1040].

La Religion Traditionnelle Africaine, dit-on, fait partie intégrante de la vision africaine de la vie. Elle est inséparable de la culture africaine et de la conception du monde. Bernad Ugeux résume cette assertion comme suit : « la

Ediciones Universidad San Dámaso

1037 Cf. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, 83-87.

1038 Cf. La Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les Religions non chrétiennes *Nostra aetate* du 28 octobre 1965.

1039 Tempels, *La Philosophie bantoue*, 119.

1040 Déclaration des Evêques d'Afrique et de Madagascar : *DC* 1664 (1974) 995.

culture et la religion africaine sont les deux faces inséparables d'une même réalité »[1041]. Elle constitue, selon Diatta,

> Un lien qui rattache fondamentalement les adeptes par la foi en une énergie qui part de Dieu, s'actualise dans les Esprits et les génies, s'humanise dans les ancêtres, pour la vie de l'homme, individuellement et en communauté, dans un sentiment de dépendance non seulement à la nature, mais aussi à Dieu et au numineux[1042].

A l'heure actuelle, la Religion Traditionnelle Africaine est considérée comme la base et le fondement de toute conversion ultérieure. Les Actes du Saint-Siège sur la pastorale et la Religion africaine affirment : « la religion traditionnelle africaine représente le contexte religieux et culturel dans lequel ont vécu la plupart des chrétiens d'Afrique et dans lequel ils vivent encore »[1043], un contexte qui place la vie au centre de tout agir humain. A ce propos, Bernard Ugeux souligne : « au cœur de la religion et des cultures africaines, il y a la vie humaine, une vie pleine, intensément vécue, accueillie comme un don du créateur et un capital à entretenir et à développer personnellement et collectivement »[1044].

Afin de favoriser l'inculturation à laquelle on aspire, les chrétiens dans nos CEV doivent être instruits sur l'identité de cette Religion Traditionnelle Africaine. Puisque la CEV est une communauté intergénérationnelle, elle veillera donc à ce que, d'une part, les *enfants* apprennent qu'il n'existe qu'un seul Dieu, Etre Suprême, Créateur, Providence et juste Juge et qu'ils se rendent déjà compte de sa présence dans sa voix qui se fait sentir dans le cœur de chacun.

1041 Ugeux, « Attachement à la religion traditionnelle et vie chrétienne » : www.mafrome.org/traditions_afrique_ugeux.htm

1042 N. Diatta, « Dialogue religion traditionnelle africaine et christianisme » : *RICAO*, 5-6 (1993) 78 cité par : Ntedika Konde (Mgr), « Valeurs africaines traditionnelles dans les C.V.B., d'après les actes du synode diocésain de Kinshasa (1988). Assomption ou rejet ? » : *CRA* XXIV/48 (1991) 22.

1043 Pastorale et religion traditionnelle africaine. Lettre du Secrétariat pour les non-chrétiens aux présidents des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar : *DC* 1963 (5 juin 1999) 566.

1044 Ugeux, *Guérir à tout prix ?* 86.

Ediciones Universidad San Dámaso

En plus, on insistera particulièrement sur la victoire que le Christ assure en définitive sur toutes les puissances du mal. On les formera enfin, à s'adresser directement avec confiance leurs prières à l'Unique Dieu, à recourir à la protection des anges gardiens et à l'intercession des saints et des ancêtres au cœur droit[1045].

D'autre part, nous savons que les *jeunes* constituent une fraction numériquement la plus importante de nos CEV. En même temps, il s'avère que c'est la catégorie de personnes qui est désorientée et inquiétée devant un avenir obscur à tout niveau. Pour que nos jeunes parviennent à vivre pleinement leurs valeurs chrétiennes dans le contexte qui est le nôtre,

> Les jeunes seront initiés à un esprit critique capable d'opérer un discernement entre, d'une part, les valeurs enseignées par les religions traditionnelles africaines à considérer comme une préparation évangélique et, d'autre part, les pratiques objectivement médiocres à abandonner au nom du Christ[1046].

Enfin, concernant les *adultes*, l'Episcopat congolais envisage plusieurs recommandations qui se renferment dans la citation suivante :

> Ils s'engageront à promouvoir et à bien intégrer les valeurs spirituelles, morales et socio-culturelles de la religion traditionnelle africaine. Dans l'esprit de dialogue et de partage, ils feront aussi connaître Jésus-Christ-surtout par le témoignage de vie- aux adeptes de cette religion. Ils tâcheront de garder leur lucidité quand ils sont en situations critiques ou décisives de leur vie pour ne pas tomber dans des pratiques païennes, notamment la croyance indue à la sorcellerie et au mauvais sort, le recours au fétichisme, à l'occultisme et à la divination[1047].

1045 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 166.
1046 *Ibid*., 167.
1047 *Ibid*., 168.

Ediciones Universidad San Dámaso

En bref, on insistera auprès de nos communautés sur la nécessité de dialoguer positivement avec la Religion Traditionnelle Africaine. Ce dialogue visera sans nul doute à l'intégration dans la vie chrétienne des éléments positifs de la vision africaine, de manière à donner au chrétien africain une personnalité religieuse intégrée. En plus de cela, un accent particulier sera mis sur la centralité du Christ dans la mesure où c'est Lui qui assure la victoire sur toutes les puissances du mal. C'est Lui encore qui assure le salut intégral de l'homme[1048].

C'est sur base de ce dialogue et de la centralité du Christ que la catéchèse invitera et conduira à la rencontre avec le Christ, d'autant plus que les valeurs positives de la Religion Traditionnelle Africaine sont les semences du Verbe incarné pour le salut de tous les peuples.

8.2. LES NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX

Outre la persistance de la religion traditionnelle, on assiste depuis plusieurs décennies en RD Congo la prolifération des Nouveaux Mouvements Religieux, dits parfois « Eglises de réveil ». Ces mouvements ne cessent d'attirer la religiosité d'un grand nombre de nos chrétiens. Sous cette appellation de Nouveaux Mouvements Religieux, disent les Evêques congolais, « on désigne toutes les formes de croyances et pratiques religieuses qui se démarquent des communautés ecclésiales traditionnelles établies »[1049].

De nos jours, les Églises de réveil deviennent un problème préoccupant pour l'évangélisation en profondeur dans notre pays dans la mesure où « elles forment aujourd'hui une dimension non négligeable du paysage religieux congolais »[1050]. Quand nous parlons des Nouveaux Mouvements Religieux,

1048 Id., *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 145 et 147.

1049 *Ibid*., 92.

1050 Mabundu Masamba, « Théologie et pastorale des communautés ecclésiales vivantes de base. Eléments pour une reconstruction sociale à partir de la base », in : Santedi Kinkupu, *La théologie et l'avenir des sociétés,* 479.

Ediciones Universidad San Dámaso

nous pensons également aux sectes, c'est-à-dire, de « groupe religieux plus récent, moins nombreux ou moins bien accepté qu'une Eglise »[1051] car, selon Fidèle Mabundu,

> le mot secte est aujourd'hui d'un maniement délicat parce qu'il revêt d'emblée une connotation péjorative ou dépréciative. Dans le langage courant, en particulier dans nos pays à prédominance catholique, ce mot est généralement opposé au mot Eglise, un peu comme si l'un était l'inverse de l'autre. Les sociologues et même les responsables d'Eglise traditionnelles préfèrent actuellement des appellations comme nouveaux mouvements religieux, mouvement religieux ou nouveaux groupes religieux[1052].

La prolifération de ces mouvements s'avère être une interpellation pour l'Eglise. Il n'est plus autorisé de traiter les sectes comme un phénomène purement sociologique ou une affaire que l'on pourrait enrayer par des mesures administratives. Cette manière de les percevoir serait une façon de passer à côté de l'interpellation que les sectes et les Nouveaux Mouvements Religieux adressent à la société et à l'Eglise. Au dire de Richard Mugadja,

> C'est dans la profondeur de l'âme religieuse de l'homme, être fragile et pécheur mais toujours espérant le salut intégral, qu'il faut écouter le cri et la prière des sectes, mêmes si leurs interrogations sont incohérentes et leurs réponses incomplètes[1053].

Ediciones Universidad San Dámaso

1051 E. Cakpo, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. L'Eglise catholique en déroute » : www.editions-harmattan.fr (article publié le 07/12/2013) 1.

1052 Mabundu Masamba, *Lire la Bible en milieu populaire* (Karthala, Paris 2003) 57.

1053 L. R. Mugadja, « Le projet éducationnelle de l'Eglise en Afrique du troisième millénaire », in : *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1991) 308.

Ces Nouveaux Mouvements Religieux constituent une interpellation sérieuse à l'ensemble de la pastorale de nos CEV et de l'activité catéchétique dans notre pays. Avant de nous intéresser sur l'apostolat de ces Nouveaux Mouvements et leur impact sur la vie de nos chrétiens, jetons d'abord un coup d'œil sur leur origine.

8.2.1. ORIGINE DES NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX

De prime abord, il convient de signaler que les sectes ont toujours existé et même l'Afrique traditionnelle avait ses sectes coutumières. Selon Mugadja, il s'agissait « des formes particulières de la vie socio-religieuse inspirées par la vision de l'homme, de Dieu et du monde, prévalant avant l'introduction du christianisme en Afrique »[1054].

Chronologiquement parlant, plusieurs analystes (sociologues) s'accordent pour situer l'émergence des Nouveaux Mouvements Religieux le début des années 1990 qui marque l'entrée de la RDC dans une nouvelle ère politique caractérisée par la transition démocratique. C'est grâce à la proclamation de la démocratie, qui reconnaît la liberté d'association et de culte, que l'on observe une grande prolifération de ces mouvements[1055]. Selon Erick Cakpo, « Il s'agit majoritairement des groupes dissidents des différentes confessions du protestantisme parmi lesquelles on compte les évangéliques et les (néo)pente-

1054 *Ibid*.

1055 « L'émergence du phénomène des nouveaux mouvements religieux coïncide avec le début des années 1990 qui marque l'entrée de l'Afrique dans une nouvelle ère politique caractérisée par les transitions démocratiques. Le processus ainsi entamé aboutit à l'adoption, dans presque tous les pays africains, de nouvelles constitutions consacrant les principes fondamentaux de liberté comme la reconnaissance du multipartisme et la proclamation des droits et libertés humaines. L'avènement du Renouveau démocratique mit ainsi fin à l'aliénation de l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations unies (Paris, 10/12/1948) qui reconnaît expressément à tout individu « le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion «. Dès lors, la liberté religieuse favorisera la prolifération de « nouvelles « Eglises qui se développent parallèlement aux religions majoritaires : l'animisme, l'islam et le christianisme » (Cakpo, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. L'Eglise catholique en déroute », nº 2).

Ediciones Universidad San Dámaso

côtistes »[1056]. A cela, il faut ajouter « des groupes d'inspiration plus ou moins chrétienne de tendance philosophique et syncrétique comme la Rose-Croix et Eckankar principalement axés sur la réussite sociale »[1057].

En résumé, les Nouveaux Mouvements Religieux ou les Eglises de réveil qui existent en RDC, comme partout ailleurs, sont d'origines diverses. Certains ont leur origine en Orient, d'autres d'inspiration islamique ou des milliers d'Eglises africaines indépendantes qui comptent à elles seules 15 % de la population chrétienne de l'Afrique sub-saharienne[1058]. D'autres encore, sont de nature ésotérique ou tirent leur origine de leur propre interprétation de la Bible. Et beaucoup plongent leurs racines dans les religions de l'Afrique ou de l'Asie, ou bien combinent d'une manière syncrétiste des éléments de ces religions avec le christianisme[1059]. Allant dans le même sens, Mugadja situe l'origine de ces mouvements dans les différents courants de pensée qui surgissent de toute part :

> Autrefois isolée, l'Afrique est aujourd'hui ouverte aux grands courants d'idées et de pensées du monde entier. Venus d'Amérique, d'Asie et Europe, les grands mouvements de pensée philosophico-religieuses ont fait naître sur le sol africain des sectes gnostiques, scientistes et ésotériques d'origine non-chrétienne et non africaine, mais qui exercent une attirance souvent fascinante surtout sur les intellectuels africains aujourd'hui (en quête des mirages)[1060].

Ediciones Universidad San Dámaso

1056 *Ibid*.

1057 *Ibid*.

1058 Cf. *L'Intrumentum laboris* pour le synode spécial des évêques pour l'Afrique : L'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. « Vous serez mes témoins », Instrumentum laboris (Rome, 1993) 87-89 ; de Haes, « Les sectes, les nouveaux mouvements religieux et l'avenir du christianisme » : *RAT* 20/XXXX (octobre 1996) 211-212.

1059 Cf. *Le Nouveau théo*. L'Encyclopédie catholique pour tous, 1112.

1060 Mugadja, « Le projet éducationnel de L'Eglise en Afrique du troisième millénaire », 308.

8.2.2. RAISONS D'ÉMERGENCE DES NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX

Avec l'avènement du Christianisme en Afrique en même temps que le colonialisme, les modes de vie traditionnels ont été disloqués à tel point que les gens se sentaient déracinés et se retrouvaient dans une certaine mesure, des étrangers sur leur propre sol. C'est dans le contexte de la recherche de leur propre identité et d'une réaction culturelle que la naissance de ces mouvements trouve en grande partie son explication. Cependant, les causes de leur émergence sont multiples et variées. En voici quelques-unes :

8.2.2.1. L'activité missionnaire

On ne cessera de le rappeler. L'activité missionnaire telle qu'elle a été exercée en Afrique n'avait pas su intégrer les réalités africaines dans l'évangélisation. Une réalité qui fait croire que les Nouveaux Mouvements Religieux constituent « une réaction à l'encontre des Eglises issues des missions chrétiennes venues de l'occident dont l'enseignement est ressenti comme trop contraignant dans ses principes et trop abstrait dans ses dogmes »[1061].

Il est vrai que la mission n'avait pas pris au sérieux les questions fondamentales de la culture africaine. Entendons par la culture l'ensemble de la vision du monde d'un peuple, ses valeurs, ses habitudes, sa langue, ses symboles, ses rites, ses structures de la vie sociale, son fonctionnement économique, ses institutions politiques[1062]. Cependant, d'après Jean-Marc Ela :

> Ce qui est certain, c'est que les implantations missionnaires ont été à ce point préoccupées par leur survie institutionnelle qu'elles en sont arrivées à ne pas tenir compte des hommes qui, dans le concret de leur existence, accordent une importance considérable aux rêves et aux visions, à la purification et à la confession publique (...) Souvent les missions se sont contentées d'interdire les anciennes façons de penser et de vivre. D'autres ont baissé la tête, en apparence. La mis-

1061 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 79.

1062 Cf. A. Fossion, « Catequesis y cultura. El proceso de inculturación»: *TyC* 45-48 (1993) 343-344.

Ediciones Universidad San Dámaso

sion n'a pas pris au sérieux les questions qui sont une obsession pour la vie de l'Africain[1063].

C'est dans cet ordre d'idées que nombre de théologiens s'accordent pour affirmer que l'introduction du christianisme en Afrique par la prédication et l'activité missionnaire des grandes Eglises chrétiennes a engendré une multitude de sectes africaines chrétiennes. Ces dernières « désirent rencontrer un Dieu vivant, un Dieu avec bras, jambes, amour et pitié, elles aspirent à une religion qui fasse place à l'imagination et à la spontanéité »[1064].

8.2.2.2. Le pouvoir politique et les puissances étrangères

Dans le cadre du Code de Droit Canonique qui recommande à l'Eglise d'annoncer dans toutes les circonstances, non seulement les principes de la morale chrétienne, mais aussi tout ce qui concerne l'ordre social[1065], l'Episcopat congolais depuis son accession à l'indépendance n'a cessé de s'intéresser à la situation socio-politique du pays comme accomplissement de sa mission prophétique pour l'avènement de la paix et d'une société juste et prospère[1066].

L'implication de l'Eglise à l'édification d'un Etat de droit et d'une société juste au Congo s'est centrée sur le terrain du social à travers les œuvres caritatives, éducatives et sanitaires. Compte tenu de la situation qui ne fait que dégrader du jour au jour, les Evêques n'ont cessé de sonner l'alarme sur la situation dramatique que vit le peuple congolais, notamment la misère qui a

1063 Ela – Luneau, *Voici le temps des héritiers*, 198.

1064 *Ibid*.

1065 « Il appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exigent les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes » (nº 747)

1066 Pour plus d'information sur l'Eglise de la RD Congo et la société, nous renvoyons, à titre d'exemples, aux ouvrages suivants : Saint Moulin-Gaise N'Ganzi, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Episcopale* (Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1998) ; F.-J. Mapwar Bashuth, *Eglise et société. Le discours socio-politique des Evêques de la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO)*. T. 2 (Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa 2008).

Ediciones Universidad San Dámaso

atteint un degré insupportable. Par ailleurs, ils ne manquent pas d'apostropher les hommes politiques congolais et les étrangers qui multiplient, par exemple, les obstacles sur le chemin de la paix en RD Congo[1067]. Dans un extrait du discours socio-politique de l'Épiscopat congolais repris par Mapwar, nous lisons :

> Aux uns et aux autres, nous disons que par-delà les richesses du sous-sol que l'on convoite tant et qui font le malheur des congolais, il y a des êtres humains dont il faut respecter la dignité et les droits. Le peuple ne supportera plus longtemps leurs tergiversations. Si la crise perdure encore, l'Eglise catholique utilisera des moyens appropriés pour hâter le retour de la paix en RDC[1068].

Cette implication de l'Eglise Catholique dans la vie socio-politique de notre pays n'est pas toujours bien vue d'un bon œil par les hommes politiques. Ce qui est vrai, la plupart de nos politiciens au lieu d'être au service de la nation, ils s'enrichissent scandaleusement au détriment de la population. En voyant ce panorama, les Evêques congolais estiment que d'autres Nouveaux Mouvements Religieux dans notre pays sont créés par le pouvoir en place et les puissances étrangères qui redoutent l'Eglise catholique dont la mission est d'attaquer l'Eglise catholique dans leurs prédications avec comme objectif la nuire et la déstabiliser[1069].

Ediciones Universidad San Dámaso

1067 Cf. A. Mantekadi Finifini, « Les actes du magistère socio-politique de la CENCO, du Memorandum de 1990 à 2006. La fin de la transition », in : Moerschbacher - Ndongala Maduku, *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Eglise catholique au Congo Kinshasa* (Karthala, Paris 2014) 57.

1068 Mapwar Bashuth, *Eglise et société. Le discours socio-politique des Evêques de la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO),* 109 ; A. Mantekadi Finifini, « Les actes du magistère socio-politique de la CENCO, du Memorandum de 1990 à 2006. La fin de la transition », in : Moerschbacher - Ndongala Maduku, *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Eglise catholique au Congo Kinshasa*, 57.

1069 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 81.

8.2.2.3. La soif du leadership

Dans son Exhortation post-synodale *Africae munus*, le Pape émérite Benoît XVI n'hésite pas d'indiquer qu'il n'est pas étonnant de constater que d'autres Nouveaux Mouvements Religieux sont « le fruit d'un engouement pour un leader prétendant avoir des dons exceptionnels en vue de satisfaire sa soif de pouvoir » (nº 91). C'est dans cet ordre d'idées que De Haes affirme également que « dans la genèse des sectes en Afrique, la figure du chef charismatique est capitale. Le chef naît de la base. Il réussit à s'imposer au groupe par ses dons charismatiques et sa personnalité prophétique »[1070] .

Selon Jean Vernette, les Nouveaux Mouvements Religieux sont des « organisation réunissant un certain nombre de personnes autour d'un leader prétendant avoir une inspiration divine ou une connaissance globalisante, et exerçant sur ses membres un contrôle strict »[1071].

8.2.2.4. L'urbanisation des sociétés traditionnelles

Les sociétés traditionnelles africaines ont toujours offert un ressort communautaire clanique et l'unité sociale de vie comme synonyme de havre de paix alors qu'avec « les mutations et les bouleversements de la société actuelle provoquent, chez beaucoup, incertitudes, désarroi et recherche de salut selon les modèles traditionnels relus en fonction de certaines vérités et aspects du christianisme librement interprétés »[1072].

Face à ces incertitudes, on constate qu'au sein d'une société moderne et anonyme où la distance mortifie, marginalise ou fait peur les gens recherchent, non seulement une structure qui leur apporte la santé des relations interhumaines, mais aussi qui les aide à engager leur dévouement au service du

Ediciones Universidad San Dámaso

1070 DE HAES, « Sectes et nouveaux mouvements religieux : un défi pastoral » : *RAT* 11/XIX (avril 1987) 83.

1071 J. VERNETTE, *Sectes, que dire ? Que faire ?* (Mulhouse, Salvator 1994) 40. Cité par : MABUNDU, *Lire la Bible en milieu populaire*, 59.

1072 SANTEDI KINKUPU, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 30.

bonheur qu'ils espèrent[1073]. Comme on peut le constater, il existe chez beaucoup de gens le besoin de « trouver une communauté et de refaire l'unité du groupe dans une société où les relations traditionnelles sont bouleversées. Un besoin aussi du religieux et du sacré, un besoin de sécurité et de points de repère »[1074].

8.2.2.5. Situation de crise

Les centres urbains constituent actuellement une préoccupation majeure dans la mesure où la croissance démographique est souvent sans rapport avec celui du développement des capacités de productions économiques. On constate par exemple le taux de chômage très élevé particulièrement chez les jeunes et mêmes diplômés. C'est « l'article 15 de Mobutu » qui est en vigueur pour la survie de la population : « débrouillez-vous pour vivre ».

Un autre phénomène qui s'est développé durant ces dernières décennies, c'est l'exode rural. A cause de la pauvreté et le manque de travail en milieu rural, on observe de plus en plus la migration massive des gens. Les familles entières et surtout les jeunes désertent les villages en quête d'une vie meilleure dans les grands centres urbains, malheureusement au lieu d'améliorer leur vie mais elle va de mal en pire.

Que ça soit dans les villages ou dans les villes, les congolais s'affrontent du jour au jour à une situation de pauvreté extrême. Face à cette misère inouïe des congolais, un bon nombre de sociologues ne s'empêchent de faire une corrélation entre la progression galopante des nouveaux mouvements religieux et la concentration de la pauvreté dans notre pays. L'Episcopat congolais l'atteste en ces termes : « Plusieurs raisons sont à la base de la naissance de nouveaux mouvements religieux. Ceux-ci sont souvent comme des réponses à des situations de misère, de frustration, d'impuissance totale ou de désespoir »[1075]. Dans

1073 Cf. *ibid.*, 30-31.

1074 Mugadja, « Le projet éducationnel de l'Eglise en Afrique du troisième millénaire », 309.

1075 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 79.

Ediciones Universidad San Dámaso

le même ordre d'idées, l'Encyclopédie pour tous précise qu'« en Afrique, le surgissement des Nouveaux mouvements Religieux est lié à la crise politique, culturelle et sociale de l'après-colonialisme »[1076].

8.2.2.6. L'effritement des solidarités familiales traditionnelles et la catéchèse insuffisante

L'une des conséquences de la misère dans laquelle le congolais est accroupi, c'est l'effritement de la solidarité africaine. Jadis la famille traditionnelle se caractérisait par la solidarité et la générosité. De nos jours, on assiste à un effritement sans précédent des solidarités familiales que nombreux attribuent à la pression de la crise économique, de changement de mentalité induits par la modernité, surtout dans les grands centres. Kokou Vignikin analysant la situation sociale de l'Afrique déclare :

> En Afrique, on a l'habitude de dire que la solidarité entre générations relève d'une logique éthique et s'impose à tous. Mais la dégradation des conditions de vie à l'intérieur des familles induit une démarcation de plus en plus radicale vis-à-vis des valeurs et normes qui fondaient autrefois les rapports entre les générations. Cette détérioration des conditions de vie remet ainsi en question la légitimité des jugements éthiques d'antan[1077].

Non seulement que l'effritement des solidarités familiales traditionnelles est dû à la mutation socioculturelle et économique, mais aussi selon le Pape émérite Benoît XVI, il contribue à l'émergence des Nouveaux Mouvements Religieux. Dans son Exhortation post-synodale *Africae munus*, il écrit ceci :

Ediciones Universidad San Dámaso

1076 *Le Nouveau théo*. L'Encyclopédie pour tous, 1112.

1077 Kokou Vignikin, « Famille et relations intergénérationnelles. Réflexions sur les évolutions en cours en Afrique », in : Philippe Antoine, *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle* (Editeur scientifique, Paris 2007) 24.

> Profitant des structures étatiques en élaboration, de l'effritement des solidarités familiale traditionnelles et d'une catéchèse insuffisante, ces nombreuses sectes exploitent la crédulité et offrent une caution religieuse à des croyances multiformes et hétérodoxes non-chrétiennes. Elles détruisent la paix des couples et des familles à cause de fausses prophéties ou visions. Elles séduisent même des responsables politiques (AM 91).

C'est pourquoi, dans le contexte d'une économie précaire et l'incertitude du lendemain, la catéchèse ne devrait-elle pas aider les familles à intégrer cette solidarité familiale traditionnelle dans leurs stratégies de survie ?

8.2.2.7. La sotériologie des sectes et Nouveaux Mouvements Religieux

Dans un contexte de crise que nous traversons dans notre pays, la plupart de gens cherchent un soulagement ; ils aspirent à une religion qui promet miracles et guérisons ou mieux encore à une « religion qui "colle à la vie", susceptible de libérer des inquiétudes et des incertitudes, de résoudre efficacement les problèmes existentiels concrets »[1078]. Conscients de la situation, les Nouveaux Mouvements Religieux proposent un salut immédiat. Ils cherchent avant tout à mieux répondre aux conditions de vie en développant une religion adaptée aux besoins sociaux et religieux des populations. C'est pourquoi, Devant les nombreux fléaux qui minent le pays (crise, famine, guerre, ébranlement des structures traditionnelles, etc.), les Nouveaux Mouvements Religieux focalisent leur action sur la démonstration du salut immédiat[1079]. Le salut dont il s'agit se montre patent à travers la triple promesse : 1) la sortie de la pauvreté matérielle ; 2) la guérison du corps et surtout de l'âme ; 3) la prospérité

1078 Mabundu, « Théologie et pastorale des CEVB », 479.

1079 Selon les auteurs de *l'Encyclopédie catholique pour tous* : « Ces groupes proposent un salut individuel qui repose sur l'accession à la connaissance d'une vérité cachée au commun des mortels, vérité relevant d'une tradition primordiale existant depuis toujours, mais réservée aux seuls initiés et leur ouvrant les perspectives d'une parfaite harmonie avec les forces cosmiques » (*Le Nouveau théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, 1112).

Ediciones Universidad San Dámaso

au-delà de la vie sur terre. En effet, la démarche vise donc les principales et fondamentales préoccupations des populations en garantissant par des méthodes pragmatiques et adaptées le bonheur sur terre et au-delà[1080].

A propos de la *sortie de la pauvreté matérielle*, nombreux se posent la question de savoir comment ces mouvements s'y prennent-ils ? Mieux encore, qui est celui qui sort de la misère ? Le pasteur ou les membres ? Jusqu'à la preuve du contraire, on constate que les pasteurs au lieu d'être au service de leur communauté mais ils se servent eux-mêmes. C'est pourquoi on voit les pasteurs s'enrichir du jour au jour construisant villa. Le Fils de l'homme n'at-il pas dit qu'il est au milieu de ses disciples comme celui qui sert ? (cf. Lc 22,27). Pour mieux s'enrichir, constate Nzir Nyanga, les Nouveaux mouvements religieux, « anesthésient, endorment le peuple, matraquent la foi de nos fidèles (et) font de la pastorale de proximité leur force »[1081]. C'est dans ce contexte que les auteurs de *l'Encyclopédie pour tous*, considèrent les sectes comme des structures qui mettent parfois en péril l'équilibre social[1082]. Raison pour laquelle « Elles sont considérées comme nocives, parce que destructrices de la personnalité »[1083].

Comme nous l'avions souligné ci-haut, pour les *Bantu,* en générale, la vie est une valeur suprême et sacrée se situant au-dessus des valeurs africaines. C'est pourquoi tout *Muntu* s'attache à la vie et à tout ce qui la constitue et la

1080 Cf. Cakpo, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. L'Eglise catholique en déroute », nº 2.

1081 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur dans l'Eglise catholique en RDC*, 29.

1082 « Une secte, dans son acceptation contemporaine, est une structure qui, sous couvert d'une proposition attractive de croissance personnelle, d'évolution spirituelle ou de transformation de la société, porte atteinte aux libertés et droits de l'être humain, en faisant usage de manipulation mentales qui asservissent progressivement l'individu, afin de le soumettre au modèle défini par le ou les dirigeants. La secte se définit également par des comportements qui mettent en péril l'équilibre social » (*Le Nouveau théo. L'Encyclopédie catholique pour tous*, 1116).

1083 Vernette, *Sectes, que dire ? Que faire ?* (Mulhouse, Salvator 1994) 40. Cité par : Mabundu, *Lire la Bible en milieu populaire*, 59.

Ediciones Universidad San Dámaso

développe[1084]. Cet attachement à la vie pleine éprouve un inconvénient : « La maladie et la mort y sont souvent ressenties comme une atteinte à l'harmonie entre l'homme, le cosmos et Dieu »[1085], mieux encore « la maladie apparaît alors comme un scandale et un désordre social »[1086].

Face à cette vision négative de la maladie et malgré les avancées remarquables dans le domaine de la médecine, *les pratiques thérapeutiques et magiques traditionnelles sont toujours en vigueur*[1087]. Utilisant les mêmes méthodes, les Nouveaux Mouvements Religieux exercent une forte attraction sur les membres et mêmes des catholiques pratiquants parce que les fondateurs de ces Eglises se présentent habituellement comme des prophètes guérisseurs, charismatiques qui proposent une synthèse entre les conceptions chrétiennes et traditionnelles du monde. Cette synthèse est souvent marquée par le syncrétisme[1088].

A ce propos, Jean-Pierre Missié pense que les nouvelles Eglises africaines mobilisent parce qu'elles proposent une autre puissance que celle des sorciers, des génies et des esprits ancestraux, en gros des miracles[1089]. Ceux-ci sont effectués au nom de Jésus. L'un des slogans les plus scandés est « Jésus-Christ délivre » du poids de la maladie, de la souffrance et de tout tourment. Cependant, il n'y a pas de raison que ces bienfaits soient tenus discrets. Les guérisons, en plus d'être spectaculaires, sont accompagnées d'aveux publics de la bonté

1084 « Au cœur de la religion et des cultures africaines, il y a la vie humaine, une vie pleine, intensément vécue, accueillie comme un don du créateur et un capital à entretenir et à développer personnellement et collectivement » (Ugeux, *Guérir à tout prix ?* 86).

1085 *Ibid*., 7.

1086 *Ibid*., 86.

1087 Pour certains, ces pratiques ne sont pas abandonnées parce qu'elles assurent la sécurité dont les patients ont besoin. S'il arrivait qu'ils se présentassent aux soins modernes, dans la plupart de cas c'est lorsque les traitements traditionnels ont échoué. D'autres, se voient obligés d'y recourir par manque des moyens financiers pour accéder aux soins médicaux dans les hôpitaux.

1088 Cf. Ugeux, *Guérir à tout prix ?* 8.

1089 Cf. J. - P. Missie, « Religion et identité : les Églises de réveil au Congo », in : *IGRAC* 1 (2005) 131.

Ediciones Universidad San Dámaso

divine. Apparaît ici une stratégie de séduction des indécis, fût-ce par une propagande tapageuse[1090].

Pour ce faire, les Nouveaux Mouvements Religieux par des pratiques diverses s'efforcent de proposer toujours une réponse facile à la frustration qu'éprouve les gens rien n'importe son origine.

8.2.3. SUCCÈS APPARENT DES SECTES ET NOUVEAUX MOUVEMENTS RELIGIEUX

Ne faudrait-il pas considérer les raisons de l'extension des sectes et Nouveaux Mouvements Religieux évoquées par le Document romain sur ces mouvements comme étant en même temps la raison même d'être de leur succès ? Selon ce document, les Nouveaux mouvements et sectes prétendent offrir des solutions qui correspondent aux besoins et aspirations de l'homme que l'on pense ne pas satisfaire dans l'Eglise. C'est notamment, La recherche de l'appartenance (sens de la communauté), La recherche de réponses, La recherche d'intégralité (holisme), La recherche de l'identité culturelle, Le besoin d'être reconnu, d'être spécial, La quête de la transcendance, le besoin d'une direction, le besoin de vision, le besoin de participation et d'engagement[1091].

Au dire de Santedi, le succès apparent des Nouveaux Mouvements Religieux est dû généralement à la discordance entre l'idéal socio-culturel et notre pratique pastorale[1092] d'autant plus qu'en Afrique, la conception de l'être humain n'est pas dichotomique comme en Occident, bien qu'elle varie d'une ethnie à l'autre. D'une façon générale, l'homme est constitué d'un tout, composé d'éléments distincts qui sont étroitement reliés et tributaires les uns des autres. Il s'agit notamment : du corps, de l'esprit, de l'âme, de l'ombre, le

Ediciones Universidad San Dámaso

1090 Cf. Cakpo, « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. L'Eglise catholique en deroute », nº2.

1091 Cf. Secretariat pour l'Unite des Chretiens, *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux : défi pastoral* (Le Document romain 1986) 2.

1092 Cf. Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 35.

souffle[1093]. C'est pourquoi chez l'Africain « il existe toujours une dimension spirituelle qui subsiste individuellement après la mort »[1094].

En dehors de ces éléments, mentionnons également leur lutte contre la sorcellerie et toutes sortes d'esprits maléfiques, la recherche de l'identité culturelle, ainsi que leur pastorale de proximité. Soulignons en passant que la liste n'est pas exhaustive.

8.2.3.1. La pastorale de proximité

Généralement on reproche aux sectes et Nouveaux Mouvements Religieux de se faire passer, non seulement pour des distributeurs de solutions immédiates surtout en matière de sécurité spirituelle, mais aussi comme de protection contre les mauvais esprits et prospérité matérielle. Malgré ces reproches on doit reconnaître que leurs « pasteurs autoproclamés », soi-disant « serviteurs de Dieu », développent une pastorale de forte proximité, surtout dans les grands centres urbains. Ils font de la pastorale de proximité leur force[1095].

S'appuyant sur cette proximité, les Nouveaux Mouvements Religieux « répondent souvent à l'aspiration humaine de faire une expérience sensible de la présence de Dieu, dans une sorte de mainmise directe sur le divin »[1096]. A ce propos, Léonard Santedi mentionne :

> Si on regarde de près l'action pastorale des sectes, l'on observe qu'elles se montrent attentives à la fois aux aspirations de l'homme africain et à l'Evangile. Elles alignent pour leur propre compte des éléments hérités des religions des ancêtres dans un cadre tout autre ; le christianisme[1097].

Ediciones Universidad San Dámaso

1093 Cf. Meinrad Hebga, « La guérison en Afrique » : *Concilium* 234 (1991) 85.

1094 Ugeux, *Guérir à tout prix ?* 87.

1095 Cf. Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 29.

1096 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 169.

1097 Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 32.

Voilà pourquoi les Africains désertent les Eglises missionnaires et le christianisme bourgeois à cause du vide d'amour découvert en leur cœur et ils veulent constituer des Eglises en termes de communion, d'entraide, de reconnaissance mutuelle[1098].

Dans le cadre toujours de la proximité, Malemba relève que « les sectes ont avec succès récupéré la symbolique traditionnelle de la danse, du repas "communionel" sous forme de festins dans un esprit communautaire ; ce qui entretient et maintient la chaleur entre les fidèles »[1099]. Dans le même ordre d'idées Le Document romain sur les sectes et mouvements religieux souligne que ces mouvements offrent

> Chaleur humaine, attention et soutien dans des petites communautés soudées ; partage d'un but et de fraternité ; attention aux individus ; protection et sécurité, spécialement dans les situations de crise ; re-socialisation d'individus marginalisés (par exemple, les divorcés) ; un groupe qui souvent pense pour l'individu[1100].

N'est-ce pas ce que l'Épiscopat congolais souhaitait en créant les CEV comme alternative à cette attraction des Sectes et Nouveaux Mouvements Religieux ? Les CEV ne proposent-elles pas, par leur petite taille, l'esprit de famille, l'entraide fraternelle, la coresponsabilité ? Comment peut-on justifier le succès de ces mouvements et l'inefficacité des CEV ?

Un des motifs principaux, c'est l'absence parfois inexplicable des prêtres dans les CEV alors qu'ils ont un rôle important dans la croissance de ces communautés. Il est de mon avis que le bon fonctionnement de la CEV dépend en très grande partie de la présence et l'action de leurs prêtres. L'efficacité

Ediciones Universidad San Dámaso

1098 Cf. F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (Présence Africaine, Paris 1981) 68.

1099 Malemba, « Sectes et religions chrétiennes face à la survie collective au Zaïre » : *CRA* (1993-1994) 329.

1100 Secretariat pour l'Unite des Chretiens, *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux : défi pastoral*, 2.1.1.

ou l'inefficacité de la CEV dépend aussi de son responsable. Parmi les différentes tâches du responsable, il faut souligner sa charge de « veiller à ce que le ministère du réconfort, de l'exhortation, de la réconciliation et du pardon soit vraiment exercé parmi les frères et qu'en "portant les fardeaux les uns des autres, ils accomplissent la loi du Christ" (Ga 6,2) »[1101]. Raison pour laquelle la CEV doit compter sur la constance et la persévérance de son responsable. Au dire de Schrevel, si le responsable « venait à défaillir, c'est la communauté tout entière qui se désagrègerait ou qui sombrerait à tout le moins dans la médiocrité, pour finalement se disperser »[1102]. Un autre élément non négligeable pour l'efficacité de la CEV, c'est la façon dont se vit la communion fraternelle. Au moment où cette communion ne se traduit pas dans la réalité de la vie quotidienne, cela ne rend pas authentique la vie chrétienne : « c'est à ceci que l'on reconnaîtra que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jn 13,35).

8.2.3.2. Lutte contre la sorcellerie et toutes sortes d'esprits maléfiques

La plupart des Nouveaux Mouvements Religieux sont parvenus à construire un cadre social qui se caractérise par la lutte contre la sorcellerie[1103] et toutes sortes d'esprits mauvais. Ils sont parvenus à reprendre pour leur compte « la fonction de protection sociale qui était remplie par la société traditionnelle. Il s'agit principalement de porter remède à la sorcellerie, phénomène tant redouté »[1104] de telle sorte que « l'individu se trouve intégré dans un cadre socio-religieux qui lui assure la sécurité et la protection »[1105].

1101 De Schrevel, 15.

1102 *Ibid*., 23.

1103 Dans la plupart de cas, la sorcellerie s'avère être l'explication culturelle du mal, de la maladie, de la mort, des échecs professionnels ou affectifs, etc. A ce sujet on peut lire : E. Kumbu, « Chrétiens d'Afrique devant la maladie et la souffrance. Une alternative à la sorcellerie », in : *La pratique de la Théologie au Congo Kinshasa d'une génération à une autre. Mélanges en l'honneur des professeurs L. Van Baelen, L. de Saint Moulin, J. Ntedika Konde* (FCT, Kinshassa 2001) 211. Cité par : Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 35.

1104 Ela – Luneau, *Voici le temps des héritiers*, 196.

1105 *Ibid*., 196-197.

Ediciones Universidad San Dámaso

C'est pourquoi on voit un grand nombre de croyants ou chrétiens passer d'Eglise en Eglise, de secte en secte à la recherche de guérison, de chance et de protection. Les évêques congolais soulignaient dans leur document sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse que les sectes : « promettent également la délivrance et la guérison immédiates, là où les catholiques renvoient le malade au dispensaire ou à l'hôpital »[1106]. Un document du Vatican II déjà cité de 1986 élaboré par différents dicastères[1107] sur *Le Phénomène des sectes ou Nouveaux Mouvements Religieux, défi pastoral* mentionnait que les sectes semblent offrir :

> Une expérience religieuse satisfaisante ; mettent l'accent sur le salut, sur la conversion ; un lieu pour des sensations et des émotions, pour la spontanéité (par exemple, dans les célébrations liturgiques) ; la guérison physique et spirituelle ; une aide dans les problèmes de la drogue ou de l'alcool ; un certain rapport avec la vie[1108].

Dans le même document on peut encore lire toute une série de réponses que les sectes et Nouveaux Mouvements prétendent offrir aux adaptes :

> Les sectes semblent offrir : des réponses simples et toutes faites à des questions et des situations compliquées ; des versions simplifiées et partielles des vérités et valeurs traditionnelles ; une théologie pragmatique, une théologie à succès, une théologie syncrétiste proposée comme « nouvelle révélation » ; une « nouvelle vérité » pour des gens qui connaissent souvent peu la « vieille » vérité ; des directives bien tranchées ; un appel à une supériorité morale ; des preuves d'éléments « surnaturels » : glossolalie, transes, médium, prophéties, possession, etc.[1109]

1106 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 80.

1107 Le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, le Secrétariat pour les non-chrétiens, le Secrétariat pour les non-croyants et le Conseil pontifical pour la culture.

1108 Secretariat pour l'Unite des Chretiens, *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux : défi pastoral*, 2.1.3.

1109 *Ibid.*, 2.1.2.

Ediciones Universidad San Dámaso

8.2.3.3. La recherche de l'identité culturelle

Nul ne doute du bien-fondé de l'industrialisation et l'urbanisation de nos sociétés traditionnelles. Cependant, il faut également reconnaître que les modes de vie traditionnelle ont été disloqués par ces nouveaux phénomènes. Les gens se voyaient subitement désorientés, déracinés et par conséquent insécurisés et vulnérables. Ils font l'expérience de la rupture. Dans ces conditions, les sectes offrent « beaucoup de place à l'héritage religio-culturel traditionnel, à la spontanéité, à la participation, un style de prière et de prédication étroitement lié aux traits et aux aspirations des gens »[1110].

Ceci prouve que la conversion aux Nouveaux Mouvements Religieux n'est pas nécessairement le fait d'une manipulation à l'insu de l'adepte. Elle fait partie d'une démarche qui s'inscrit dans une quête d'identité. Cette dernière est au centre de toutes leurs actions. C'est dans cette optique qu'Erick Cakpo ne manquera pas de souligner qu'une des caractéristiques principales des Nouveau Mouvements Religieux en Afrique, c'est de proposer un christianisme réajusté et réinterprété, un christianisme africain. Ces mouvements cherchent avant tout à mieux répondre aux conditions de vie en développant une religion adaptée aux besoins sociaux et religieux des populations. C'est pourquoi leur liturgie est formée essentiellement des cultes d'adoration et d'intercession, des études et enseignements bibliques, des veillées de prière, des jeûnes et des séances de guérisons-miracles[1111].

En guise de conclusion, nous retiendrons que le problème des Nouveaux Mouvements Religieux se « situent, nous dit Bruno Chino, à l'intersection d'une crise de société et d'une critique du christianisme »[1112]. En outre, les Nouveaux Mouvements Religieux qui sont devenus un phénomène capital de la vie religieuse en RDC ne viennent pas sans conséquences. Une d'elles, c'est l'incohérence entre la vie concrète et la foi professée chez nos chrétiens. Il s'agit là

1110 *Ibid*., 2.1.4.

1111 Cf. Cakpo, nº 3.

1112 Cf. B. Chenu, « Religion en Afrique : Mouvements religieux actuels » : *Regard sur l'Afrique* (décembre 2006) 5.

Ediciones Universidad San Dámaso

d'un grand défi que l'abbé Jacques-Marie Nzir Nyanga explique en ces termes : « l'on assiste de nos jours à des situations où coexistent des forces d'incroyance et d'indifférence religieuse, mais aussi de fausse religiosité et d'adhésion incertaine (ou douteuse) à la foi »[1113]. Il n'est pas donc rare que d'autres chrétiens cèdent à une espèce de « double appartenance » faisant d'eux des pratiquants du christianisme et des religions traditionnelles, voire des pratiques d'autres sectes simultanément tout en étant catholiques[1114].

Cette coexistence de deux personnalités chez un même chrétien est plus évident surtout dans les situations qui menacent la vie humaine, notamment la maladie grave ou un décès inattendu[1115]. C'est pourquoi, « nombre de fidèles, tout en étant chrétiens, recourent en même temps aux pratiques non chrétiennes, car à leurs yeux, le christianisme seul ne sécurise pas »[1116]. Une situation qui s'appuie également sur la persistance et le retour en force des croyances à la sorcellerie et de la peur par rapport à l'omniprésence des démons[1117]. Se laissant donc séduire si facilement par de Nouveaux Mouvements Religieux, nombre de nos fidèles remettent en cause leur foi catholique. Pareille attitude,

> dénote, dénoncent les Evêques congolais, le manque de confiance en Dieu et en sa puissance salvatrice et protectrice. C'est comme si menacé par quelque danger, on sortait du toit paternel pour chercher refuge et protection ailleurs, auprès d'un étranger, alors que le Père est dans la maison et qu'il est tout-puissant[1118].

Ediciones Universidad San Dámaso

1113 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 63-64.
1114 *Ibid*., 63 ; voir aussi : Benoit XVI, *Africae munus* 93.
1115 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 78.
1116 *Ibid*., 76.
1117 Cf. Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 26.
1118 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 78.

8.2.3.4. Les CEV face au défi des Nouveaux Mouvements Religieux

La multiplication et l'impact des Nouveaux Mouvements Religieux représentent un défi majeur pour l'évangélisation en profondeur et nous interpellent sur notre façon de témoigner et d'annoncer la Bonne nouvelle de salut. Qu'on le veuille ou non, le défi des Nouveaux Mouvements Religieux et la persistance des Religions Traditionnelles Africaines doivent stimuler notre propre renouveau en faveur d'une plus grande efficacité pastorale. Depuis leur émergence, on constate une évasion assez importante de chrétiens vers ces Nouveaux mouvements qui ne cessent d'attirer les partisans par leur façon d'agir. C'est dans cette perspective que Santedi affirme : « quoi qu'on en dise, les sectes avec leurs multiples ramifications rappellent aux Eglises officielles l'insuffisance de beaucoup de leurs réponses souvent abstraites face aux problèmes concrets et existentiels des hommes »[1119]. Il y a donc lieu de se préoccuper de l'influence si grande de ces mouvements sur la vie de nos fidèles. Non seulement que ces Eglises de réveil (ou Nouveaux Mouvements Religieux) trouvent un terrain fertile pour leur implantation chez ceux qui désirent rencontrer un Dieu vivant et palpable[1120], mais aussi et surtout, c'est dans nos CEV qu'elles recrutent leurs adeptes[1121].

Ce défi est encore plus grand quand on se rend compte que la plupart des Nouveaux Mouvements Religieux n'ont pas seulement la tendance de réduire Dieu à la mesure des besoins humains immédiats et de l'instrumentaliser, mais ils prônent aussi le retour aux religions traditionnelles africaines et invitent le peuple à suivre les prophètes noirs que Dieu a fait surgir au sein de sa population. C'est le cas, par exemple, du « Centre d'éveil spirituel négro-africain » évoqué par Jose Ngalula. Selon cet auteur, ce mouvement « attaque publiquement les Eglises dans les médias et distribue gratuitement des pamphlets incitant

1119 Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 33.

1120 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 80.

1121 Cf. Mabundu, « Théologie et pastorale des communautés ecclésiales vivantes de base. Eléments pour une reconstruction sociale à partir d'en-bas », in : Santedi Kinkupu (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés,* 480.

Ediciones Universidad San Dámaso

à la haine contre les religions importées, spécialement le christianisme »[1122]. Précisant le contenu de leur message, Ngalula décrit ce qui suit :

> Ces nouveaux mouvements religieux prêchent que la confiance et l'adhésion aux religions « importées » ont transformé les Noirs en des personnes irresponsables et dépendantes de l'Occident en permanence. En un mot, le christianisme est aliénant pour le Noir et l'a empêché de prendre sa destinée en main ; il apprend aux Africains à être des éternels « bébés », à ne jamais se comporter en adultes prenant en main la destinée de leur situation personnelle ou de leur société[1123].

Dans cet environnement du pluralisme religieux et d'hostilité à l'égard du christianisme, nous tenons d'abord à rappeler que ces mouvements prétendent avoir une mainmise directe sur le divin. C'est pourquoi, ils instrumentalisent Dieu. D'une certaine manière, nous considérons cette instrumentalisation comme une nouvelle idolâtrie qui prétend à ramener Dieu aux utilités immédiates que les fidèles rencontrent dans leur vie quotidienne. Face à cette situation, « une place doit être réservée à l'expérience spirituelle personnelle, à la découverte personnelle du christ »[1124] au niveau de nos communautés chrétiennes.

Pour que chaque membre de la CEV réalise cette communion personnelle et intime avec le Christ, les Evêques congolais présentent une série de recommandations. Concernant les *enfants*, on doit leur apprendre les éléments essentiels de la foi chrétienne et catholique. Qu'on leur apprenne déjà à cet âge à s'adresser au seigneur avec leurs propres mots, comme quand ils parlent à leurs parents. Quant aux j*eunes*, il est important qu'on réveille l'esprit critique vis-à-vis des différents mouvements religieux. A propos des *adultes*, ces derniers montreront leur maturité spirituelle en ne se laissant pas ballotter par

1122 J. Ngalula, « Rôle joué par les CEVB à Kinshasa pour une Eglise prophétique », in : Moerschbacher - Ndongola Maduku, *Culture et foi dans la théologie africaine,* 122.

1123 *Ibid.,* 123.

1124 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 170.

Ediciones Universidad San Dámaso

n'importe quelle philosophie religieuse, au gré de l'imposture des hommes et de leur astuce à fourvoyer dans l'erreur[1125]. C'est pourquoi, « on mettra les fidèles en garde contre l'illusion du salut immédiat et du bonheur facile »[1126].

8.3. SITUATION DE MISÈRE

Il n'est un secret pour personne que depuis plusieurs décennies, la RDC continue à sombrer dans une crise généralisée et profonde à tout point de vue. Cette crise multiforme se traduit par des conditions inhumaines de vie[1127]. Malgré les ressources naturelles variées que le pays égorge, les congolais restent pauvres et misérables[1128]. La pauvreté des masses continue, les logements de plus en plus indignes, les conditions sanitaires demeurent rudimentaires,

1125 Cf. *Ibid*., 174-176.

1126 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 157.

1127 « Une réalité évidente est que si l'on peut encore affirmer du Congo qu'il regorge de richesses humaines et naturelles fabuleuses, il faut tout de suite ajouter qu'il est habité aujourd'hui par un peuple spolié en permanence, constamment persécuté et profondément meurtri par la complicité des hommes au pouvoir. Ce pays fonctionne dans un système socio-économique et politique qui écrase, permettant à certains de vivre dans l'opulence, alors que les autres sont exclus et soumis à une paupérisation chaque jour croissante (...). Dans ce pays, les conditions de vie sont devenues inhumaines » (Mabundu, *Lire la bible en milieu populaire*, 45).

1128 «Rien d'étonnant (...) que l'enlisement du pays dans une économie rentière et que la politique du ventre soient reconduits ainsi que leur régime de violence aux performances sociales et étatiques désastreuses : absence de politique sociale et sanitaire, faillite de l'éducation, baisse du niveau d'enseignement, accroissement des inégalités sociales, économie de prédation, corruption systématique et patrimoniale généralisée, pillage systématique du bien commun, dépravation des mœurs et inversion des valeurs, culture de la médiocrité et de la facilité, déliquescence de l'administration et des services publics, chômage des jeunes, résurgence des maladies ataviques, insécurité grandissante, violations répétées des libertés et des droits fondamentaux, domestication des contre-pouvoirs, déstructuration de l'armée et multiplication exponentielle de sociétés de sécurité et gardiennage » (Ndongala Maduku, « Responsabilité sociale et politique de l'Eglise du Congo cinquante ans après l'Indépendance », in : Moerschbacher - Ndongala Maduku, *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Eglise catholique au Congo Kinshasa* [Karthala, Paris 2014] 82).

Ediciones Universidad San Dámaso

le chômage ne cesse d'augmenter, etc.[1129]. Tout simplement, il s'agit là d'une situation catastrophique dont les économies sont en faillite, des politiques en folie et un tissu socioculturel disloqué[1130].

Déjà en 1981, les Evêques congolais présentaient la situation dégradante du pays en affirmant qu'elle était caractérisée par :

> Les discordances de toutes sortes et par les dysharmonies des rapports sociaux et aussi par une grave méconnaissance de l'homme, de ses droits les plus fondamentaux et les plus imprescriptibles, de sa place centrale dans la société, dans l'histoire et dans l'univers[1131].

Une telle situation ne peut demeurer sans conséquences négatives qui l'accompagnent. Parmi les maux qui en découlent, il faut mentionner la corruption, les injustices sociales, les antagonismes ethniques, la misère épouvantable, l'état de total abandon dans lequel se trouvent l'éducation et la santé[1132], les familles vivant du jour au jour sans être certaines de demain, etc. A tout cela, s'ajoutent des guerres interminables avec toutes ses conséquences incalculables sur notre avenir et plonge le pays dans une catastrophe humanitaire[1133]. Le Pape Jean-Paul II, dans *Ecclesia in Africa*, constatait avec regret ce qui suit :

1129 Cf. Brockway, *The Colonial Revolution* (Londres, Har Davis, Mac Gibbon 1973) 572-573. Cité par : Nzir Nyanga, *Eléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 261.

1130 Cf. Kä Mana, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Défi africain* (Ceta-Clé, Lomé 1992) 35.

1131 Cez, *Notre foi en l'homme, image de Dieu. Déclaration des Evêques du Zaïre* (Ed. Secrétariat général de l'Episcopat, Kinshasa 1981) n. 1.

1132 Cf. Jean-Paul II, Discours aux évêques de la Conférence épiscopale du Zaïre en visite « *ad limina apostolorum* » du 3 mars 1997, in : w2.vatican.va, nº 1.

1133 Un texte du Message des Evêques de la RDC, repris par Saint Moulin et Gaise N'Ganzi, résume bien les conséquences de la guerre au Congo : « Comme toute guerre, celle-ci engendre les massacres, les pillages, les gémissements, les pleurs, les rancoeurs, la vengeance, la ruine, l'endettement ; bref, la désolation matérielle et spirituelle. La vie sociale et économique est entièrement perturbée : que de familles brisées et traumatisées par des viols et l'enrôlement forcé de leurs enfants dans les armées ! Les populations désertent les villages pour aller se caher en forêt ; à certains endroits, elles ne cultivent plus. A cause des menaces de pillage ou de destruction, des commerçants cachent leurs véhicules et les marchandises. Dans d'autres contrées, des centres de santé sont

Ediciones Universidad San Dámaso

> L'Afrique est depuis plusieurs décennies le théâtre de guerres fratricides qui déciment les populations et détruisent leurs richesses naturelles et culturelles. En dehors des causes étrangères à l'Afrique, ce douloureux phénomène a aussi des causes internes, telles que le tribalisme, le népotisme, le racisme, l'intolérance religieuse, la soif du pouvoir, renforcée par des régimes totalitaires qui bafouent impunément les droits et la dignité de l'homme. Les populations brimées et réduites au silence subissent en victimes innocentes et résignées toutes ces situations d'injustice (EA 117).

Cette situation de crise ne peut engendrer que le désespoir, l'angoisse et l'inquiétude au sein de la population congolaise. C'est pourquoi cette crise socio-économique constitue sans aucun doute un grand défi auquel nul ne doit se dérober pour l'évangélisation dans notre pays. Le fait que la R.D. Congo soit satureé de problèmes de tout genre, comment le message chrétien peut-il être « Bonne nouvelle » pour ce peuple qui perd du jour au jour l'espérance de vie ? Au milieu d'un désespoir qui envahit tout, où sont l'espérance et l'optimisme qu'apporte l'Evangile ? (Cf. EA 40). Comment quelqu'un, se demandaient encore les Pères synodaux, pourrait-il annoncer le Christ sur cet immense continent s'il oublie qu'il est une des régions les plus pauvres du monde ? Comment quelqu'un pourrait-il manquer de prendre en considération l'histoire chargée de souffrances d'une terre où de nombreuses nations encore aux prises avec la faim, la guerre, les tensions raciales et tribales, les violations des droits de l'homme ? (Cf. EA 51). C'est dans cette optique que Jean Marc Ela écrit :

> Les Eglises officielles sont interpellées par une situation de crise où il convient de répondre aux problèmes tels qu'ils sont ressentis par les populations africaines : sentiment d'insécurité dû à la rupture des soli-

détruits et des écoles fermées. Dans ce contexte, personne n'est encouragé à entreprendre et soutenir un projet de développement ou à investir le peu qu'il a pour répondre au défi de la reconstruction nationale. Bref, l'élan de cette reconstruction est arrêté et c'est le peuple qui en fait les frais » (DE SAINT MOULIN - GAISE N'GANZI, 479).

Ediciones Universidad San Dámaso

> darités traditionnelles, isolement progressif des individus dans une société dont la complexité les déconcerte, frustrations ressenties par les masses rurales et urbaines en marge du progrès économique qu'elles ne comprennent pas et dont elles ne profitent guère, impuissance en face d'un avenir qui leur échappe[1134].

Comme l'écrivait le Pape Jean-Paul II en 1979 dans sa première lettre encyclique *Redemptor hominis* : « 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 », (RH 14). Mais, l'Église a reçu la mission : « Aller dans le monde entier, proclamer l'Évangile à toute la création » (Mc 16,15). Cette annonce a pour but de transformer du dedans l'humanité et la rendre neuve. Et pourtant c'est dans le Fils unique et par Lui seul que seront renouvelées les relations des hommes avec Dieu, et des hommes entre eux et des hommes avec la création tout entière[1135].

C'est pourquoi l'Église a un rôle à jouer en tant que « sacrement universel du salut » (LG 48) au sein de notre société. Comme telle, l'Église doit accomplir sa fonction prophétique. De ce point de vue, « à cette Afrique pressée de toutes parts par les germes de haine, de violence, de conflits et de guerres, les évangélisateurs doivent proclamer l'espérance de la vie enracinée dans le mystère pascal »[1136].

Ediciones Universidad San Dámaso

1134 Ela - Luneau, *Voici le temps des héritiers*, 198.
1135 Cheza, *Le Synode africain*, 306.
1136 *Ibid*., 307.

8.4. L'ANNONCE DU CHRIST DANS LE CONTEXTE DU PLURALISME RELIGIEUX

Le panorama assez négatif que nous venons de décrire, suscite en nous une interrogation : comment permettre aujourd'hui la rencontre avec le Christ dans ce contexte du pluralisme religieux et de la crise socio-économique en RD Congo ?

En vue d'occasioner aujourd'hui cette rencontre avec le Christ nous estimons qu'il est indispensable et même urgent de reviser en profondeur tout le processus d'initiation chrétienne dans nos communautés[1137]. Rappelons que le père Tempels, comme nous l'avions déjà mentionné, désavouait le système classique de la catéchèse hérité du Concile de Trente. En plus de cela, nous considérons que la catéchèse devrait toujours s'articuler autour de la loi fondamentale pour toute la vie de l'Eglise qui n'est autre chose que la *fidélité à Dieu* qui se communique et la *fidélité à l'homme*[1138] à qui il désire se communiquer dans une attitude d'amour (cf. CT 55). Déjà lors du synode de 1977 les Pères synodaux soutenaient cette assertion en affirmant que « puisque la catéchèse communique ce mystère (du salut), la catéchèse est parole vivante et fidèle à Dieu comme à l'homme » (MPD 7).

S'agissant de la *fidélité à Dieu* cela suppose la disposition à accueilir ce que Dieu communique tel quel. D'où la conséquence logique de cette fidélité, c'est la communication de la Bonne nouvelle dans toute son intégralité.

8.4.1. L'INTÉGRITÉ DU MESSAGE CHRÉTIEN

Un élément fondamental en faveur de la rencontre avec le Christ, c'est l'intégralité du message qui doit être transmis. Cette intégralité a pour principe de ne pas réduire la figure et le message du Christ à certains traits en omettant

1137 Ce thème sera évoqué dans la concluion générale quand nous parlerons de la catéchèse d'inspiration catéchuménale.

1138 Comme nous le verons postérieurement, les propos mentionés sur la dimension anthropologique de la catéchèse vaut également pour éclairer ce sujet.

Ediciones Universidad San Dámaso

volontairement d'autres[1139]. L'Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps est bien claire sur ce point :

> Celui qui devient disciple du Christ a le droit de recevoir la « parole de foi » non pas mutilée, falsifiée, diminuée, mais pleine et entière, dans toute sa rigueur et toute sa vigueur. Trahir en quelque chose l'intégrité du message, c'est vider dangereusement la catéchèse elle-même et compromettre les fruits que le Christ et la communauté ecclésiale sont en droit d'en attendre (CT 30).

Le *Directoire général pour la catéchèse* va également dans le même sens quand il affirme que la vraie inculturation se réalise en respectant l'intégrité du message chrétien :

> Dans cette tâche d'inculturation de la foi, la catéchèse doit transmettre le message évangélique dans son intégrité et sa pureté. Jésus annonce l'Evangile intégralement : « Tout ce que j'ai entendu du Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jn* 15,15). Le Christ exige cette même intégrité de ses disciples lorsqu'il les envoie en mission : « ...enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai commandé » (*Mt* 28,19). Aussi, un critère fondamental de la catéchèse est de sauvegarder l'intégrité du message, en évitant des présentations partielles ou déformées (DGC 111).

A côté de l'intégralité du message, il convient de mentionner en plus la *conformité* du message. Comme le souligne Henri Derroitte, on ne doit pas pervertir les options du message de Jésus. Celui-ci est libérateur et sauveur en face des grandes questions de l'humanité[1140]. En effet, tout au long de son ministère public, Jésus, dans sa société profondément et structurellement divisée, d'un côté une classe de gens puissants et riches et, d'autre, les sans-voix et des pauvres, c'était mis du côté des sans-voix et des exclus. C'est pourquoi il cri-

1139 Derroitte, « Pour une catéchèse de la rencontre », 231.

1140 Cf. Derroitte, « Pour une catéchèse de la rencontre », 232.

Ediciones Universidad San Dámaso

tiquait ceux qui opprimaient le peuple. Dans son action, Jésus n'a pas attendu que les exclus et ceux qui souffrent viennent à lui, mais il s'est déplacé au milieu d'eux. Il a vu, il a entendu, il a ressenti leurs problèmes et leurs anxiétés. Comme eux, il a été la cible de préjugés et persécutions. Sur le plan religieux, Jésus n'a pas manqué d'analyser et de dénoncer la manipulation du Temple et la Torah qui constituaient pour le peuple juif les médiations de sainteté. Malheureusement les chefs religieux les avaient monopolisées canonisant ainsi, au nom de Dieu, l'oppression des petits[1141]. A ce propos, le *Directoire général pour la catéchèse* affirme :

> La Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu qui annonce le Salut comporte un message de libération (...) l'Eglise, partage, aujourd'hui, le sentiment exprimé alors par son Maître (...) (l'Eglise) a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, beaucoup d'entre eux étant ses propres enfants ; le devoir d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, de faire qu'elle soit totale (DGC 103).

8.4.2. PRISE EN COMPTE DES VALEURS AFRICAINES TRADITIONNELLES

Lors du Synode des Evêques sur la catéchèse en notre temps de 1977, les Pères synodaux s'exprimaient comme suit :

> Le message chrétien doit s'enraciner dans les cultures humaines, les assumer et les transformer. En ce sens, on peut parler de la catéchèse comme d'un facteur actif d'inculturation : elle fait s'épanouir et, en même temps, elle éclaire du dedans les modes de vie de ceux à qui elle s'adresse. C'est donc par la catéchèse que la foi chrétienne doit s'incarner dans les cultures (MPD 5).

1141 Cf. W. Gruen, « Jésus-Christ, modèle pour une catéchèse inculturée » : *Lumen Vitae* L/III (septembre 1995) 287-305.

Ediciones Universidad San Dámaso

Cette préoccupation d'enraciner le message reste le mobile qui anime toute la pastorale de l'Eglise locale de la RDC. Comme nous l'avons mentionné ci-haut, le contexte actuel d'évangélisation dans notre pays est marqué par le pluralisme religieux où l'on constate la persistance de la Religion Traditionnelle Africaine et la prolifération des Nouveaux Mouvements Religieux. Parmi les raisons de succès de ces mouvements, Mgr Ntedika pointe du doigt l'appropriation des valeurs africaines traditionnelles alors qu'elles appartiennent à notre patrimoine commun[1142].

De cette dernière observation, il y a lieu de se demander dans quelle mesure ces valeurs africaines traditionnelles sont-elles prises en considération dans nos CEV ? Quand on parle de l'inculturation de la foi, ne s'agit-il pas de la rendre significative et pertinente pour le peuple qui l'accueil ? C'est dans ce contexte que nous estimons que la catéchèse qui se veut être au service de l'inculturation, doit être un lieu de dialogue entre une culture donnée et la foi. Se référant à la catéchèse comme d'un instrument d'inculturation, Willers écrit :

> L'acte catéchétique est donc le lieu d'un dialogue entre les cultures et la foi. Instaurer cet échange implique une double fidélité : à l'Evangile et à la culture de ceux à qui on s'adresse. Il ne suffit pas de répéter le message de l'Eglise, il faut encore qu'il soit audible, rendu signifiant pour une société et des individus donnés[1143].

Dans la perspective de la double finalité, la catéchèse s'efforcera d'exploiter dans les CEV les valeurs africaines traditionnelles sans lesquelles le christianisme resterait superficiel pour les Africains. Il s'agit ici, d'établir le dialogue avec la Religion Africaine Traditionnelle. En effet, « Le dialogue avec les traditions et religions africaines, (...) est souvent un dialogue avec nous-mêmes, dans l'intimité de notre cœur et au sein de notre société, un dialogue avec

1142 Cf. Ntedika Konde (Mgr), « Valeurs africaines traditionnelles dans les C.E.B., d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1988). Assomption ou rejet ? » : *CRA* 24 (1991) 19.

1143 M. Villers, « Le projet catéchétique diocésain », in : Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse*, 180-181.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'héritage religieux légué par les ancêtres et que nous portons tous en nous »[1144]. C'est pourquoi, par exemple, les CEV « sont appelées à réinventer le sens de la solidarité africaine intensément vécue entre les membres de la famille, de la communauté ; solidarité qui influe sur l'organisation de la vie religieuse, sociale et politique, et sur les relations entre membres de la communauté »[1145].

Si l'inculturation « a pour le but de "traduire" l'essentiel du message en un langage culturel déterminé » (DGC 112), cela indique que l'inculturation est un processus qui requiert beaucoup de temps (cf. DGC 109). Pour réussir cette incarnation de la foi, il s'avère indispensable l'apport de tout le peuple de Dieu réuni dans la CEV. Dans ce labeur, les catéchistes auront une tâche plus spécifique : « grâce à leur connaissance en profondeur des problèmes et des souffrances des gens, créent spontanément des formes originales de catéchèse inculturée »[1146].

Pour conclure : face aux différents défis qui guetent l'annonce de l'Evangile dans notre pays, nos CEV devront toujours renouveler leur expérience de rencontre avec le Christ. C'est justement ce que Benoît XVI recommande :

> J'exhorte tous les fidèles à redécouvrir l'expérience de la rencontre personnelle et communautaire avec le Christ, Verbe de Vie qui s'est rendu visible, et à s'en faire les messagers pour que le don de la vie divine, la communion, s'étende toujours davantage dans le monde entier (VD 2).

CONCLUSION PARTIELLE

Parmi les grands défis qui handicappent l'évangélisation dans notre pays, nous avons cité : la persistance de la Religion Traditionnelle Africaine ;

1144 Ntedika Konde (Mgr), « Valeurs africaines traditionnelles dans les C.E.B. », 26.
1145 *Ibid*., 21.
1146 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 131.

Ediciones Universidad San Dámaso

la prolifération des Nouveaux Mouvements Religieux et la situation de misère. Concernant la *Religion Traditionnelle Africaine*, celle-ci continue à influencer d'une manière ou d'une autre la vie quotidienne de nos fidèles. Quand on tient compte des valeurs qu'elle véhicule, la Religion Traditionnelle servira de base nécessaire pour l'enracinement de l'Evangile du Christ dans l'âme africaine. D'où l'impératif d'un dialogue positif entre christianisme et Religion Traditionnelle Africaine. Face à la *situation de misère*, l'Église ne peut en aucun cas renoncer à sa fonction prophétique. Elle est appelée à témoigner, non seulement de l'espérance enracinée dans le Christ resuscité, mais aussi à rappeler qu'aucune situation malheureuse soit-elle ne peut nous séparer de l'amour de Dieu (cf. Rm 8,35-39). En ce qui concerne les *Nouveaux Mouvements Religieux*, il nous paraît important d'insister un peu plus.

Ces mouvements constituent un sérieux danger pour la foi de chrétiens en raison de situation de solitude, de pauvreté, de souffrance et même d'une profonde insatisfaction envers l'Église (cf. DGC 201). Consciente de cet impact des Nouveaux Mouvements Religieux, l'Église ne peut pas demeurer indifférente ni même pas ignorer ces réalités. Afin de rendre son annonce de salut plus authentique, « elle (Église) doit, à la lumière de l'Evangile et de la foi chrétienne, donner une réponse valable aux hommes et aux femmes qui prennent ces croyances[1147] au sérieux »[1148]. C'est dans cette perspective que Léonard Santedi traite d'hypocrisie et même d'inconscience si l'Église ignorait ce fait massif[1149].

Face aux menaces que représentent ces Nouveaux Mouvements Religieux, que-faut-il faire ? Une piste de réponse nous vient du *Directoire général pour la catéchèse* qui estime qu'il est nécessaire de « surmonter le piège de l'ignorance et des préjugés » (DGC 201). Pour cela, il convient de « promouvoir

1147 Allusion faite aux phénomènes de la sorcellerie, de la magie, du rôle des esprits et des morts, etc.

1148 L'intervention de Mgr Nestor Ngoy au Synode africain. Cité par : Luneau, *Parole et silences du Synode africain*, 184; voir aussi: Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 35.

1149 Santedi Kinkupu, *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, 37.

Ediciones Universidad San Dámaso

en faveur des chrétiens dont la foi est menacée, "l'engagement en faveur d'une évangélisation et d'une catéchèse intégrales et systématique accompagnées du témoignage de vie" » (DGC 201).

En effet, cette catéchèse qui se veut intégrale et systématique cherchera surtout à affermir l'identité catholique et à renforcer l'appartenance à sa communauté chrétienne. Une tâche difficile d'autant plus qu'« une technique n'a de valeur en catéchèse que dans la mesure où elle se met au service de la foi à transmettre et à éduquer ; elle n'en a pas dans le cas contraire » (CT 58). Si donc notre Église locale doit répondre avec efficacité à ses défis, elle devra dans sa demarche catéchétique s'inspirer de la pédagogie divine. C'est pourquoi nous attestons les propos de Jean-Paul II dans son discours prononcé lors de l'inauguration de l'Institut Catholique à Nairobi :

> Le succès des Eglises locales à incarner l'Evangile de Jésus dans le riche terroir de vos cultures africaines dépendra de la mesure selon laquelle vos travaux d'évangélisation et de catéchèse seront solidement enracinés dans le patrimoine théologique de l'Église universelle[1150].

Dans le chapitre qui suit, nous analyserons ce « patrimoine théologique » qu'est la pédagogie divine en tant que source et inspiration de la catéchèse de la rencontre dans la mesure où, nous dit le *Directoire Général pour la Catéchèse*, « la catéchèse, en tant que communication de la révélation divine, s'inspire radicalement de la pédagogie de Dieu telle qu'elle se déploie dans le Christ et dans l'Église » (DGC 143).

Ediciones Universidad San Dámaso

1150 Jean-Paul II, « Discours pour l'inauguration de l'Institut catholique d'Afrique orientale à Nairobi »: *DC* LXXXII/1903 (1985) 936.

Ediciones Universidad San Dámaso

9. LA PÉDAGOGIE DIVINE, SOURCE ET INSPIRATION DE LA CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, le Magistère de l'Eglise résume le mystère de l'Église en évoquant la citation de Saint Cyprien qui affirmait que l'Église universelle apparaît comme un peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprist-Saint (cf. LG 4). C'est dire que l'Église est le fruit de l'action de Dieu dans l'histoire des hommes par le Christ dans l'Esprit. Avant de faire correspondre au Fils et à l'Esprit une mission spécifique dans l'unique œuvre de salut (cf. LG 3-4), le Concile rappelle que Dieu a voulu élever les hommes à la participation de la vie divine et ne les a jamais abandonnés « en considération du Christ rédempteur » qui est « l'image du Dieu invisible, premier-né de toute la création (Col 1,15) (cf. LG 2).

Cette manifestation de Dieu dans le Christ constitue un événement historique de salut humain. Dans son article, paru dans *Lumière et Vie*, portant le titre : « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant », Edouard Schillebeeckx apporte deux affirmations importantes : d'une part, il déclare que le Nouveau Testament est avant tout « le témoignage, porté par la foi chrétienne, de la rencontre d'un homme qui est apparu dans notre histoire »[1151] et d'autre part, se référant au

1151 E. Schillebeechx, « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant » : *Lumière et Vie* XXVI/134 (septembre-octobre 1977) 14.

récit de la mission de Jésus de Nazareth, il écrit : « tout a commencé par une rencontre »[1152]. En effet, cette rencontre avec l'homme Jésus fut le point de départ de la découverte du salut tel qu'il est présenté dans le Nouveau Testament, c'est-à-dire le salut décisif qui vient de Dieu[1153]. Et selon Sesboüé « cette rencontre a été le point de départ d'un compagnonnage et d'une convivance qui a duré aussi longtemps que le ministère public de Jésus »[1154].

Tenant compte de cet événement de salut, nous ne cesserons de rappeler que la catéchèse va au-delà d'une simple communication de vérités révélées. Elle est avant tout une invitation à la rencontre personnelle avec le Christ (cf. CT 5), d'autant plus que le Christ est le sommet de la révélation et la manifestation suprême de Dieu à l'homme et la révélation ultime de l'homme à lui-même (cf. GS 22)[1155]. Par ailleurs, puisque Jésus-Christ est la relation vivante et parfaite de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, la catéchèse sera authentique lorsqu'elle aide à saisir l'action de Dieu au long du chemin de formation, en favorisant un climat d'écoute, d'action de grâce et de prière (cf. DGC 145).

C'est donc en Jésus-Christ que l'Église trouve le modèle convaincant de toute communication de la foi. Il est le maître qui sauve, sanctifie et guide jusqu'à la perfection : « en Jésus-Christ, Verbe incarné, Dieu parle à l'homme et cette parole éclaire l'expérience humaine en ses divers aspects »[1156]. C'est pourquoi la pédagogie de la foi, « conduit à la rencontre de la personne du Christ, à la conversion du cœur, à l'expérience de l'Esprit dans la communion ecclésiale » (MPD 11).

Ediciones Universidad San Dámaso

1152 *Ibid*.

1153 *Ibid*., 15.

1154 B. Sesboüe, *Pédagogie du christ. Eléments de christologie fondamentale* (Cerf, Paris 2008) 23.

1155 Cf. M. A. Medina Escudero, «Jesús, Maestro que revela la verdad de Dios y de hombre» : *TyC* 137 (2017) 13-39.

1156 Villepelet, 36. Cf. Á. Castaño Félix, «El catequista, icono del magisterio de Jesús » : *TyC* 137 (2017) 93-115.

9.1. L'APPORT DE VATICAN II À LA CATÉCHÈSE

Le Concile Vatican II constitue pour l'histoire de l'Église du XX^{ème} siècle un évènement le plus marquant qui a symbolisé l'ouverture de l'Église au monde moderne et à la culture contemporaine. Il est, selon les expressions de Jean-Paul II, un « grand don de l'Esprit Saint à l'Église au déclin du deuxième millénaire »[1157], « la grande grâce dont l'Église a bénéficié au vingtième siècle » (NMI 57). De ce fait, « il (Concile) nous offre une boussole fiable pour nous orienter sur le chemin du siècle qui commence » (Ibid.).

Mais quand on analyse aussi de près les différents documents conciliaires, tout de suite on se rend compte que le Concile n'a pas abordé directement le thème de la catéchèse. S'il en est ainsi, en quoi consiste alors son apport à l'égard de la catéchèse ? Le choix de ce Concile pour saisir les perspectives de la *catéchèse de la rencontre* n'est pas un fait du hasard. Jusqu'à présent, le Concile Vatican II constitue un événement décisif dans le renouveau global de la catéchèse. Déjà les Pères conciliaires exprimèrent leur préoccupation d'ériger un directoire en faveur de la pastorale et la catéchèse :

> On élaborera aussi un directoire spécial sur l'activité pastorale auprès de catégories particulières de fidèles en rapport avec les situations diverses de chacun des pays ou régions ; et un directoire sur l'enseignement catéchétique du peuple chrétien, dans lequel on traitera des principes fondamentaux et de l'organisation de cet enseignement, ainsi que de l'élaboration de livres traitant de la question (CD 44).

Nul ne doute de l'impact profond et crucial du concile Vatican II dans la vie de l'Eglise. S'il faut donc chercher la réponse à la question de savoir l'apport du Vatican II à la catéchèse, c'est d'abord dans la clarification que le Concile fait des éléments fondamentaux de la catéchèse. Les propos d'Emilio Alberich sont ici éclairants :

1157 Jean-Paul II, *Tertio millenio adveniente* 36.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Le concile a promu une nouvelle compréhension de la catéchèse, et donc une nouvelle manière de l'envisager. En un sens, il marque la fin d'une longue période catéchétique, qui couvre toute l'époque moderne, caractérisée par une valorisation et un usage excessifs du catéchisme et de la mémorisation de formules catéchétiques. Tous sont maintenant invités par le concile à regarder la catéchèse dans la perspective de sa source première, la Parole de Dieu redécouverte spécialement dans la Bible, à la repenser en termes d'éducation à la foi, qui consiste en une attitude existentielle et globale de la personne, et à la resituer dans la perspective d'une Eglise orientée davantage vers la communion et le service[1158].

A la lumière de cette citation, il ressort clairement que Vatican II a été et continue d'être déterminant pour une vision renouvelée de la catéchèse comme une éducation de la foi dans toutes ses dimensions. Disons un mot sur chacun de ces éléments de référence pour la catéchèse.

9.1.1. LA CATÉCHÈSE COMME SERVICE DE LA PAROLE DE DIEU ET PROCLAMATION DE JÉSUS-CHRIST

L'action catéchétique fait partie du ministère de la Parole de Dieu (cf. DGC 51). La catéchèse ne fait pas seulement l'écho d'une parole humaine, mais elle transmet aussi la Parole que Dieu a prononcé afin de se communiquer à l'homme. Mais cette Parole de Dieu se trouve dans les Saintes Ecritures et est transmise dans l'Eglise[1159]. Cependant, « la parole ne se réduit pas à la Bible : il s'agit bien plutôt du Logos lui-même, le Verbe éternel devenu Jésus Christ par l'Incarnation »[1160]. Selon le Pape émérite Benoît XVI il s'agit là de « l'annonce qui traverse les siècles, pour arriver jusqu'à nous aujourd'hui » (VD 1).

1158 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 22.

1159 Cf. Carvajal Blanca, « La catequesis, eco de la Palabra de Dios »: *TyC* 110 (2009) 78-80.

1160 P. Denis Dupont-Fauville, « Introduction à l'exhortation apostolique », in : Benoît XVI, Exhortation apostolique *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu (Lethielleux/Parole et Silence, 2010) 18-19.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans son Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu, Benoît XVI introduit ce document par une référence de la première épitre de Pierre au chapitre où il est écrit : « la Parole du Seigneur demeure pour toujours. Or cette Parole, c'est l'Evangile qui vous a été annoncé » (1 P 1,25). Commentant ce passage, Benoît XVI écrit ce qui suit :

> Avec cette expression de la Première Lettre de saint Pierre, qui reprend les paroles du prophète Isaïe, nous sommes placés face au mystère de Dieu qui se communique lui-même par le don de sa Parole. Cette Parole, qui demeure pour toujours, est entrée dans le temps. Dieu a prononcé sa Parole éternelle de façon humaine ; son Verbe « s'est fait chair » (Jn 1,14). C'est cela la bonne nouvelle (VD 1).

Avant cette Exhortation apostolique de Benoît XVI, la Constitution dogmatique *Dei Verbum* avait déjà exposé cette réalité : « Dieu invisible dans l'immensité de sa charité, (...) s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion » (DV 2). De ce point de vue, « la Révélation n'est pas un ensemble de vérités proposées à l'homme, afin qu'il y adhère. La Révélation est un acte dans lequel Dieu en Jésus Christ, qui est sa Parole, se communique à l'homme dans un face à face décisif »[1161]. Autrement dit, « en Jésus Christ, Dieu s'est dit, en Jésus Christ Dieu s'est donné un discours historique »[1162].

A la lumière de ces dimensions christocentrique et personnelle de la Parole de Dieu, « la Parole révélée nous est plutôt présenté comme une puissante intervention de Dieu qui se communique lui-même et révèle son plan de communication et de salut pour apporter son soutien à toute l'humanité »[1163]. En considérant Jésus-Christ comme Parole incarnée de Dieu et centre de la révélation, la catéchèse devient successivement d'une part : une communication

1161 Fr. Coudreau, *La foi s'enseigne-t-elle ? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi* (Centurion, Paris 1974) 44.

1162 *Ibid*., 45.

1163 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 113.

Ediciones Universidad San Dámaso

personnelle et une invitation à une rencontre personnelle d'autant plus que la Parole de Dieu est d'abord et avant tout une Personne, et d'autre part : une proclamation du Christ comme centre de la communication catéchétique et le point de référence obligatoire concernant son contenu[1164].

Raison pour laquelle, nous dit Juan Carlos Carvajal, la catéchèse est une action spécifique du ministère de la Parole de Dieu. C'est dire que la fonction propre de la catéchèse c'est de créer un espace initiatique en vue d'aider le nouveau croyant à approfondir des multiples témoignages de la Parole de Dieu que la vie de l'Eglise lui offre[1165]. C'est pourquoi la catéchèse se veut être une formation organique et systématique, c'est-à-dire, structurée et cohérente. C'est donc l'approfondissement du mystère chrétien qui distingue fondamentalement la catéchèse de toutes les autres formes d'annonce de la Parole de Dieu (cf. DGC 67).

9.1.2. LA FOI, UNE ADHÉSION DIRECTE À DIEU PAR JÉSUS-CHRIST

La finalité de la prédication de la Parole de Dieu, c'est de faire surgir la foi, par laquelle l'homme adhère à la vérité révélée et se confie tout entier au Christ. Saint Paul dans sa lettre aux romains, il établit nettement le lien entre l'annonce de la Parole et la naissance de la foi : « la foi naît de ce qu'on entend, et ce qu'on entend, c'est l'annonce de la parole du Christ » (Rm 10,17).

Si pour Vatican II le Christ ne présente pas une parole, mais la Parole par excellence de Dieu « le médiateur et la plénitude de toute la révélation » (DV 2), la révélation suprême de Dieu à l'humain et de l'humain à lui-même (cf. GS 22), cela implique que la foi n'est plus une simple adhésion, à travers des formules, à des vérités que nous ne pouvons pas comprendre, mais que nous devons admettre sur l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper, ni nous tromper, mais une *adhésion* directe à Dieu qui nous sauve en Jésus-Christ[1166].

1164 Cf. *ibid.*, 114-115.

1165 Cf. Carvajal Blanco, « La catequesis, eco de la Palabra », 108.

1166 Cf. Coudreau, 45.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans cette optique, « la foi prend la forme de la rencontre avec une Personne à laquelle on confie sa propre vie » (VD 25). Autrement dit, la foi doit être comprise comme « la réponse humaine à l'interpellation de la Parole »[1167].

La Constitution dogmatique *Dei Verbum* exprime de manière précise, cette attitude de foi de l'homme devant Dieu. Pour ce document conciliaire :

> A Dieu qui révèle il faut apporter « l'obéissance de la foi » (Rm 16, 26 ; cf. Rm 1,5 ; 2 Co 10,5-6), par laquelle l'homme s'en remet tout entier librement à Dieu, en présentant « à Dieu qui révèle la pleine soumission de l'intelligence et de la volonté » et en donnant de plein gré son assentiment à la Révélation qu'Il a faite (DV 5).

Au moment où Dieu se révèle, c'est lui-même qui prend l'initiative pour se faire connaître à l'homme sa créature. Si donc, le caractère spécifique du christianisme, par rapport à d'autres religions non chrétiennes, c'est l'initiative que Dieu prend de se faire connaître, de se dévoiler et de dévoiler son mystère personnel, la foi devient aussi une invitation. En effet, précise François Coudreau,

> dans l'acte même de la Révélation, il y a une invitation à entrer en communion avec le mystère révélé pour s'y relier vitalement et s'en laisser pénétrer ; la Foi est appel à l'alliance d'amour avec Dieu, l'invitation au partage de vie avec Dieu[1168].

Par ailleurs, la foi n'est pas seulement révélation ou encore invitation, mais elle est aussi un *don gratuit de Dieu*. Nous l'avions déjà mentionné dans le troisième chapitre de la première partie en parlant des CEV et l'éducation de la foi. Il s'avère nécessaire le rappeler pour saisir la foi comme d'abord adhésion à Dieu par Jésus-Christ. En effet, Dieu donne la grâce et la vertu de la foi. Il les donne toujours car « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2,4).

1167 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 151.

1168 Coudreau, 68.

Ediciones Universidad San Dámaso

Raison pour laquelle, nous dit Coudreau, « s'il dépend de l'homme d'être apte à recevoir le don de Dieu, c'est Dieu qui, seul, peut nous rendre aptes à le reconnaître et à l'entendre, à le choisir et à l'aimer »[1169].

De ce qui vient d'être dit sur la foi, il y a lieu de relever, à la suite d'Alberich, quelques aspects caractéristiques[1170] de la foi :

- *La foi est une réponse à la Parole de Dieu qui interpelle*, dans la mesure où la Parole de Dieu ne se réduit pas à un simple enseignement (...). La Parole de Dieu est à la fois une révélation qui doit être reçue, une promesse qui attend un abandon confiant et persévérant, une loi et un engagement à faire sien, un jugement qui sauve ou condamne suivant qu'on l'on accepte ou qu'on le rejette ;
- *La foi est don et grâce*. Certes, la réponse de la foi est toujours un don de Dieu, non seulement parce que c'est Dieu qui prend l'initiative d'aller à la rencontre des attentes des humains, mais surtout parce que l'acte même par lequel les humains accueillent la Parole de Dieu est vécu sous l'action de l'Esprit, et est donc pure grâce[1171].
- *La foi est une réponse globale des humains à Dieu*. En effet, la foi biblique vient chercher le « oui » de toute la personne avec toutes ses capacités, l'invitant à répondre à Dieu qui se révèle et à s'offrir elle-même dans un mouvement vivant de sa volonté, de son intelligence, de ses affections et de sa capacité d'action.

Somme toute, la catéchèse se caractérise par sa médiation ecclésiale comme service du dynamisme de la foi. Mais cette foi est appelée à grandir dans la personne qui s'y ouvre. De là, la dimension éducative de la catéchèse à la foi et dans la foi. Conformément au processus de la croissance dans la foi,

Ediciones Universidad San Dámaso

1169 *Ibid*., 71.

1170 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 153-155.

1171 Les propos de la *Dei Verbum* sont éclairants : « Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et adjuvante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne « à tous la douce joie de consentir et de croire à la vérité » (DV 5).

la catéchèse a comme buts : stimuler et soutenir la conversion ; soutenir et renforcer les attitudes de la foi : conduire à une juste connaissance du message chrétien et éduquer à l'agir chrétien[1172].

9.1.3. LE VIRAGE ECCLÉSIOLOGIQUE DE VATICAN II

Comme on l'a vu ci-haut, la foi est un don gratuit de Dieu. Mais ce don est également un don de l'Eglise, car cette dernière s'avère être, « le "lieu" de la Parole de Dieu annoncée et partagée, vécue et témoignée. C'est donc dans l'acte de l'appartenance à l'Eglise, comme communauté de foi, que l'on découvre la foi, que l'on entre dans la foi, que l'on vit de la foi »[1173].

Contrairement à l'image post-tridentine de l'Eglise comme une « "société parfaite", avec un fort accent ecclésiocentrique et accordant une place prépondérante aux aspects juridiques et institutionnels »[1174], le concile Vatican II produit un virage décisif dans l'appréhension de l'Eglise en la fondant sur les termes de *communion et service* du monde. Emilio Alberich écrit ce qui suit : « l'innovation ecclésiologique du concile Vatican II peut être résumée par les catégories de la *koinonia* (communion) et de la *diakonia* (service du monde), dans une perspective missionnaire et œcuménique »[1175]. Si la communion est le concept-clé pour interpréter l'ecclésiologie du Vatican II, il est aussi vrai que cette communion trouve son origine dans le mystère de la Sainte Trinité. Comme le mentionne la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, « l'Église universelle apparaît comme un « peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » (LG 4).

Dès lors, on comprend facilement qu'à travers ce concept de communion, l'Eglise soit définie par d'autres images comme : Peuple de Dieu ; Corps du Christ ; Temple de l'Esprit. Toutes ces conceptions de l'Eglise ne s'excluent

Ediciones Universidad San Dámaso

1172 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 167-173.

1173 Coudreau, 73.

1174 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 192.

1175 *Ibid*., 193. Citant : L. Gallo, *La Iglesia de Jesús. Hombres y mujeres para la vida del mundo* (CCS, Madrid 1996) 33-52.

pas, mais chaque expression ne reflète qu'un aspect de la réalité de l'Eglise. C'est dans cette optique que Jean Rigal en tire conclusion et précise : « aucune de ces analogies, aucun de ces concepts n'exprime totalement, avec tous les paramètres qui s'imposent, la réalité de l'Eglise. D'une certaine façon, ils ont besoin les uns des autres »[1176]. Dans le même ordre d'idées, Henri de Lubac le note avec force :

> Même venue de l'Esprit et même dûment corrigée, une image, une analogie est toujours insuffisante, elle ne met jamais en lumière qu'un aspect plus ou moins important du mystère visé et si, dans son emploi, la correction préserve l'erreur, elle ne fait pas pénétrer dans la plénitude du vrai. Il n'est pour cela qu'une voie praticable, celle qui consiste non seulement à corriger, mais à compléter une image par l'autre[1177].

Quoi qu'il en soit, les différentes expressions de Vatican II pour traduire la réalité de l'Eglise, entrainent sans aucun doute une vision nouvelle de la catéchèse. Quand le Concile réaffirme la participation de tout le peuple de Dieu à la mission prophétique du Christ (LG 35), cela signifie que toute l'Eglise est ministérielle dans la diversité des ministères et des charismes. Raison pour laquelle, nous dit Emilio Alberich, « Les binômes "hiérarchies-fidèles", "clercs-laïcs", "l'Eglise enseignante-Eglise enseignée" n'expriment pas la réalité ecclésiale dans sa totalité. "Communautés-ministères-charismes" exprime mieux la dynamique ecclésiale »[1178].

Dans cette dynamique tripartite de la nouvelle ecclésiologie (communauté-ministères-charismes), Vatican II cherche à mettre surtout en évidence la responsabilité commune des chrétiens dans l'édification de l'Église, peuple et famille de Dieu. C'est grâce donc, à l'ecclésiologie de communion développée

Ediciones Universidad San Dámaso

1176 J. Rigal, *L'Eglise en quête d'avenir. Réflexions et propositions pour des temps nouveaux* (Cerf, Paris 2003) 112.

1177 de Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Eglise,* 44.

1178 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 194.

par le Concile Vatican II que la catéchèse doit prendre nécessairement un nouveau visage : « La catéchèse doit aujourd'hui promouvoir non seulement un nouveau type de chrétien, mais aussi une vision renouvelée de l'Eglise »[1179]. Précisons que cette vision renouvelée de l'Église ne sera authentique que si la Parole révélée du Père y est actualisée à travers les Saintes Ecritures lues dans les coulisses de la Tradition de l'Église sous l'orientation du Mgistère.

9.1.4. LA CATÉCHÈSE ET LA TRADITION ECCLÉSIALE

En parlant des sources de la catéchèse, l'Exhortation apostolique *Catechesi tradendae* souligne en premier lieu la Parole de Dieu : « la catéchèse puisera toujours son contenu à la source vivante de la Parole de Dieu, transmise dans la Tradition et dans les Écritures, car la "sainte Tradition et la sainte Ecriture constituent un unique dépôt sacré de la Parole de Dieu, confié à l'Eglise" » (CT 27). En effet, si la Tradition et la Sainte Ecriture constituent l'unique dépôt sacré de la Parole de Dieu (DV 10), la Parole de Dieu ne se trouve pas uniquement dans la Sainte Ecriture, ni uniquement dans la seule Tradition, elle subsiste dans la conjonction innée de l'Ecriture et la Tradition[1180]. C'est ce qu'affirme aussi la Constitution dogmatique sur la révélation divine : « la sainte Tradition et la Sainte Écriture sont donc reliées et communiquent étroitement entre elles. Car toutes deux, jaillissant de la même source divine, ne forment pour ainsi dire qu'un tout et tendent à une même fin » (DV 9).

La Révélation, par sa dimension historique, garde une relation plus étroite avec la Tradition de l'Eglise. Saint Paul soulignait déjà cette dimension quand il s'adressât à la communauté de Corinthe : « je vous ai enseigné avant tout, comme je l'avais aussi reçu » (1 Co 15,3). Ou encore, comme dit l'Apôtre saint Jean :

> Nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous. Ce que nous avons contemplé, ce que nous

1179 *Ibid*., 209.

1180 Cf. Carvajal Blanco, *Dios dialoga con el hombre*, 55.

Ediciones Universidad San Dámaso

> avons entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi, pour que, vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Et nous, nous sommes en communion avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ (1 Jn 1, 2-3).

Se référant à cette communion trinitaire, Placide Tempels ne laisse pas inaperçu l'interdépendance de trois personnes divines. Dans *Notre rencontre*, nous lisons :

> Le Père seul n'est pas. Il est par la présence du Fils en lui, et par sa présence vivante dans le Fils. Il en est de même du Fils : « Je suis dans le Père, le Père est en moi ». « Je suis et je ne fais rien de moi-même ». Même l'Esprit Saint n'est pas en lui-même, lui-tout-seul : « car il ne parlera pas de lui-même », « il dira ce qu'il entendra, il communiquera ce qu'il prendra du Fils, à qui tout est donné par le Père »[1181].

Eu égard à ce qui précède, nous comprenons que l'Eglise ne transmet que la foi qu'elle-même a reçu de sorte que « la profession de foi reçue de l'Eglise ("*traditio*"), en germant et grandissant tout au long du processus catéchistique, est restituée ("*redditio*"), enrichie des valeurs des différentes cultures » (DGC 78).

Etant donné que le contenu et l'objet de la catéchèse d'initiation reste la Révélation, c'est-à-dire l'événement de la manifestation et de la donation de Dieu à l'homme, l'événement de grâce et de salut, la catéchèse reste ce temps important de l'animation pastorale de l'Eglise dans lequel « se trouve "l'explication des Écritures", que seul le Christ est en mesure de donner (cf. Lc 24,27-28), en montrant leur accomplissement dans sa personne » (VD 74). Puisque cette révélation se trouve dans l'Eglise (dans la Tradition et dans l'Ecriture sainte), elle doit être communiquée à tous les hommes en s'appuyant sur une tradition

1181 Tempels, *Notre rencontre*, 205.

Ediciones Universidad San Dámaso

vivante et active. En ce sens, la catéchèse est un acte de la tradition vivante au service de la Révélation[1182].

C'est pourquoi en catéchèse, nous dit le Pape Jean-Paul II, il n'est pas question d'inventer un « nouveau progamme », car il existe déjà même s'il doit s'adapter aux conditions de chaque communauté :

> ce n'est pas une formule qui nous sauvera, mais une Personne, et la certitude qu'elle nous inspire : *Je suis avec vous* ! Il ne s'agit pas alors d'inventer un « nouveau programme ». Le programme existe déjà : c'est celui de toujours, tiré de l'Évangile et de la Tradition vivante. Il est centré, en dernière analyse, sur le Christ lui-même, qu'il faut connaître, aimer, imiter, pour vivre en lui la vie trinitaire et pour transformer avec lui l'histoire jusqu'à son achèvement dans la Jérusalem céleste. C'est un programme qui ne change pas avec la variation des temps et des cultures, même s'il tient compte du temps et de la culture pour un dialogue vrai et une communication efficace. Ce programme de toujours est notre programme pour le troisième millénaire (NMI 29).

Après avoir éclairé brièvement les différents thèmes qui constiuent le fondement de la compréhension de la catéchèse, il devient possible d'analyser la nature de la pédagogie divine.

9.2. NATURE ET CARACTÉRISTIQUES DE LA PÉDAGOGIE DIVINE

Étymologiquement, quand on parle de pédagogie on évoque l'art d'éduquer, l'art de savoir « conduire l'enfant » pour qu'il atteigne sa maturité d'homme, pour qu'il devienne adulte. Parler de pédagogie, c'est donc parler

1182 Cf. M. del Campo Guilarte, « La catequesis al servicio de la iniciación cristiana. Nuevo paradigma de la catequesis »: *CyT* 101-102 (2007) 221-222.

Ediciones Universidad San Dámaso

d'un trajet, d'un cheminement. Ce trajet que l'enfant doit parcourir pour devenir adulte comporte des étapes qu'il franchit progressivement[1183].

Cette notion de la pédagogie s'enrichit davantage au moment où on se réfère à l'action divine dans l'histoire de salut. De ce point de vue, la catéchèse, en qualité de communication de la révélation divine, se présente comme « un processus, un itinéraire, une marche à la suite du Christ de l'Evangile, dans l'Esprit, vers le Père, entreprise pour atteindre la maturité de la foi "selon la mesure du don du Christ" (Ep 4,7) et les possibilités et les besoins de chacun » (DGC 143). C'est pourquoi la catéchèse envisagée dans cette perspective se caractérise par l'incarnation, le caractère progressif du processus, l'adaptation aux personnes, la place centrale du Christ, la préeminence de relations interpersonnelles, la pédagogie (cf. DGC 143).

En effet, il faut souligner qu'en catéchèse on reconnaît une primauté à la pédagogie de la foi (cf. CT 58) qui a sa source et son modèle dans « la pédagogie de Dieu » (DGC143). Et on en accentue à la fois l'originalité et le caractère transcendant[1184]. Ainsi donc, précise Linnig, « quand on parle de la pédagogie divine le cheminement est celui que Dieu propose à l'homme pécheur pour être sauvé, pour bénéficier du salut donné par le Christ » [1185]. Ce qui revient à dire que « la pédagogie divine renvoie donc à un trajet qui touche la relation entre l'homme et Dieu, elle établit l'alliance, elle réconcilie l'homme avec Dieu »[1186]. C'est une des raisons pour qu'on ne sépare pas la pédagogie de Dieu de l'économie du salut. En effet,

1183 Cf. W. Linnig, « Comment la pédagogie de Dieu est-elle source et modèle de la pédagogie de la foi ? », in : W. Linnig (dir.), *Catéchèse et « pédagogie de Dieu » aujourd'hui. Actes de la 3è Rencontre internationale « Amicita Catechistica »*, (Rome, 7-9 juillet 2009) (Editions Parole et Silence, Paris 2011) 119.

1184 « Quand on parle de pédagogie de la foi, il ne s'agit pas de transmettre un savoir humain, même le plus élevé ; il s'agit de communiquer dans son intégrité la Révélation de Dieu. Or, Dieu lui-même, tout au long de l'histoire sainte et surtout dans l'Evangile, s'est servi d'une pédagogie qui doit rester un modèle pour la pédagogie de la foi » (CT 58).

1185 Linnig, « Comment la pédagogie de Dieu est-elle source et modèle de la pédagogie de la foi ? », 120.

1186 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Cette économie de la Révélation comprend des évènements et des paroles intimement unis entre eux, de sorte que – les œuvres réalisées par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqué par les paroles, – tandis que les paroles publient les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent (DV 2).

Il convient de signaler que la dimension progressive qui se fait par étapes demeure une des particularités de la pédagogie de Dieu. Selon le *Catéchisme de l'Église Catholique*, le dessein divin de la révélation comporte une « pédagogie divine » particulière. C'est d'abord Dieu qui se communique graduellement à l'homme, il le prépare par étapes à accueillir la révélation surnaturelle qu'il fait de lui-même. Cette révélation culminera dans la Personne et la mission du Verbe incarné, Jésus-Christ (cf. CEC 53). Ceci revient à dire que : « parler de pédagogie divine souligne en plus que cette progression dépend aussi de la façon dont l'homme y correspond et avance vers Dieu »[1187]. Toujours en rapport avec la nature progressive et par étapes de la pédagogie de Dieu, le *Directoire pour la catéchèse* considère ceci :

> Dieu, dans son immensité, a recours à une pédagogie : il se sert d'évènements et de paroles humaines pour communiquer son dessein ; il le fait progressivement et par étapes, pour mieux se rapprocher des hommes. Dieu agit en effet en sorte que les hommes parviennent à la connaissance de son dessein de salut à travers les évènements de l'histoire du salut et les paroles inspirées qui les accompagnent et les expliquent (DGC 38).

En effet, cette progression de la pédagogie divine culmine dans le Christ, « don suprême du salut, accomplissant sa mission de rédempteur dans un processus qui continuait la ''pédagogie de Dieu'' avec la perfection et l'efficacité propres à la nouveauté de sa personne » (DGC 140). C'est dans le Christ que

1187 *Ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

l'action divine et l'agir humain trouvent leur sommet. C'est encore Lui qui mène la foi de l'homme à sa perfection[1188]. C'est pourquoi le but de la pédagogie divine c'est de parvenir à la maturité des enfants de Dieu. S'inspirant de la lettre de saint Paul aux Éphésiens, le même *Directoire* décrit ce but de la façon suivante :

> Il (le disciple) cherche à « grandir de toute manière vers Celui qui est la Tête, le Christ » (Ep 4, 5). La pédagogie de Dieu peut être considérée accomplie lorsque le disciple parvient à « l'état d'homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4,13) (DGC 142).

9.2.1. LE SALUT UNIVERSEL DU PÈRE ÉTERNEL

L'initiative du salut universel revient au Père mais, c'est dans le Fils que ce projet de salut s'accomplit effectivement car, il est l'image du Dieu invisible et premier-né de toute la création (cf. Col 1,15)[1189]. C'est lui, le Père qui a tout mis sous les pieds de son Fils Jésus le Christ, et a fait de lui, de façon spéciale, la tête de l'Église (cf. Ep 1,22 ; Col 1,18). Ainsi, au Père seul, appartient la volonté souveraine d'« élever les hommes à la participation de la vie divine » (LG 2), non pas seulement de façon individuelle sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l'unité (cf. *Jn* 11,52) (cf. AG 2).

Cette volonté souveraine découle de l'amour de Dieu qui nous a créés librement dans sa surabondante bonté et miséricorde, et qui nous a de plus appelés gracieusement à partager avec lui sa vie et sa gloire et qui a répandu sur nous sans compter sa miséricorde et ne cesse de la répandre, en sorte que lui, qui est le créateur de toutes choses, devienne enfin « tout en tous » (1 Co 15,

1188 Cf. *ibid.*, 121.

1189 « Devenus pécheurs en Adam, il (Dieu) ne les a pas abandonnés, leur apportant sans cesse les secours salutaires, en considération du Christ rédempteur » (LG 2).

Ediciones Universidad San Dámaso

28) en procurant à la fois sa gloire et notre bonheur (cf. AG 2). Comme le dira Tempels :

> Dieu, qui possède en lui toute vie et toute force, est heureux en lui-même, il n'a besoin de rien en dehors de lui. Il n'a pas besoin des créatures pour être heureux. Si nous, hommes, nous existons, ce n'est pas que nous ayons l'existence par nous-mêmes ou que nous soyons nécessaires[1190].

En effet, Dieu veut l'homme par amour et pour l'amour, c'est-à-dire par la richesse de sa vie et pour la participation à sa vie[1191]. Selon Placide Tempels, si Dieu nous appelle à partager avec Lui sa vie et sa gloire, cela implique que l'aspiration des noirs à l'union vitale et féconde demeure une préparation providentielle au message évangélique. Selon lui, le Christ, « Dieu et homme, (...) vient nous proposer notre union vitale avec Lui, notre participation à son être, à sa force, à sa fécondité à sa vie »[1192].

9.2.2. DIEU VEUT QUE TOUS LES HOMMES SOIENT SAUVÉS

Saint Paul dans sa lettre à Timothée exprime mieux le grand désir de Dieu de sauver toute l'humanité en ces termes : « voilà ce qui est bien et ce que désire Dieu notre Sauveur ; car il veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,3-4), car Il est le Dieu vivant et Sauveur de tous les hommes (cf. 1 Tm 4,10) et manifeste son don à toute l'humanité (cf. Tit 2,11). En effet, cette vision universaliste trouve aussi son fondement dans le ministère même du Christ. A la demande de Jacques et Jean à occuper les premières places, Jésus non seulement qu'il les invite au service, mais aussi Il les révèle qu'Il est venu à « donner sa vie en rançon pour tous » (Mc 10,45).

Ediciones Universidad San Dámaso

1190 Tempels, « Catéchèse bantoue », 266.

1191 Cf. *ibid.*, 267.

1192 *Id.*, *Notre rencontre*, 21.

Cette doctrine a été formulée par le Concile Vatican II à travers différents documents. La Constitution dogmatique sur l'Église, en parlant de l'universalité de l'unique peuple de Dieu, elle précise que tous les hommes sont appelés à faire partie du peuple de Dieu (cf LG 13). Dans le même document, nous lisons encore :

> En effet, ceux qui, sans qu'il y ait de leur faute, ignorent l'Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d'un cœur sincère et s'efforcent, sous l'influence de sa grâce, d'agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et leur dicte, eux aussi peuvent arriver au salut éternel (LG 16).

Abordant le thème de salut dans sa « catéchèse bantoue », Tempels ne cesse d'insinuer que « le genre humain reste destiné par Dieu à participer à sa vie »[1193] et que ce salut s'accomplit dans le Christ :

> Dans sa bonté infinie et dans sa plénitude de vie, Dieu a voulu pourvoir à la restauration de la vie avec le même amour paternel qu'il avait mis à la donner. Dieu ne peut vouloir éternellement la mort de sa créature. Il veut notre vie éternellement et toujours. Grâce à ce sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, tous les hommes de bonne volonté peuvent, s'ils veulent, retrouver la paix et la communion de vie avec Dieu[1194].

9.2.3. LA VOCATION UNIVERSELLE AU SALUT

Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad gentes,* fonde la raison d'être et la nécessité de cette activité sur le texte déjà cité de saint Paul à Timothée sur la volonté universelle de salut de Dieu, car Il n'y a qu'un seul Dieu et un seul médiateur entre Dieu et les hommes. Pour ce fait, cette vocation

1193 *Id.*, « Catéchèse bantoue », 269.
1194 *Ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

au salut universel ne se concrétise dans l'Église que par la conversion au Christ et par le baptême « bien que Dieu puisse par des voies connues de lui amener à la foi sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu (He 11,6) des hommes qui, sans faute de leur part, ignorent l'Évangile » (AG 7).

La vocation universelle au salut, telle qu'elle est exprimée dans les Actes des Apôtres[1195], selon Pie I Ninot, elle sert de base pour affirmer l'existence d'une histoire du salut universel ou général coextensive avec l'histoire humaine[1196]. Tout ce qui se trouve chez ceux qui ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent par la grâce divine, à avoir une vie droite, l'Église le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie (cf. LG 16). En effet, cette vocation se réalise de façon générale, d'une façon secrète dans le cœur de « tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce » (GS 22). Néanmoins,

> Ce dessein universel de Dieu pour le salut du genre humain ne se réalise pas seulement d'une manière pour ainsi dire secrète dans l'âme des hommes, ou encore par des initiatives même religieuses, grâce auxquelles ils cherchent Dieu de bien des manières « pour l'atteindre si possible et le trouver ; aussi bien n'est-il pas loin de chacun de nous » (cf. Ac 17,27) ; car ces initiatives ont besoin d'être éclairées et redressées, bien que, de par un dessein bienveillant de la Providence divine, on puisse parfois les considérer comme une orientation vers le vrai Dieu ou une préparation à l'Évangile (AG 3).

Par l'Incarnation de son Fils, Dieu n'a pas voulu demeurer dans cette histoire générale et universelle de salut[1197]. Dès lors, cette présence secrète de

1195 « Il leur fallait chercher l'être divin : peut-être trouveraient-ils à force de tâtonnement » (Ac 17, 27).

1196 Cf. Pie i Ninot, « Revelación de Dios », 1949.

1197 Précisons que la réalité de la volonté universelle du salut de Dieu ou la Révélation en générale, c'est un état de conscience, une situation existentielle secrète et non explicite (Cf. *Id.*, *La teología fundamental,* 270).

Ediciones Universidad San Dámaso

Dieu s'est traduite dans une révélation explicite et concrète de Dieu par Jésus-Christ dans l'Église afin de faire découvrir « le projet mystérieux gardé secret durant tant de siècles » (Rm 16,25). C'est dans le Christ que Dieu a voulu « réunir sous une seule tête, quand le temps serait accompli, tout ce qui est au ciel, et ce qui est sur terre » (Eph 1,10)[1198].

Cette révélation explicite de Dieu en Jésus-Christ est la source de salut pour tous les êtres humains et toute génération. Pour Tempels, « la rédemption d'il y a vingt siècles se continue dans nos temps, partout dans le monde, par notre rencontre vivante, par la rencontre de chacun de nos gens avec le Christ éternellement et intensément présent parmi nous »[1199].

9.3. JÉSUS-CHRIST, RÉVÉLATEUR DE LA PÉDAGOGIE DE DIEU

De prime abord, il convient de mentionner que la mission rédemptrice de Jésus n'est rien d'autre que la continuation ou le prolongement de la pédagogie de Dieu ayant un élément particulier qu'est « la perfection et l'efficacité propres à la nouveauté de sa personne » (DGC 140). Dans l'Exhortation apostolique sur la vocation et la mission des fidèles laïcs dans l'Église et dans le monde, le Pape Jean-Paul II confirme ces propos en ces termes : « l'œuvre éducative de Dieu se révèle et s'achève en Jésus, le Maître, et elle touche, par le dedans, le cœur de tout homme, grâce à la présence dynamique de l'Esprit » (ChL 61).

En effet, la lettre aux Hébreux ouvre ses pages par une affirmation qui met Jésus-Christ au centre de la Révélation : « Dieu dans le passé avait parlé à nos pères à bien des reprises et de bien de façons par les prophètes, mais en ces jours qui sont les derniers, il nous a parlé par le fils » (He 1,1-2). Étant le Fils de Dieu incarné, Jésus-Christ est la médiation universelle qui continue et révèle personnellement la pédagogie de Dieu. Mais cette pédagogie, Jésus la

1198 Cf. *Id.*, « Revelación de Dios », 1950.

1199 Tempels, *Notre rencontre*, 23.

Ediciones Universidad San Dámaso

perfectionne d'autant plus que Lui parlera de Dieu non pas comme les prophètes, mais celui qui personnifie la Parole de Dieu avec lui-même, exprimant ainsi la transcendance de sa personne. C'est beaucoup plus à travers ses paroles, ses signes, ses œuvres que ses disciples retrouveront les traits fondamentaux de sa pédagogie. Contrairement aux maîtres de la loi, Jésus lui, accueille les pauvres et les pécheurs. Il mange et boit avec eux et leur annonce le règne de Dieu avec tout ce qu'il exige tout en les invitant à le suivre sans conditions (cf. DGC 140). C'est pourquoi nous considérons qu'en invitant les disciples à le suivre totalement et sans conditions ni regret (Mc 8,34-38 ; Mt 8,18-22), le Christ leur remet sa pédagogie de la foi en signe de partage total de sa cause et de son destin (cf. DGC 140).

C'est dans cette perspective que Tempels ne manquait pas d'insister sur la nécessité du prêtre de refleter dans son ministère la présence de Jésus-Christ qui accueillait tous ceux qui s'approchaient à Lui sans discrimination aucune. Selon notre auteur :

> Pour les Bantous, comme sans doute pour tout être humain, l'adhésion s'opérera plus facilement en face et au contact du prêtre, qui se comporte comme incarnation vivante du Christ et de son commandement suprême « soyez UN »[1200].

9.3.1. JÉSUS-CHRIST, MÉDIATEUR ET PLÉNITUDE DE LA RÉVÉLATION CHRÉTIENNE

Dieu, pour établir la communion avec les hommes ses créatures, décida de s'engager dans l'histoire humaine d'une façon nouvelle et définitive, en envoyant son Fils dans notre humanité. Son Fils avait pour mission d'arracher les hommes de l'empire des ténèbres et de Satan (cf. Col 1,13 ; Ac 10,38) et qu'à travers Lui, Dieu se réconcilie avec le monde (cf. *2 Co* 5,19). C'est pourquoi Dieu l'avait établi héritier de toutes choses, afin de tout restaurer en Lui (cf. Ep 1,10) (cf. *Ad gentes* 3). Ainsi donc, Jésus-Christ est « l'évènement ultime vers

1200 *Id.*, *Notre rencontre*, 23.

Ediciones Universidad San Dámaso

lequel convergent tous les évènements de l'histoire du salut. Il est, en effet, "la Parole unique, parfaite et indépassable du Père" » (DGC 40). C'est pourquoi l'Église confesse et proclame :

> Jésus de Nazareth, fils de Marie, et seulement lui, est le Fils et le Verbe du Père. Le Verbe, qui « au commencement (...) était auprès de Dieu » (*Jn* 1,2) est celui qui « s'est fait chair » (*Jn* 1,14). En Jésus « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Mt* 16,16), « habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (*Col* 2,9). Il est « le Fils Unique-Engendré, qui est dans le sein du Père » (*Jn* 1,18), son « Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption (...). Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (*Col* 1,13-14. 19-20) (DI 10).

En effet, comme le rappelle le professeur Carvajal Blanco, Jésus n'est ni un fondateur d'une des religions qui peuplent la face de la terre, ni un initiateur d'un courant philosophique ou moral. Sa grande nouveauté c'est sa propre personne : il est le Fils et le Verbe du Père. Jésus, Fils de Marie, n'a pas de parangon (modèle) avec autre homme, car c'est seulement en Lui, que réside la plénitude de la divinité[1201].

Puisque le Christ est la plénitude de la vie divine, ceci explique que toute présence et toute manifestation que Jésus-Christ fait de lui-même en paroles et en œuvres, par des signes et miracles et surtout par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts et par l'envoie de l'Esprit Saint, il achève sans aucun doute la révélation tout en la complétant (cf. DV 4). C'est dans le Christ qu'il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de ne se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté grâce auquel les hommes, par l'Esprit saint accèdent auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. DV 2).

1201 Carvajal Blanco, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del Evangelio* (Ediciones Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid 2015) 27.

Ediciones Universidad San Dámaso

A la différence d'autres modèles de compréhension de la révélation[1202], le Concile Vatican II, dans la même Constitution dogmatique sur la révélation divine, que nous venons de citer, récupère dans le concept de la révélation, l'évènement de salut dans toute sa substance et dans son fondement et le conçoit comme une *auto-communication de Dieu*, nous l'avions déjà mentionné ci-haut. C'est dire que Dieu lui-même, dans son essence trinitaire éternelle, il est le Dieu de la révélation, lui-même s'est révélé dans la personne de son Fils. Ce qui signifie que les concepts « d'évènement de salut » et « d'évènement de révélation » s'interprètent mutuellement[1203]. De ce fait, le Dieu de la révélation ne révèle pas une chose, sinon qu'il se révèle lui-même comme Père dans le Christ Jésus, comme médiateur et plénitude de la révélation (DV 4 ; cf. DI 5)[1204].

En effet, le Christ ne représente pas une parole, mais la Parole par excellence de Dieu. Le Christ est le Logos, la Parole du Père (Jn 1,1), la sagesse de Dieu (1 Cor 1,24), l'image du Dieu invisible (Col 1,15), le resplendissement de la gloire de Dieu et l'effigie de sa substance (He 1,3). Par lui se réalise le plan du salut et de la libération des humains[1205]. A ce sujet, Tempels écrit :

> Le Christ seul, comprend et résume dans son être toute la création c'est de Lui que sont issues toutes ces potenttialités ; qui sont les êtres humains assoiffés de renforcement et d'accomplissement dans l'être Lui seul peut et doit être la réponse vivante à ces attentes créées par

1202 La révélation comme expérience de l'épiphanie ou de la révélation comme instruction (Cf. Pie Ninot, *Teología fundamental*, 242-244).

1203 Cf. *Ibid*., 245; Pie i Ninot – Ochoa de Soria, « Revelación de Dios », 1952-1954.

1204 « Car le Christ Jésus a été envoyé dans le monde comme le véritable médiateur entre Dieu et les hommes. Puisqu'il est Dieu, « toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement » (Col 2,9) ; dans sa nature humaine, il est le nouvel Adam, il est constitué Tête de l'humanité renouvelée, il est rempli de grâce et de vérité (Jn 1,14). Aussi par les voies d'une incarnation véritable, le Fils de Dieu est-il venu pour faire participer les hommes à la nature divine ; il s'est fait pauvre alors qu'il était riche afin de nous enrichir par sa pauvreté (2 Co 8,9) » (AG 3).

1205 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 113.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Lui. Son être personnel peut et doit être le renforcement ainsi que l'accomplissement des êtres, des vies humaines[1206].

Dieu a envoyé son Fils, le Verbe éternel pour qu'il éclaire tous les hommes afin de les faire connaître les profondeurs de Dieu (cf. DV 4)[1207]. C'est donc, en Jésus Christ, Parole définitive de la révélation divine que « Dieu s'est fait connaître en plénitude : il a dit à l'humanité qui il est. Et cette révélation définitive que Dieu fait de lui-même est la raison fondamentale pour laquelle l'Église est missionnaire par sa nature » (RM 5). Seule la révélation de Jésus-Christ « fait donc entrer dans notre histoire une vérité universelle et ultime, qui incite l'esprit de l'homme à ne jamais s'arrêter » (FR 14). C'est pourquoi, nous dit la *Congrégation pour la doctrine de la foi*, « on doit en effet croire fermement que la révélation de la plénitude de la vérité divine est réalisée dans le mystère de Jésus-Christ, fils de Dieu incarné, qui est "le chemin, la vérité et la vie" (Jn 14,6) » (DI 5) qui, « par son incarnation, sa mort et sa résurrection a accompli l'histoire du salut, dont il est la plénitude et le centre » (DI 13). C'est ce que Tempels affirmait également :

> N'est-ce pas Lui, le seul être humain de toute l'histoire, le seul fondateur de religion qui, en parlant de la vie et de la voie, n'a pas fait des exposés, des théories, n'a pas développé des voies et des méthodes, mais a osé dire d'une manière intensément personnelle : « la vie c'est Moi », « je suis le Chemin »[1208].

Somme toute, le Christ Jésus c'est l'unique et l'universel Sauveur par qui la mort a été détruite et mis en évidence la vie et l'immortalité par l'Évangile (cf. 2 Tm 1,10). Rappelons que c'est l'Église qui est au service de cet Évangile. Par

Ediciones Universidad San Dámaso

1206 Tempels, *Notre rencontre*, 19.

1207 « Ainsi le Fils vint, envoyé par le Père qui nous avait choisis en lui avant la création du monde et prédestinés à l'adoption filiale, selon son libre dessein de tout rassemblé en lui (Cf. Ep 1, 4-5.10) » (LG 3).

1208 Tempels, *Notre rencontre*, 20.

sa mission évangélisatrice, l'Église apporte non seulement à la lumière ce que Dieu a réalisé de mode furtive, mais aussi comme le sacrement du salut dans lequel se réalise vraiment l'œuvre de libération que Dieu avait réalisé dans son Fils Jésus[1209]. Par ailleurs, Jésus-Christ est la médiation universelle entre Dieu et l'homme. Le reste des médiations les sont dans la mesure où elles dépendent du Christ d'autant plus que tout a été créé par lui et pour lui (Col 1,16)[1210]. Conscient de cette médiation universelle du Christ, il va sans nul doute pour Tempels que les Bantu devraient eux aussi parvenir au salut qu'apporte le Christ. D'après lui : « il faut absolument qu'ils (noirs) comprennent et expérimentent (...) ce Christ vivant qui recherche encore actuellement l'union vitale, la communion avec les humains, comme il a su communier avec la Vierge, avec ses fidèles »[1211].

Ceci étant dit, et comme le proclame saint Pierre, « il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (Ac 4,12). Le cardinal Ratzinger, encore préfet de la *Congrégation pour la Doctrine de la foi*, reprenait les paroles de saint Pierre dans la Déclaration sur l'unité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église, qui proclamait que Jésus-Christ est « seigneur de tous »; il est « le juge établi par Dieu pour les vivants et les morts » ; et donc « quiconque croit en lui recevra, par son nom, la rémission de ses péchés » (Ac 10,36. 42. 43) (DI 13). Parlant de lui-même, le Christ, que le Père a consacré et envoyé dans le monde (cf. Jn 10,36), a dit ce qui suit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a consacré par son onction ; il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance et aux aveugles le retour à la vue » (Lc 4,18) ; et encore : « Le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19,10).

Ediciones Universidad San Dámaso

1209 Cf. Carvajal Blanco, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del Evangelio*, 26.

1210 Cf. *ibid.*, 29.

1211 Tempels, *Notre rencontre*, 23.

9.3.2. LA RÉVÉLATION ET LA CATÉCHÈSE

En tenant compte de la nouveauté de Jésus-Christ, comme Médiateur et Plénitude de la Révélation, il devient certain aussi que l'avènement du Christ constitue le centre même de la catéchèse[1212]. Celle-ci, ne doit pas être seulement une transmission purement doctrinale, mais aussi et surtout, une médiation de rencontre avec la Personne de Jésus de Nazareth, Vrai Dieu et Vrai homme, né, mort et ressuscité. Dans cette optique, la Révélation impose à la catéchèse d'observer certaines dimensions dans son développement d'autant plus que la catéchèse en tant que communication du mystère du Christ, elle est parole vivante et fidèle à Dieu comme à l'homme (cf MPD 7) qui transmet les faits et les paroles de la Révélation, c'est-à-dire, les proclame et les raconte tout en éclairant les mystères profonds qu'ils renferment. En plus, la catéchèse doit faire non seulement mémoire des merveilles réalisées par Dieu dans le passé, mais elle doit aussi interpréter les signes des temps et la vie présente des hommes et des femmes, puisque c'est en eux que s'accomplit le dessein de Dieu pour le salut du monde (cf. DGC 39).

9.3.2.1. Le mystère du Christ, centre de la catéchèse (dimension théologique)

Outre le texte de la lettre aux Hébreux, évoquée ci-haut, selon l'évangéliste saint Jean, le Christ est le Verbe qui est avec Dieu et qui est Dieu (Jn 1). Il est « l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute création », précise Saint Paul (Col 1,15). Lui est la Parole éternelle et divine qui entre dans l'espace et dans le temps. Il est l'Emmanuel, Dieu avec nous, d'après Saint Matthieu (Mt 1,20-23). C'est donc dans son Fils Jésus que Dieu s'est fait lui-même connaître tel qu'il est : « Dieu, personne ne l'a jamais vu ; le Fils unique qui est dans le sein du Père, c'est lui qui a conduit à le connaître » (Jn 1,18). Jésus-Christ est la « plénitude personnelle de la Révélation » (DV 4) : « celui qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14,9).

1212 Cf. Pie Ninot, « Revelación de Dios », 1963-1965.

Ediciones Universidad San Dámaso

Ces quelques éléments bibliques font partie du fondement sur lequel Vatican II insiste sur la dimension christocentrique de la catéchèse (CT 5). Si la catéchèse a pour but la communion avec le Christ, cela conduit à considérer que la catéchèse ne peut avoir en premier lieu autre contenu que la Révélation divine dont la plénitude est Jésus-Christ. Cette Révélation que Dieu fait de lui-même est l'évènement central de toute la vie chrétienne. Par l'incarnation, la Parole éternelle a habité parmi nous. Dès lors, la chair de Jésus-Christ c'est la nouvelle localisation de la présence de Dieu sur la terre. Le Christ est le nouveau tabernacle où le croyant peut reconnaître la présence de Dieu au milieu des hommes[1213]. Dans cet ordre d'idées, le Concile Vatican II dans la Constitution dogmatique précise :

> Jésus Christ donc, le Verbe fait chair, « homme envoyé aux hommes », « prononce les paroles de Dieu » (*Jn* 3,34) et achève l'œuvre de salut que le Père lui a donnée à faire (cf. *Jn* 5,36 ; 17,4). C'est donc lui – le voir, c'est voir le Père (cf. *Jn* 14,9) – qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par ses paroles et ses œuvres, par ses signes et ses miracles, et plus particulièrement par sa mort et sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en l'accomplissant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle (DV 4).

C'est dans ce contexte qu'il revient à la catéchèse de transmettre d'abord non pas « une doctrine mais un message, la Parole de Dieu dans la mesure où la foi chrétienne n'est pas d'abord adhésion à des vérités mais attachement à une personne »[1214]. Dans la catéchèse, c'est donc la vie de Jésus qui doit être enseignée (cf. CT 6). C'est pourquoi, « la catéchèse doit donc avant tout être

1213 Cf. Carvajal Blanco, *Dios dialoga con el hombre. Misión de la Palabra y catequesis* (PPC, Madrid 2014) 68-69.

1214 Derroitte, *La catéchèse décloisonnée*, 88.

Ediciones Universidad San Dámaso

une médiation de la rencontre avec le Christ, beaucoup plus que la simple communication d'un système de vérités ou de faits »[1215].

Puisque, « la profonde vérité que cette Révélation manifeste, sur Dieu et sur le salut de l'homme, resplendit pour nous dans le Christ, qui est à la fois le Médiateur et la plénitude de toute la révélation »[1216], l'initiation chrétienne mettra au centre de la catéchèse le mystère du Christ, Vrai Dieu et Vrai homme. C'est pourquoi le rôle de la catéchèse sera de faire comprendre et ressentir toute l'importance du Christ dans la vie quotidienne. En d'autres termes, « la catéchèse doit dire comment Dieu le Père nous réconcilie avec lui par son Fils Jésus-Christ, sous la conduite de l'Esprit-Saint » (MPD 7).

En outre, la profession de foi des Apôtres, et de tout disciple du Christ, émane de l'évènement pascal, mort et résurrection : « si Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine », dit saint Paul (1 Co 15,14). Le mystère pascal est donc au centre de l'expérience chrétienne et reste l'objet du témoignage des chrétiens. C'est pourquoi, afin de renouveler la pratique de la catéchèse, il s'avère nécessaire et important que les baptisés redécouvrent l'importance du mystère pascal comme fondement de toute foi et de toute la vie chrétienne. C'est la raison pour laquelle, « toute initiation doit révéler clairement son caractère pascal » (DGC 91) par lequel le catéchumène et le baptisé découvrent la nouvelle vie des baptisés dans un processus de conversion et de retour constant à Dieu. Selon le *Catéchisme de l'Église Catholique* :

> Le mystère pascal de la croix et de la Résurrection du Christ est au centre de la Bonne Nouvelle que les Apôtres, et l'Église à leur suite, doivent annoncer au monde. Le dessein sauveur de Dieu s'est accompli « une fois pour toutes » (He 9,26) par la mort rédemptrice de son Fils Jésus Christ (CEC 571).

1215 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 114.

1216 *Id.*, *La catéchèse dans l'Église* (Cerf, Paris 1986) 71.

Ediciones Universidad San Dámaso

Comme c'est le mystère pascal qui conditionne la foi chrétienne, il faut comprendre que l'Église ne s'annonce pas elle-même, mais elle annonce le Christ, Fils de Dieu qui fut livré pour le salut des hommes. Quand Jésus institue l'Eucharistie lors de la dernière cène, il recommanda aussi à ses disciples de le faire en sa mémoire. Donc, par l'Eucharistie le sacrifice de la croix est sans cesse rendu présent dans l'Église. Il ne s'agit pas d'une simple évocation du passé, mais d'une réalité présente dans l'assemblée des fidèles. Comme le rappelle le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* :

> Tous les autres évènements de l'histoire arrivent une fois, puis ils passent, engloutis dans le passé. Le mystère pascal du Christ, par contre, ne peut pas rester seulement dans le passé, puisque par sa mort il a détruit la mort, et que tout ce que le Christ est, et tout ce qu'il a fait et souffert pour tous les hommes, participe de l'éternité divine et surplombe ainsi tous les temps et y est rendu présent. L'évènement de la Croix et de la Résurrection demeure et attire tout vers la Vie (CEC 1085).

Cet évènement, de la mort et de la résurrection, est encore davantage au cœur de la catéchèse parce que, c'est l'entrée dans ce mystère pascal du Christ qui réalise, en chacun, l'édification d'une identité chrétienne solide. En effet,

> la vie de l'homme Jésus, et spécialement sa mort et sa résurrection, scelle d'une manière définitive la demande radicale de sens qui taraude la vie humaine et l'histoire. En lui, les humains découvrent finalement le sens du travail et de la souffrance, de l'amour et de l'espoir, de la vie et de la mort. En Jésus-Christ, Dieu révèle aux humains, d'une manière intelligible et crédible, ce qu'est la vie, pourquoi l'on vit, vers où s'achemine l'histoire, vers quel but les humains doivent marcher[1217].

1217 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 114.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pour ce faire, en proclamant le Christ comme centre vivant de la catéchèse, cela signifie qu'elle « entend avant tout faire accepter la personne vivante du Christ dans la plénitude de son humanité et de sa divinité – c'est-à-dire comme sauveur et chef de toute la création »[1218]. Dans cet ordre d'idées, Tempels faisant allusion à l'incarnation du Fils de Dieu écrivit : « le Verbe s'est fait homme, il a uni l'humanité à sa divinité pour l'élever, le fortifier ; il est venu vivre sa vie forte en solidarité avec le clan des humains pour les sauver du mal et vaincre la mort »[1219] car, le « Verbe, (...) par son incarnation devait fortifier, sanctifier diviniser toute la création »[1220].

9.3.2.2. Dimension ecclésiale

Afin d'approndir davantage l'étude sur la catéchèse, il est nécessaire de relever avant tout quelques considérations du Magistère de l'Église sur la dimension ecclésiale de la catéchèse. Selon le *Directoire pour la catéchèse*, « La catéchèse est un acte essentiellement ecclésial. Le vrai sujet de la catéchèse est l'Église qui, continuant la mission du maître, Jésus, et, sous l'action de l'Esprit, a été appelée à être éducatrice de la foi » (DGC 78). Si l'Église demeure le sujet de la catéchèse, il faut aussi souligner que l'« l'Église naît de l'action évangélisatrice de Jésus et des Douze » (EN 15), c'est-à-dire, de l'annonce de la Parole de Dieu. C'est par cette annonce qu'elle introduit à la vie ecclésiale.

En effet, la Parole de Dieu joue un rôle important à tous les moments de la vie ecclésiale. D'après Alberich, la Parole de Dieu donne d'abord naissance à l'Église. Selon cet auteur :

> L'Église, ekklesia, est d'abord et avant tout la convocation, l'assemblée des appelés, la communauté de ceux qui entendent la Parole et lui obéissent (...). C'est la Parole qui convoque l'Église et lui donne nais-

1218 *Ibid*.
1219 Tempels, « Catéchèse bantoue », 269.
1220 *Ibid*., 268.

Ediciones Universidad San Dámaso

sance comme communauté de croyants (Ac 2,41, 47), « la multitude des croyants » (Ac 4,32)[1221].

En plus, non seulement la Parole de Dieu édifie l'Église et la fait grandir, mais elle la renouvèle aussi, la purifie et la juge[1222]. Si l'Église dépend étroitement de la Parole de Dieu, cela ne veut pas dire qu'elle n'a pas de rôles importants à jouer dans la transmission de cette Parole de Dieu dans le monde (cf. DGC 42, 45). Comme sacrement universel du salut (LG 48 ; GS 45), l'Église est engagée dans la mission de proclamer et de témoigner la révélation accomplie dans le Christ : « dans la prédication de l'Église, cette même Parole de Dieu est à l'œuvre avec toute sa force de salut et de transformation, son dynamisme et son efficacité »[1223].

Par ailleurs, la catéchèse qui est un service de la Parole pour l'éducation de la foi ne peut être séparée de l'Église qui est, à la fois, son sujet incontesté et son point de référence : « la catéchèse est intimement liée à toute la vie de l'Église » (CT 13). En effet, cette référence à l'Église s'applique à tous les moments de la catéchèse, à savoir : la prédication et la formation des responsables, le choix des objectifs et du contenu, les options méthodologiques, la planification, etc.[1224]

Ceci étant dit, l'Église, corps du Christ, actualise l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur. Cette médiation a pour but de susciter chez le catéchisé le goût de s'ouvrir à une relation personnelle de foi et de confiance avec le Christ et l'invite à prendre la ferme décision d'adhérer à Lui et à l'Église. Sous l'action de l'Esprit Saint, elle enseigne, célèbre et vit sa foi. C'est le signe visible et moyen par lequel les croyants participent à la vie divine.

En définitive, la catéchèse est ecclésiale non seulement, parce qu'elle est profondément théologique, mais également parce qu'elle introduit le croyant

1221 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 188-189.
1222 Cf. *ibid.*, 189.
1223 *Ibid.*, 190.
1224 Cf. *ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

dans la vie ecclésiale et l'accompagne dans la vie divine. Dans ce sens, l'Église avec son enseignement, sa vie, son culte conserve et transmet à toutes les générations ce qu'elle est et ce qu'elle croit (cf. DV 8). Vivre sa foi, appartient à l'ordre du témoignage de vie. En effet, Jésus-Christ ne se limite pas seulement à annoncer le Règne, mais aussi Il le réalise à travers les faits concrets et différents gestes. De la même façon, la communication de l'Évangile en catéchèse devra inclure la proclamation de la foi et la praxis d'un nouveau style de vie comme ce fut le cas des Apôtres qui transmirent « ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ en vivant avec lui et en le voyant agir » (DV 7). De ce point de vue, Pie Ninot considère que communiquer la Révélation en catéchèse signifie que le catéchiste est en même temps le témoin vivant d'une foi qui a illuminé et transformé, avant tout, sa vie[1225].

9.3.2.3. Dimension anthropologique

L'expérience humaine est considérée comme faisant partie du contenu même de la catéchèse. A partir de l'inspiration théologique et l'impulsion pastorale donnée par *Gaudium et Spes* (cf. nº 1), on ne peut plus penser la catéchèse comme un secteur autonome de la vie de l'Église, mais l'appréhender sur l'ensemble de la pastorale avec ses implications et ses répercussions. Nous savons que le Christ en prenant notre condition humaine veut rencontrer chaque peuple et chaque génération dans la vérité de ses sensibilités propres et dans l'originalité de son génie spécifique. Il veut transfigurer ce peuple en pénétrant jusque dans les profondeurs de sa richesse traditionnelle telle qu'elle se manifeste dans sa culture propre tout en l'éclairant, le purifiant et le vivifiant. Par son incarnation, le Christ veut assumer tout ce qu'il y a de valablement humain dans son cœur et son âme, dans sa culture, ses traditions et sa sagesse (cf. LG 17 ; AG 9). C'est pour cette raison que

1225 Pie i Ninot, « Revelación de Dios », 1965.

Ediciones Universidad San Dámaso

> La relation entre message chrétien et l'expérience humaine n'est pas une simple question de méthode ; elle découle de la finalité même de la catéchèse, à savoir, mettre la personne humaine en communion avec Jésus-Christ. Le Christ, dans sa vie terrestre, a vécu pleinement son humanité : Il a travaillé avec des mains d'homme, il a pensé avec une intelligence d'homme, il a agi avec une volonté d'homme, il a aimé avec un cœur d'homme (DGC 116).

La dimension anthropologique s'appuie donc sur la dynamique de la révélation selon laquelle Dieu s'auto-communique en son Fils aux hommes et les rend capables d'accueillir cette communication. C'est dans cette optique que Villepelet, en parlant de Christ, comme vrai Dieu et vrai homme, précise que ce dernier, « accomplit en sa personne les aspirations les plus hautes de l'être humain. Certes il révèle ce que Dieu est pour l'homme mais il signifie aussi ce que l'homme est aux yeux de Dieu »[1226]. En d'autres mots, « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné » (DGC 116).

Rappelons que l'Église a pour mission de prolonger le mystère de l'incarnation. Si elle s'approche de l'homme concret, dans ses réalités concrètes, c'est parce qu'elle a pour tâche de l'aider à s'ouvrir au dessein divin de salut dans le Christ. C'est l'homme dans toute son intégrité et dans la situation sociologique et historique qu'il est touché par la Parole et la grâce de Dieu. C'est dans ce contexte que nous interprétons le passage de la *Gaudium et spes* qui fait mention de la présence active de l'Église dans le monde :

> Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur. Leur communauté, en effet, s'édifie avec des hommes, rassem-

1226 Villepelet, 36.

Ediciones Universidad San Dámaso

> blés dans le Christ, conduits par l'Esprit Saint dans leur marche vers le Royaume du Père, et porteurs d'un message de salut qu'il faut proposer à tous. La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire (GS 1).

Il s'agit, en outre, de mener un dialogue avec l'homme et avec la société humaine en général à propos des problèmes et questions qu'il ne cesse de se poser jusqu'à l'heure actuelle. Dans cette optique, nous retrouvons dans la même Constitution pastorale le principe de la démarche existentielle en catéchèse. Au numéro 4, il est écrit :

> L'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques.

Selon cette approche, le vécu de l'homme doit être interprété dans la foi, à la lumière de l'Évangile. L'attention est portée ici sur les personnes en situation[1227]. La catéchèse comme proclamation de la Parole de Dieu, cette annonce prendra en compte les réalités contextuelles, les difficultés sociales et économiques qui caractérisent la vie quotidienne de ses destinataires[1228]. Il

1227 Se référant au contexte historique, Nzir le définit comme « la situation concrète dans laquelle vit un groupe humain, laquelle est marquée par l'ensemble de toutes les principales composantes de l'existence humaine, en commençant par la composante économique, et continuant avec celle sociale, politique, culturelle et religieuse » (Nzir Nyanga, *Éléments pour une catéchèse contextualisée au Congo*, 201).

1228 « Si la réflexion théologique pouvait autrefois venir d'en haut, de l'académie, des données immuables de l'Écriture et des définitions du Magistère, aujourd'hui nous partons de la base, c'est-à-dire, des réalités de nos vies et d'une relecture profonde et enrichissante de l'Écriture et des doctrines, en vue d'agir pour humaniser davantage la situation actuelle » (S. Rayan, « The how of Third World Theologies », in : R. J. Chandran (éd.), *Third Word Theologies in dialogue* [Eatwot, Bangalore 1991] 44. Cité par : Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 70).

Ediciones Universidad San Dámaso

est question de mettre en relation étroite le message chrétien avec l'expérience vitale des gens appartenant au contexte social en question. Une action catéchétique qui s'occuperait du contexte socioculturel, ne peut qu'être existentielle. Selon Samba :

> Une catéchèse existentielle est celle qui prend à son compte l'homme avec sa vie, ses luttes, ses problèmes, ses questions, ses recherches, ses espoirs, ses aspirations et ses échecs. Ainsi elle devient le lieu où l'homme se met en question met en question sa vie en la confrontant avec la parole de Dieu qui l'éclaire et lui fait trouver un sens nouveau[1229].

Par conséquent, c'est tout ce qui concerne l'homme qui fait aussi l'objet de la catéchèse. La catéchèse n'a donc pas seulement à inculturer la foi et à rejoindre les sujets dans leur culture. Elle doit aussi prendre en compte leur expérience humaine, chaque fois singulière, car c'est le lieu où l'on initie aussi la vraie inculturation. C'est pour cette raison que, selon le *Directoire catéchétique* de 1971 :

> (La catéchèse) doit rendre les hommes attentifs à leurs expériences personnelles et sociales les plus marquantes ; de même, son rôle est d'éclairer par l'Évangile les questions qu'elles suscitent, de manière à éveiller dans les hommes le juste désir de transformer leur mode de vie personnel (DCG 74 repris par DGC 117).

C'est dans la vie concrète que la catéchèse doit susciter la rencontre de l'homme avec Dieu dans le Christ et la rencontre mutuelle des membres de la communauté chrétienne. Dans cette dynamique, la catéchèse doit prendre soin de rendre les personnes attentives à leurs expériences personnelles et sociales les plus marquantes, d'éclairer par l'Évangile les questions et les besoins qui

1229 M. Samba Edou, *Conception afro-chrétienne de l'éducation. Le rite so des Pahouins* (L'Harmattan, Paris 2010) 166.

Ediciones Universidad San Dámaso

en découlent ; de même, elle aidera les hommes à transformer leur mode de vie (cf. DGC 152). Ceci revient à dire que l'éducation de la foi « implique que les sujets de l'éducation participent eux-mêmes à l'élaboration du projet, en assumant leur propre expérience comme objet d'analyse, d'évaluation et de conversion »[1230].

La démarche anthropologique resterait incomplète si on se limitait uniquement à l'analyse des faits sans pour autant les confronter à la volonté de Dieu et se laisser illuminer par sa Parole. A ce propos, Lepers affirmait que « l'élucidation de la question, la relecture de l'expérience ne peuvent suffire. Elles doivent être éclairées par l'évènement Jésus, et s'y confronter »[1231] dans la mesure où « la catéchèse s'occupe de la vie de l'homme et du monde dans le but de les éclairer de la lumière de la Parole de Dieu et de les orienter ainsi vers le Royaume du Père »[1232].

Pour conclure, l'approche existentielle tout en considérant la vie des hommes telle qu'ils la vivent effectivement, elle ne manque pas de l'interpeler à la lumière de la Parole de Dieu. Ce rapport direct avec l'Écriture Sainte constitue pour l'Église un apport indéniable : « Pas de compréhension du message biblique sans une lecture qui interroge et interpelle l'existence depuis les expériences situées de chacune »[1233]. Toutefois, cette méthode court aussi le risque d'instrumentaliser la Bible et réduire le contenu de la foi. C'est pourquoi, le *Directoire général pour la catéchèse* affirme que « Le catéchiste doit aider l'homme à lire sa vie dans cette optique pour y saisir l'appel de l'Esprit Saint à la conversion, à l'engagement, à l'espérance, et découvrir ainsi le dessein de Dieu dans sa propre vie » (DGC 152c).

Ediciones Universidad San Dámaso

1230 F. Pajer, « Une catéchèse où la communauté chrétienne dans son ensemble est à la fois catéchisante et catéchisée », in : Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse*, 23.

1231 E. Lepers, « Nécessité d'une catéchèse d'adultes dans l'Église » : *Catéchèse*, 82 (janvier 1981) 16.

1232 Samba Edou, *Conception afro-chrétienne de l'éducation*, 167.

1233 Pajer, « Une catéchèse où la communauté chrétienne dans son ensemble est à la fois catéchisante et catéchisée », 23.

9.3.2.4. Dimension missionnaire de la catéchèse

Selon le *Message au peuple de Dieu*, toute catéchèse est missionnaire pour trois raisons : en premier lieu, parce qu'elle fait connaître d'autres communautés vivant dans des milieux différents et en sensibilisant aux problèmes de l'Eglise universelle en éveillant des vocations missionnaires. Ensuite, la catéchèse invite à adopter une attitude de respect à l'égard de tous les hommes. Enfin, elle travaille à l'édification d'une communauté ecclésiale toujours plus vivante capable de témoigner du Christ (Cf. MPD 17).

Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad Gentes* considère que les catéchumènes doivent « apprendre à coopérer activement à l'évangélisation et à la construction de l'Eglise » (14d) d'autant plus que « la mission première de l'Eglise est, d'annoncer Dieu et d'être son témoin face au monde » (DGC 23). En d'autres termes, il s'agit de faire connaître le vrai visage de Dieu ainsi que de son dessein d'amour et de salut pour les hommes, par son Fils unique Jésus-Christ.

Certes, l'Église ne peut pas être ni l'initiatrice ni la détentrice de sa mission. Etant épouse du Christ, l'Eglise prolonge et incarne la mission qu'elle reçoit de Dieu, comme elle même se reçoit entièrement de Dieu. Le Décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes* stipule, au paragraphe 2, que l'Église est missionnaire « puisqu'elle-même tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père ». Ainsi, il apparait qu'on ne peut évoquer la mission de l'Église que dans le sillage et le prolongement de celle du Fils et de l'Esprit dans le plan de salut du Père. L'Église est essentiellement convoquée et envoyée par Dieu lui-même (AG 5). La constitution sur la liturgie *Sacrosanctum concilium* pour exprimer l'attachement de l'Eglise à la mission du Christ, affirme que « c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né "l'admirable sacrement de l'Église tout entière" » (SC 5).

En effet, l'appel du Seigneur d'aller à sa vigne (Mt 20,3-4) s'adresse à tout homme venu au monde. C'est un appel qui ne s'adresse pas seulement aux pasteurs, prêtres, religieux (es), mais qui s'étend à tous les fidèles y compris les laïcs parce qu'ils reçoivent eux aussi du Seigneur, une mission pour l'Eglise et

Ediciones Universidad San Dámaso

pour le monde (Cf. ChL2). C'est dire que « chaque baptisé est appelé dans sa vie à proclamer la Bonne Nouvelle, à construire ainsi l'Eglise et à contribuer à ce que l'Evangile transforme le monde »[1234].

En outre, le croyant qui a accueilli la Bonne Nouvelle doit aussi s'en faire l'annonciateur. Il doit rendre compte aux autres de ce qu'il croit et assumer sa part dans l'évangélisation. Cette responsabilité n'est pas à confondre avec la pénurie des prêtres dans certains endroits. Il s'agit du commandement du Christ lui-même à tous les baptisés : aller et faites des disciples (Cf. Mt 28,19). C'est dans ce sens que le *Directoire pour la catéchèse* précise que :

> la catéchèse est également ouverte au dynamique missionnaire. Elle s'efforce de faire en sorte que les disciples de Jésus sachent être présents, en chrétiens, dans la société, dans la vie professionnelle, culturelle et sociale. Elle les prépare aussi à apporter leur collaboration dans les divers services d'Eglise, selon la vocation de chacun (DGC 86).

A l'heure d'initier à la mission, la catéchèse devra également promouvoir certaines attitudes évangéliques tel que le recommande le *Directoire général pour la catéchèse :* aller à la recherche de la brebis égarée ; annoncer et guérir en même temps ; se présenter comme pauvres, sans or ni besace ; savoir accepter le rejet et la persécution ; mettre sa confiance dans le Père et dans le soutien de l'Esprit Saint ; n'attendre en récompense que la joie de travailler pour le Royaume (nº 86). C'est pourquoi, affirme encore le même *Directoire* :

> la catéchèse s'inspirera de la méthode suivie par Jésus pour former ses disciples : il leur faisait connaître les diverses dimensions du Royaume de Dieu (« A vous il a été donné de connaître les mystères du Royaume » (Mt 13,1) ; il leur apprenait à prier (« lorsque vous priez, dites : Père » (Lc 11,2) ; il leur proposait les attitudes évangéliques (« Mettez-vous à mon école car je suis doux et humble de

1234 Moerschbacher, « La dynamique pastorale de l'Eglise de Kinshasa », in : Santedi Kinkupu, *La théologie et l'avenir des sociétés,* 379.

Ediciones Universidad San Dámaso

cœur » (Mt 11,29), il les initiait à la mission (« Il les envoya deux par deux » (Lc 10,1) (DGC84).

9.4. L'ŒUVRE DE L'ESPRIT SAINT DANS L'ÉGLISE

Parler de l'Esprit Saint, c'est pénétrer dans le mystère même du Père et du Fils. Quand l'Église parle de Dieu, elle sous-entend un seul Dieu en trois personnes divines : Père, Fils et l'Esprit Saint. C'est par l'Esprit que le Père et le Fils se donnent dans l'amour. Assez souvent, Jésus s'est référé à l'Esprit comme un être personnel ayant une fonction particulière bien qu'il reste indissolublement uni au Père et au Fils : « Quand il viendra, il rétablira la vérité face au monde en matière de péché, de justice et de jugement » (Jn 16,8) ; « mais le Protecteur, l'Esprit Saint que le Père vous enverra grâce à mon nom, se chargera de vous enseigner toutes choses : il vous rappellera tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26) ; « quand il viendra, lui, l'Esprit de Vérité, il vous conduira sur le chemin de toute vérité » (Jn 16,13) ; « Il vous annoncera ce qu'il aura reçu de moi, et grâce à lui je serai glorifié » (Jn 16,14), etc.

La Constitution dogmatique sur l'Église (*Lumen gentium*), parle de l'envoie[1235] de l'Esprit en vue de la sanctification de l'Eglise. Elle précise aussi que c'est dans l'Eglise qu'habite l'Esprit et dans le cœur des fidèles comme dans un temple (cf. 1 Co 3, 16 ; 6,19) (cf. LG 4). Il convient de mentionner en plus que « la présence et l'activité de l'Esprit ne trouvent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions » (RM 28). C'est donc, lui, « l'Esprit de vie, la source d'eau jaillissante pour la vie éter-

1235 « Une fois achevée l'œuvre que le Père avait chargé son Fils d'accomplir sur la terre (Cf. Jn 17, 4), le jour de pentecôte, l'Esprit Saint fut envoyé qui devait sanctifier l'Eglise en permanence et procurer ainsi aux croyants, par le Christ, dans l'unique esprit, l'accès auprès du Père (Cf. Ep 2, 18) » (LG 4). Et le Décret sur l'activité missionnaire ajoute : « Mais pour obtenir pleinement le résultat, le Christ a envoyé d'auprès du Père le Saint Esprit, qui accomplirait son œuvre de salut à l'intérieur des âmes et pousserait l'Église à s'étendre » (AG 4).

Ediciones Universidad San Dámaso

nelle » (cf. Jn 4,14 ; 7,38-39), par qui le Père donne la vie aux hommes que le péché avait tués, en attendant de ressusciter dans le Christ leur corps mortel (cf. Rm 8,10-11) » (LG4) et « offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal » (GS 22). A ce propos, Tempels ne manque pas d'affirmer que c'est par amour que Dieu fait intervenir l'Esprit Saint : « par l'amour, il (Dieu) fait participer la créature à la Paternité divine et à la Rédemption, et l'Esprit-Saint la fait entrer dans l'intimité de la Sainte Trinité et du prochain »[1236].

Par ailleurs, l'Esprit qui « souffle où il veut » (Jn 3,8) et qui « était déjà à l'œuvre avant la glorification du Christ » (AG 4), a agi dans l'Incarnation, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, et il agit encore dans l'Eglise. Sans se substituer au Christ, l'action universelle de l'Esprit n'est pas à séparer de l'action particulière qu'il mène dans le corps du Christ qu'est l'Eglise. En effet, c'est toujours l'Esprit qui agit quand il vivifie l'Eglise et la pousse à annoncer le Christ, ou quand il répand et fait croître ses dons en tous les hommes et en tous les peuples, amenant l'Eglise à les découvrir, à les promouvoir et à les recevoir par le dialogue (cf. RM 29).

En outre, l'Esprit-Saint agit non seulement dans l'Eglise, mais aussi il actue dans les différents peuples tout en semant les semences du Verbe de telle façon que par l'annonce de l'Evangile, l'Eglise les intègre et les fasse germer[1237].

1236 Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 25.

1237 Au numéro 28 de la lettre encyclique *Redemptoris missio*, nous lisons : « L'Esprit se manifeste d'une manière particulière dans l'Eglise et dans ses membres ; cependant sa présence et son action sont universelles, sans limites d'espace ou de temps. Le Concile Vatican II rappelle l'œuvre de l'Esprit dans le cœur de tout homme, par les « semences du Verbe », dans les actions même religieuses, dans les efforts de l'activité humaine qui tendent vers la vérité, vers le bien, vers Dieu. L'Esprit offre à l'homme « lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation » ; par l'Esprit, « l'homme parvient, dans la foi, à contempler et à goûter le mystère de la volonté divine » ; et « nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au Mystère pascal ». Dans tous les cas, l'Eglise sait que « l'homme, sans cesse sollicité par l'Esprit de Dieu, ne sera jamais tout à fait indifférent au problème religieux » et qu'il « voudra toujours connaître, ne serait-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort ». L'Esprit est donc à l'origine même de l'interrogation existentielle et religieuse de l'homme qui ne naît pas seulement de conditions contingentes mais aussi de la

Ediciones Universidad San Dámaso

C'est grâce au dialogue que l'Eglise entend découvrir les « semences du Verbe », les « rayons de la vérité qui illumine tous les hommes, semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité. Ce dialogue est fondé sur l'espérance et la charité, et il portera des fruits dans l'Esprit » (cf. RM 56). C'est pourquoi, au sein de l'Eglise, chaque personne est appelée à tendre vers la maturité pour parvenir « à l'état d'homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (Ep 4, 13).

Pour ce faire, l'Esprit saint est celui qui réalise et accomplit la pédagogie du Père et du Fils. L'Esprit Saint-Esprit devient en l'homme, comme le souligne le *Directoire général pour la catéchèse*, le « Maître intérieur » (cf. nº 288 ; CT 72) qui lui permet de prendre en main sa propre éducation dans la pédagogie divine (DGC 142).

CONCLUSION PARTIELLE

Comme nous l'avons souligné antérieurement, la catéchèse est en relation avec la pédagogie divine (cf. CT 58). Mais, en quel sens l'agir de Dieu peut-il être un modèle pour l'agir de l'homme dans la transmission de la révélation, alors qu'aucun ne peut remplacer Dieu dans cette œuvre d'éducation qui touche l'intériorité la plus profonde de l'homme ? Comme le souligne le Pape Jean Paul II dans son Exhortation apostolique sur la vocation et la mission des laïcs, c'est en Dieu que l'éducation chrétienne trouve son fondement :

---

structure même de son être. La présence et l'activité de l'Esprit ne concernent pas seulement les individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. En effet, l'Esprit se trouve à l'origine des idéaux nobles et des initiatives bonnes de l'humanité en marche : "Par une providence admirable, il conduit le cours des temps et rénove la face de la terre". Le Christ ressuscité « agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit ; il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais, par là même, anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière ». C'est encore l'Esprit qui répand les "semences du Verbe", présentes dans les rites et les cultures, et les prépare à leur maturation dans le Christ ».

Ediciones Universidad San Dámaso

De même que l'œuvre de l'éducation de l'homme est intimement liée à la paternité et à la maternité, ainsi la formation chrétienne trouve sa racine et sa force en Dieu ; Il est le Père qui aime et éduque ses enfants. Oui, Dieu est le premier et le grand éducateur de son Peuple (ChL 61).

Selon *Catechesi tradendae*, « Quand on parle de pédagogie de la foi, il ne s'agit pas de transmettre un savoir humain, même le plus élevé ; il s'agit de communiquer dans son intégrité la Révélation de Dieu » (CT 58). Celle-ci, entant qu'une auto-communication de Dieu à l'homme, elle a pour l'objectif le salut de l'homme en question. C'est pourquoi Dieu apparaît dans les Ecritures comme un Père miséricordieux (cf. Dt 8,5 ; Os 11, 3-4 ; Pr 3,11-12) qui prend soin de l'homme dans les conditions où il se trouve pour le libérer de l'esclavage du péché et le conduit à la maturité du fils libre, fidèle et obéissant à sa Parole (cf. DGC 139). Dans cette intervention progressive de Dieu dans l'histoire, Dieu se révèle comme un éducateur génial et clairvoyant qui transforme les vicissitudes de la vie de son peuple en leçon de sagesse, en s'adaptant aux différents âges et situations de vie, tout en remettant à l'homme des paroles d'instruction et de catéchèse qui seront transmises de génération en génération. En éducateur, Dieu exhorte en évoquant la récompense et le châtiment, il donne aux épreuves et aux souffrances elles-mêmes un caractère formateur (cf. DGC 139).

En bref, la pédagogie divine est définie par le *Directoire pour la catéchèse* comme « l'action de l'Esprit Saint en chaque chrétien » (DGC 142), encourageant « une rencontre filiale avec Dieu » (DGC 143) emmenant les personnes vers leur bonheur et leur plénitude en tant qu'enfants libres du même Père. C'est pourquoi, la catéchèse demeure une « marche » vers le Père (cf. DGC 143).

Fidèle aux intuitions de Placide Tempels que nous avons exposé dans la deuxième partie, nous estimons que les principes pédagogiques qui doivent être utilisés en catéchèse de la Rencontre doivent tirer leur inspiration directe dans ce que Dieu a révélé sur son action pédagogique envers le genre humain d'autant plus que le but final de toute catéchèse, c'est la rencontre personnelle avec le Christ. Dans cet ordre d'idées, Petroc Willey insiste sur le fait que « la

Ediciones Universidad San Dámaso

méthode éducative doit être placée dans le contexte, non d'un groupe de principes qui se justifient eux-mêmes, mais dans ce que la révélation chrétienne a identifié comme un exposé de l'activité même de Dieu »[1238].

En effet, entant que proclamation du Christ et invitation à une communion personnelle, la catéchèse qui est en même temps communication de la révélation divine, doit s'inspirer radicalement de la pédagogie de Dieu telle qu'elle se déploie dans le Christ et dans l'Eglise (cf. DGC 143). Et *Catechesi tradendae* d'enchérir : « Dieu lui-même, tout au long de l'histoire sainte et surtout dans l'Evangile, s'est servi d'une pédagogie qui doit rester un modèle pour la pédagogie de la foi » (CT 58) car, dit Tempels, « Dieu se donne dans la vie pleine et intense de sa Sainte Trinité. Il se donne aussi dans la création à la créature humaine jusqu'aux limites extrêmes des possibilités ontologiques »[1239].

Après avoir, d'une part relever quelques défis auxquels l'évangélisation se butte et d'autre part, considérant la pédagogie divine comme étant essentiellement l'élément fondamental dont la catéchèse de la rencontre doit s'inspirer, il convient à présent d'évoquer les CEV comme des lieux de ladite catéchèse.

Ediciones Universidad San Dámaso

1238 M. Petroc Willy, « La pédagogie de Dieu et la catéchèse : fondements », in : Linnig, *Catéchèse et « pédagogie de Dieu » aujourd'hui*, 165.

1239 Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 24-25.

Ediciones Universidad San Dámaso

10. LA CEV, LIEU DE LA CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE

Parmi les lieux de la catéchèse évoqués par le *Directoire général pour la catéchèse*, figurent la paroisse[1240], la famille, l'école catholique, les associations et mouvements chrétiens, ainsi que les communautés ecclésiales de base (cf. DGC 253). De ces différents espaces où se réalisent la catéchèse, notre étude portera particulièrement sur les CEV pour deux raisons : d'une part, elles constituent le cadre restreint de notre étude et d'autre part, elles sont des cellules vivantes de l'Église. Selon le Cardinal Estepa Llaurens, ces petites communautés ne sont pas seulement de lieux de catéchisation, mais aussi l'objet même de la catéchèse[1241].

Pendant longtemps la catéchèse a été considérée comme une simple activité de préparation des enfants aux sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, confirmation et eucharistie). Cette idée est encore fort répandue de

1240 Nous tenons de rappeler que dans la perspective de la *Catechesi tradendae*, la paroisse demeure le lieu privilégié de la catéchèse. Le Pape Jean Paul II affirmait que « la communauté paroissiale doit demeurer l'animatrice de la catéchèse et son lieu privilégié » (CT 67). C'est à la paroisse encore que revient d'assurer la réalisation concrète de la catéchèse, « de former des responsables totalement donnés à l'animation catéchétique (...), de prévoir l'équipement nécessaire pour une catéchèse sous tous ses aspects (...), de veiller à la qualité de la formation religieuse » (CT 67).

1241 J. M. Estepa Llaurens, «La comunidad cristiana: origen, meta, ámbitos y agentes de la catequesis »: *Actualidad catequética* 92-93 (1979) 73-74.

Ediciones Universidad San Dámaso

nos jours dans l'esprit de nombreux chrétiens. Pourtant, depuis le Concile Vatican II, il est affirmé que, « la catéchèse est intimement liée à toute la vie de l'Eglise » (CT 13). De ce fait, le pôle de la catéchèse s'est déplacé de l'enfance à tout âge de la vie et à toute la communauté chrétienne. La place donnée à la communauté chrétienne par Vatican II, comme axe central de toute la pastorale et clé de toute la vie ecclésiale, donnera sans doute, du souffle nouveau à l'action catéchétique qui a pour objet « d'aider l'homme à réussir sa vie en répondant positivement à l'exhortation et à l'exigence de Dieu »[1242].

Puisque la foi se vit dans la communauté chrétienne, la catéchèse doit initier à l'ensemble de la vie chrétienne (cf. DGC 85-86) et d'une façon progressive. Cette tâche ne doit plus continuer à être une affaire de quelques-uns mais de tous les baptisés car, chaque chrétien peut et doit témoigner de Dieu Un et Trine, ainsi que de l'Evangile. C'est pourquoi, Lefebvre précise que le service de la Bonne Nouvelle proclamée par Jésus est « une tâche de toute l'Eglise, communautairement et personnellement en chacun de ses membres. Il est confié à la responsabilité de tous, pour qu'ils le vivent en solidarité, ensemble, chacun apportant ce qu'il peut selon sa grâce propre »[1243] d'autant plus que la catéchèse doit déployer ce que la communauté vit, croit et célèbre.

Dans ce chapitre, nous parlerons successivement de l'importance des relations interpersonnelles dans cette dynamique de la rencontre ; des liens entre catéchèse et communauté chrétienne ; de la rencontre dans le processus d'évangélisation et des agents de ladite catéchèse.

Ediciones Universidad San Dámaso

1242 N. Mette, « La communauté chrétienne comme catéchèse vivante » : *Lumen Vitae* LV/ 2 (2000) 142.

1243 Lefebvre, 38.

10.1. IMPORTANCE DES RELATIONS INTERPERSONNELLES DANS LA CATÉCHÈSE DE LA RENCONTRE

Dans son discours adressé aux catéchistes en pèlerinage à Rome, à l'occasion de l'année de la foi et du congrès international des catéchistes, le Pape François ne manquait pas d'indiquer que l'union avec le Christ implique aussi la rencontre avec l'autre, car « celui qui met le Christ au centre de sa vie se décentre (...) Dieu est le centre, mais il est toujours don de soi, relation, vie qui se communique »[1244]. Dans cet ordre d'idées, parlant de la « relation » comme de « l'axe dynamique de l'Église-famille de Dieu », Francis Appiah-Kubi affirmait aussi qu' « être avec Dieu doit toujours être avec le frère ou la sœur »[1245].

Si la relation est essentielle à l'être humain, que dire d'elle dans le domaine de la foi ? L'importance des relations interpersonnelles dans la catéchèse découle donc de l'union avec le Christ. C'est lui qui purifie les relations humaines. C'est pourquoi, « là où il y a véritable vie dans le Christ, il y a ouverture à l'autre, il y a sortie de soi pour aller à la rencontre de l'autre au nom du Christ »[1246]. Avant d'approfondir cette notion, disons d'abord un mot sur la dimension sociale des relations avec les autres comme un besoin primaire.

10.1.1. L'ÊTRE HUMAIN, C'EST D'ABORD UN ÊTRE RELATIONNEL

L'homme de par sa nature, est un être social[1247] au sens où il se construit et il évolue dans et par les relations aux autres. C'est pour cela que la vie sociale n'est pas pour l'homme quelque chose de surajouté dans la mesure où c'est aussi par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre

1244 François, Discours aux catéchistes en pèlerinage à Rome à l'occasion de l'année de la foi et du congrès international des catéchistes (27 septembre 2013, Rome), in : w2.vatican.va, 2.

1245 F. Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu* (Karthala, Paris 2008) 274.

1246 François, Discours aux catéchistes en pèlerinage à Rome, 2.

1247 Cf. X. L. Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (Herder, Barcelona1972) 393.

Ediciones Universidad San Dámaso

à sa vocation (cf. GS 25). Cette dimension relationnelle de l'être humain est corroborée par le Pape émerite Benoît XVI dans *Caritatis in veritate* :

> La créature humaine, qui est de nature spirituelle, se réalise dans les relations interpersonnelles. Plus elle les vit de manière authentique, plus son identité personnelle mûrit également. Ce n'est pas en s'isolant que l'homme se valorise lui-même, mais en se mettant en relation avec les autres et avec Dieu (CV 53).

Fischer dans son analyse sur le concept de relation en psychologie va dans le même sens. Pour cet auteur, l'homme est un être social marqué par les relations dans lesquelles est inscrite sa vie. Il considère que la relation est la caractéristique de notre être en tant qu'il se définit comme lien à autrui. De ce point de vue, l'être humain, affirme-t-il, c'est de la relation, il est un être psychologique et social, c'est-à-dire, marqué par les rapports qu'il entretien avec les autres[1248]. C'est dans cet ordre d'idées que le même auteur précise : « tout individu se trouve relié d'une quelconque manière à autrui, parents, frères, institutions, groupes. Il est donc enserré dans un tissu social complexe qui l'enserre, oriente son action et définit sa sociabilité »[1249]. Dans cet ordre d'idées, la relation interpersonnelle implique une influence mutuelle. A ce sujet, Liste écrit :

> L'essence même d'une relation interpersonnelle vient des interactions qui ont lieu entre les personnes engagées dans cette relation, et le trait distinctif de ces interactions est l'influence mutuelle. Dans une relation interpersonnelle, les pensées, les émotions et les comportements

Ediciones Universidad San Dámaso

1248 Cf. D. - N. Fischer, « Le concept de la relation en psychologie sociale » : *Recherche en soins infirmiers* 56 (mars 1999) 4.

1249 *Id.*, « Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale », www.bdsp.ehep.fr/ 3.

> de l'une des deux personnes influencent les pensées, les émotions et les comportements de l'autre[1250].

Analysant les fondamentaux anthropologiques de l'expérience religieuse, Ramón Martinez affirme que la personne humaine est un « être avec », successivement relié à la réalité, à autrui et à la transcendance[1251]. Dans cette ouverture à la transcendance, l'autre révèle également une auto-reconnaissance de soi : « c'est l'autre qui lui révèle son humanité ; autrui est le miroir qui la renvoie au plus profond d'elle-même. C'est devant autrui que la personne peut se reconnaître elle-même »[1252]. Au dire de Flavio Pajer :

> Pour savoir ce qu'est une personne, l'homme doit rencontrer une autre personne, c'est-à-dire un être libre qui puisse se refuser, ou se donner par amour. Quand il fait l'expérience d'une personne, en recevant une parole d'elle dit, non pas en général, mais à lui en particulier, l'homme se découvre alors lui-même comme une personne et il connaît la réalité de l'amour et de la liberté. Sans le témoignage vivant d'un autre, l'homme ne peut prendre conscience de ce qu'il est ; sans le mot (verbal ou symbolique) qui lui est dit dans le respect et l'amour, il ne peut devenir conscient de qui il est[1253].

La personne humaine présente une structure relationnelle dans toutes les dimensions de son existence en tant qu'être crée. Elle est un être relationnel qui s'accomplit à la fois dans son rapport à autrui et à la création ainsi qu'à l'Autre divin. Néanmoins, il ne fait pas que vivre ; l'être humain a aussi besoin

1250 Liste Dube, « Les relations interpersonnelles », in: J. Robert Vallerand, *Les fondements de la psychologie sociale* (Les Editions de la Chenelière, Montreal 2006) 333.

1251 Cf. R. Martinez de Pisón Liébanas, « Les fondamentaux anthropologiques de l'expérience religieuse », in : Derroitte, *Catéchèse et initiation*, 49.

1252 *Ibid*., 47.

1253 Pajer, « Une catéchèse où la communauté chrétienne dans son ensemble est à la fois catéchisante et catéchisée », 22.

Ediciones Universidad San Dámaso

de raisons de vivre, d'un horizon d'intelligibilité, de sens, où puissent s'intégrer ses expériences[1254].

Cette dimension relationnelle et d'interdépendance de la personne humaine est bien stipulée par la Constitution pastorale du concile Vatican II sur le monde :

> Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet, la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions (GS 25).

Nous référant à la première lettre de saint Paul aux corinthiens, il ressort clairement que la communauté de croyants exige cette interdépendance entre ses membres. Chaque membre est appelé à mettre en commun les dons qu'il avait reçu de Dieu comme manifestation de l'Esprit Saint[1255].

Disons également que la vision africaine de ces relations n'oppose pas fortement soi-même et autrui. Le moi est tout d'abord social, relié aux autres, vivants et défunts, et ensuite individuel[1256]. C'est pourquoi l'homme, au dire de Francis Appiah, est « un "chaînon d'une lignée", membre d'une famille dont il reçoit la vie »[1257], un nœud de relations au centre de la création. Placide Tempels corroborait cette vision en ces termes :

> Ce qui intéresse les bantous par-dessus tout ce ne sont pas tellement nos théories, nos systèmes ou nos définitions, mais bien plus notre

1254 Cf. Martinez de Pisón Liébanas, « Les fondamentaux anthropologiques de l'expérience religieuse », 49.

1255 « Il y a différents charismes, mais c'est le même Esprit. Il y a différents services, mais le Seigneur est le même. Il y a différents pouvoirs, mais c'est le même Dieu qui fait tout en tous. Chacun reçoit quelque chose qui sert, et c'est une manifestation de l'Esprit » (1 Co 12,4-7).

1256 Cf. Ugeux, *Guérir à tout prix ?* 88.

1257 Appiah-Kubi, *L'Eglise, famille de Dieu*, 275. Voir aussi: S. Kalamba Nsapo, *Les ecclésiologies d'épiscopats africains subsahariens. Essai d'analyse de contenu* (Société Ouverte, Bruxelles 1999/2000) 17.

Ediciones Universidad San Dámaso

> personne et nos relations d'être à être avec eux, ainsi que d'ailleurs leurs relations avec tous les êtres vivants ou morts, visibles ou invisibles[1258].

Se basant sur ce fondement relationnel, Tempels considère que les relations interpersonnelles, la rencontre, l'union de vie, l'union dans l'amour constituent une condition et une essence même de la vie chrétienne[1259]. C'est dans ce contexte que les Actes du Colloque international d'Abidjan sur l'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles de 1980 considéraient la religion comme source de relations interpersonnelles dans la mesure où « tout le drame religieux se joue entre la vie et la mort, et détermine le type et nature des relations interpersonnelles toujours à trois pôles »[1260], c'est-à-dire, Dieu, l'homme et l'univers socio-cosmique. Il en résulte donc que l'homme « éprouve comme être communautaire, un faisceau de relations avec Dieu, les ancêtres, la famille »[1261].

10.1.2. LES RELATIONS INTERPERSONNELLES AU SERVICE DE LA FOI DANS LES CEV

Comme on l'a souligné ci-haut, l'homme n'est pas une monade isolée, mais une personne vivant en société. En effet, « les relations interpersonnelles existent toujours à l'intérieur d'un cadre social. Chaque relation s'imbrique dans de plus larges réseaux sociaux »[1262]. Ainsi donc, le désir de relations interpersonnelles est aujourd'hui très fort, aussi bien dans la société civile que dans l'Eglise. Selon Harkness, « un des cris les plus communs de l'humanité est le

1258 Tempels, *Notre rencontre*, 22.

1259 Cf. Trois textes du R. P. Tempels adressés au clergé : *Orientations Pastorales* 2, 27.

1260 E. J. Penoukou, « Religion africaine et foi chrétienne comme sources de relations interpersonnelles d'intégration et de transformation », in: Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles*. Actes du Colloque international d'Abidjan 16-20 septembre 1980, Numéro spécial-1er trimestre 1982 (Savanes-Forêts, Abidjan 1982) 459.

1261 Kalamba Nsapo, *Les ecclésiologies d'épiscopats africains subsahariens*, 159.

1262 Liste Dube, 333.

Ediciones Universidad San Dámaso

besoin de relations authentiques, exprimées par la participation interdépendante dans une vie communautaire à forme familiale »[1263].

Au niveau ecclésial, l'affirmation de Jean Rigal est ici de grande importance. Pour cet auteur, l'Église en tant que corps, est relationnelle dans sa nature même. Le motif en est que, « Dieu lui-même est "communion personnelle entre le Père, le Fils et l'Esprit" »[1264]. De ce principe, il devient presque impossible concevoir la transmission de la foi sans y associer le concept de communauté.

S'inspirant de la communauté des Actes des Apôtres, la CEV est avant tout une communauté de foi. Ce qui réunit ses membres en son sein, c'est d'abord leur foi dans le Christ. Comme le souligne Pierre-André Liégé, il n'y aura jamais une autre origine pour la communauté chrétienne que l'événement d'une foi acceptée et déterminée communautairement, partagée et vécue en communion[1265]. Grace à la foi vécue ensemble au niveau des CEV, les membres développent une expérience de nouvelles relations interpersonnelles basées cette fois-ci, non pas dans l'appartenance sociale, ethnique ou tribale, mais dans la foi professée au Christ. Par conséquent, la CEV facilite également l'expérience de la fraternité dans le Christ. Autrement dit, la valeur des relations interpersonnelles au niveau des CEV est déterminée par sa dimension fraternelle qui se vit dans la communauté. Cette optique de foi, signale Flavio Pajer, « fait de l'Eglise une communauté de frères et sœurs sous la primauté de Dieu et de sa parole. Tous frères et tous serviteurs le clergé et les religieuses au même titre que les laïcs et les enfants, les chrétiens n'ont pas à redresser des barrières ou à revendiquer des privilèges »[1266]. Raison pour laquelle, dans la CEV « les relations de fraternité passent devant toute différence d'âge, de culture, d'origine sociale, de rôle, de compétence »[1267].

Ediciones Universidad San Dámaso

1263 A. Harkness, « Une catéchèse intergénérationnelle », in : Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse,* 55.

1264 Rigal, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, 191.

1265 P. - A. Liege, *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Narcea, Madrid 1978) 19.

1266 Pajer, « Une catéchèse où la communauté chrétienne dans son ensemble est à la fois catéchisante et catéchisée », 26.

1267 *Ibid*.

Par ailleurs, si la foi constitue l'élément central pour comprendre les nouvelles relations interpersonnelles, cela implique que la CEV met ces relations au service de l'Evangile dans la mesure où, comme le souligne le Pape François :

> Il est impossible de croire seul. La foi n'est pas seulement une option individuelle que le croyant prendrait dans son intériorité, elle n'est pas une relation isolée entre le « moi » du fidèle et le « Toi » divin, entre le sujet autonome et Dieu. Par nature, elle s'ouvre au « nous », elle advient toujours dans la communion de l'Église (LF 39).

En outre, s'adressant aux corinthiens, l'Apôtre Paul écrit : « Possédant ce même esprit de foi, selon ce qui est écrit : J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, nous aussi nous croyons, et c'est pourquoi nous parlons » (2 Co 4,13).

Ce message de Paul aux corinthiens est un impératif pour le témoignage tant personnel que communautaire de la foi reçue. Vivant sa foi au sein de la CEV chaque membre prendra conscience de sa vraie vocation d'apôtre et de témoin de Jésus-Christ. C'est donc, dit le Pape François dans son Exhortation *Lumen Fidei*, « à travers une chaîne ininterrompue de témoignages que le visage de Jésus parvient jusqu'à nous » (LF 38)[1268].

1268 Pour plus d'éclaircissement nous reprenons ici le numéro 38 de *Lumen Fidei* : « Puisque la foi naît d'une rencontre qui se produit dans l'histoire et éclaire notre cheminement dans le temps, elle doit se transmettre au long des siècles. C'est à travers une chaîne ininterrompue de témoignages que le visage de Jésus parvient jusqu'à nous. Comment cela est-il possible ? Comment être sûr d'atteindre le "vrai Jésus" par-delà les siècles ? Si l'homme était un être isolé, si nous voulions partir seulement du "moi" individuel qui veut trouver en lui-même la certitude de sa connaissance, une telle certitude serait alors impossible. Je ne peux pas voir par moi-même ce qui s'est passé à une époque si distante de moi. Mais tel n'est pas toutefois le seul moyen dont dispose l'homme pour connaître. La personne vit toujours en relation. Elle provient d'autres personnes, appartient à d'autres, sa vie est enrichie par la rencontre avec les autres. De même, la connaissance que nous avons de nous-mêmes – la conscience de soi – est également de type relationnel, et elle est liée aux autres qui nous ont précédés : en premier lieu nos parents, qui nous ont donné la vie et le nom. Même le langage – les mots avec lesquels nous interprétons notre vie et notre réalité – nous parvient à travers d'autres, il est conservé dans la mémoire vivante d'autres. La connaissance de nous-mêmes n'est possible que lorsque nous participons à une mémoire plus vaste. Il en est ainsi aussi de la foi, qui porte à sa perfection la manière humaine de comprendre. Le passé de la foi,

Ediciones Universidad San Dámaso

Valoriser donc les relations interpersonnelles pour la catéchèse de la rencontre au niveau des CEV, cela implique la nécessité de mettre l'accent sur le type d'échanges qui doivent s'établir entre les membres de la communauté. Comme le souligne Cesbron, « dans un système de relation, des croyants font de la foi une circulation de paroles et d'actes aptes à signifier leur appartenance à l'Eglise du Christ »[1269]. Dans une communauté intergénérationnelle comme la CEV, la foi n'est pas une affaire d'une catégorie de personne, sinon du plus petit au plus grand. Chacun, à sa façon et à partir de ce qu'il est, peut aider l'autre à grandir dans la foi. C'est d'ailleurs un des motifs qui conduisit l'Episcopat congolais à la création des CEV. Bernard Ugeux témoigne que les petites communautés « visaient également à favoriser la rencontre et l'entraide entre les générations à travers les activités religieuses et matérielles, comme c'était le cas dans le passé pour la famille traditionnelle »[1270].

L'importance des relations humaines dans la transmission de la foi nous fait découvrir que la foi n'est pas un acte isolé. Selon le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* :

> La foi est un acte personnel : la réponse libre de l'homme à l'initiative de Dieu qui se révèle. Mais la foi n'est pas un acte isolé. Nul ne peut croire seul, comme nul ne peut vivre seul. Nul ne s'est donné la foi à lui-même comme nul ne s'est donné la vie à lui-même. Le croyant a reçu la foi d'autrui, il doit la transmettre à autrui (CEC 166).

C'est ce qu'affirme aussi Houtevels-Minet quand il déclare que « l'éducation de la foi ne se fait pas en dehors d'une relation : nous recevons toujours cette foi de quelqu'un qui en témoigne, d'une Eglise qui la communique »[1271].

---

cet acte d'amour de Jésus qui a donné au monde une vie nouvelle, nous parvient par la mémoire d'autres, des témoins, et il est de la sorte conservée vivant dans ce sujet unique de mémoire qu'est l'Église ».

1269 Cl. Cesbron, « Les lieux catéchétiques » : *Catéchèse* 85 (octobre 1981) 11.

1270 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 153.

1271 Houtevels-Minet, *Il nous parlait en chemin. La catéchèse paroissiale : Communauté, Parole, Chemin* (Lumen Vitae, Bruxelles 1999) 12.

Ediciones Universidad San Dámaso

C'est pourquoi en catéchèse, ce ne sont pas d'abord des choses qu'on enseigne, mais avant tout des rencontres que l'on vit et qui conduisent à la rencontre de Dieu[1272]. C'est dans ce cadre que nous entendons l'affirmation du *Directoire général pour la catéchèse* que la catéchèse doit s'enraciner dans la relation interpersonnelle et faire sien le processus du dialogue de salut entre Dieu et la personne (cf. DGC 143).

Pour ce faire, les relations interpersonnelles dans les CEV sont au service non seulement de la catéchèse intégrale parce qu'elles créent un climat fraternel, mais aussi elles approfondissent la vie communautaire de ses membres[1273]. C'est donc en partageant avec l'autre la foi, même si elle est petite ou faible, que les relations interpersonnelles recouvrent le sens chrétien au niveau de la communauté chrétienne. Comme le dit Jacques Dupuis,

> L'homme religieux n'existe donc pas comme individu séparé, mais très exactement comme membre d'une communauté religieuse déterminée et appartenant à une tradition particulière. Il croit et devient en partageant la vie religieuse de sa communauté[1274].

Il n'est pas seulement question de partager la foi, mais également ces relations interpersonnelles offrent de riches possibilités d'échanges et de dialogue entre les membres et créent ainsi un climat de fraternité dans lequel ils s'influencent mutuellement. Par cet échange, les membres de la CEV peuvent écouter les témoignages des uns et des autres. En outre, ces relations

1272 Cf. *Ibid*., 16.

1273 En situant les Communautés Ecclésiales de Base parmi les lieux et les voies de la catéchèse, le *Directoire général pour la catéchèse* reconnaît que ces dernières peuvent être de lieux de développement d'une catéchèse profonde. Cette affirmation se fonde sur le fait que : d'une part, les CEV sont caractérisées par un climat fraternel qui fait d'elle un milieu adéquat pour une catéchèse intégrale si elle respecte la nature et le caractère propre de la catéchèse ; d'autre part, la catéchèse sert à approfondir la vie communautaire puisqu'elle assure les fondements de la vie chrétienne des fidèles ; enfin, la CEV est un lieu adapté pour accueillir ceux qui ont achevé un parcours de catéchèse (Cf. DGC 264).

1274 J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (Desclée, Paris 1989) 185-186.

Ediciones Universidad San Dámaso

interpersonnelles s'établissent aussi avec les pauvres, les démunis, les veuves et les marginalisés de la société, etc. C'est à travers eux que les membres rencontrent aussi le Christ : « En vérité je vous dis, tout ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40).

10.2. LES LIENS ENTRE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE ET LA CATÉCHÈSE

De prime abord, il convient de souligner que l'Eglise universelle s'est fortement engagée, surtout après Vatican II, à revendiquer le rôle de la communauté chrétienne en catéchèse. Ceci ressort clairement dans les différentes publications[1275].

En parlant de la revendication du rôle de la communauté dans la catéchèse, le Magistère ne se réfère pas à n'importe quel groupe. C'est avec raison que Dietrich Bonhoeffer définit la communauté chrétienne comme étant la communion en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Il ajoute en plus, qu'aucune communauté chrétienne ne pourra être ni moins ni plus de cela[1276]. De ce point de vue, une vraie communauté chrétienne renferme en soi un certain nombre de critères qui la rend authentique et viable pour l'action catéchétique. Abordant le thème de la communauté chrétienne initiatique, Juan Carlos Carvajal évoque les différents traits qui déterminent l'authenticité d'une communauté chrétienne capable d'initier dans le mystère de la foi. Il s'agit : d'une communauté christocentrique ; une communauté à l'écoute de la Parole de Dieu ; une communauté priant centrée dans l'Eucharistie ; une communauté qui suscite la communion ecclésiale ; une communauté missionnaire ; une communauté

Ediciones Universidad San Dámaso

1275 Pour plus d'informations sur les documents du Magistère universel postérieur à Vatican II sur la catéchèse, nous renvoyons à l'article de : A. Gil Garcia, « Documentos oficiales para la catequesis » : *NDC* vol. 1, 674-680.

1276 D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad* (Sígueme, Salamanca 1987) 12.

consciente de ses limites et de la nécessité de complémentarité ; enfin, une communauté plurale et à taille humaine[1277].

Après ce bref panorama de la communauté chrétienne, nous allons ici relever les principaux aspects ou recommandations du Magistère à propos de cette relation qui existe entre catéchèse et communauté chrétienne.

10.2.1. DANS LE MAGISTÈRE UNIVERSEL

Concernant l'étude du Magistère universel sur le lien entre communauté chrétienne et catéchèse, il sera question d'analyser les documents d'après Vatican II que nous estimons déterminants dans l'effort de renouveler la catéchèse. C'est entre autres : le Directoire catéchétique général sur la catéchèse ; Evangelii Nuntiandi ; le Message au peuple de Dieu de 1977 ; Catechesi Tradendae et le Directoire général pour la catéchèse.

10.2.1.1. Le Directoire catéchétique général de 1971

Ce *Directoire* indique nettement la relation intrinsèque entre catéchèse, témoignage et communauté ainsi que la dépendance entre le catéchiste et la communauté. Au numéro 35, on lit ce qui suit : « la catéchèse doit être étayée par le témoignage de la communauté ecclésiale. Car la catéchèse parle avec plus d'efficacité de ce qui existe réellement dans la vie, même extérieure, de la communauté ». Il ajoute encore « Le catéchiste est, d'une certaine façon, l'interprète de l'Église auprès des catéchisés. » (DCG 35).

Au numéro 32 du même *Directoire*, on insiste sur le fait que « c'est le témoignage de la vie, tant du catéchiste que de la communauté ecclésiale, qui constitue le plus à l'efficacité de la catéchèse ». De ce point de vue, un catéchiste ne peut prétendre intéresser, accompagner, éduquer dans la foi chrétienne s'il ne peut s'appuyer sur le témoignage de la communauté, à laquelle

1277 Cf. Carvajal Blanco, « Comunidad cristiana, comunidad iniciática »: *TyC* 131 (2015) 117-119. Lire également: Estepa Llaurens, « La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis », 77-78.

Ediciones Universidad San Dámaso

lui-même appartient. Il lui serait donc quasiment inutile expliquer à ses catéchumènes l'importance de la prière, la richesse de la Parole de Dieu ou la fraternité s'il n'y a pas une communauté qui prie, lit la Bible et célèbre sa foi.

Dans l'esprit de ce document, le lien entre catéchèse et communauté demeure réciproque, car la catéchèse vit du témoignage vivant de la communauté ecclésiale. Il ne s'agit pas d'enseigner une doctrine éloignée des fidèles, mais bien de ce qui touche leur vie réelle. Il s'agirait en effet, d'une expérience partagée ensemble. A ce propos, le *Directoire catéchétique* précise :

> Par la catéchèse, les communautés chrétiennes acquièrent une connaissance plus parfaite et vivante de Dieu et de son dessein salvifique dont le centre est le Christ, Verbe de Dieu Incarné ; elles s'édifient en s'efforçant de parvenir à une foi éclairée et adulte, et de la faire partager par ceux qui en éprouvent le désir.

10.2.1.2. Evangelii Nuntiandi

Dans son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, le Pape Paul VI reccueille les contributions du synode de 1974 sur l'évangélisation. Le Souverain Pontife n'aborde pas directement le thème de catéchèse, mais celui de l'évangélisation comme la vocation propre de l'Eglise. Nous ne pouvons pas oublier que l'Eglise est née de l'action évangélisatrice de Jésus et des Douze :

> Née par conséquent de la mission, l'Eglise est à son tour envoyée par Jésus (...). Elle reste comme un signe à la fois opaque et lumineux d'une nouvelle présence de Jésus, de son départ et de sa permanence. Elle le prolonge et le continue (EN 15).

L'Eglise trouve sa raison d'être dans la mission que lui confie le Seigneur Jésus : c'est lui qui est au cœur de l'action missionnaire, aujourd'hui comme hier. C'est pourquoi, l'Exhortation *Evangelii nuntiandi* situe l'édification de l'Eglise, en tant que communauté des témoins de l'Evangile, comme but de tout

Ediciones Universidad San Dámaso

processus de la transmission de la foi. De ce point de vue, le numéro 15 du document mentionne ce qui suit :

> La communauté des chrétiens n'est jamais close en elle-même. En elle, la vie intime –vie de prière, écoute de la Parole et de l'enseignement des Apôtres, charité fraternelle vécue, pain partagé– n'a tout son sens que lorsqu'elle devient témoignage, provoque l'admiration et la conversion, se fait prédication et annonce de la Bonne Nouvelle. C'est ainsi toute l'Eglise qui reçoit mission d'évangéliser, et l'œuvre de chacun est importante pour le tout.

C'est bien cette conviction qui nous conduit à considérer que les indications de ce document sur les communautés sont très déterminantes pour comprendre que l'Evangile qui est le contenu essentiel de la mission doit être annoncé au moyen d'un témoignage de vie. A ce témoignage, tous les chrétiens y sont appelés. C'est pour cette raison que la catéchèse est incluse dans le processus global de l'évangélisation et en tant que telle, elle « n'est pour personne un acte individuel et isolé, mais c'est un acte profondément ecclésial » (EN 60).

Signalons en plus qu'en parlant de la CEV, on ne doit pas perdre de vue les critères d'authenticité de ces communautés tels qu'ils sont évoqués par ce document[1278].

1278 Au numero 58 de *Evangelii Nuntiandi*, nous lisons : les CEV « cherchent leur aliment dans la Parole de Dieu et ne se laissent pas emprisonner par la polarisation politique ou par les idéologies à la mode, prêtes à exploiter leur immense potentiel humain ; elles évitent la tentation toujours menaçante de la contestation systématique et de l'esprit hypercritique, sous prétexte d'authenticité et d'esprit de collaboration ; elles restent fermement attachées à l'Eglise locale dans laquelle elles s'insèrent, et à l'Eglise universelle, évitant ainsi le danger – trop réel – de s'isoler en elles-mêmes, puis de se croire l'unique authentique Église du Christ, et donc d'anathématiser les autres communautés ecclésiales ; elles gardent une sincère communion avec les Pasteurs que le Seigneur donne à son Eglise et avec le Magistère que l'Esprit du Christ leur a confié ; elles ne se prennent jamais pour l'unique destinataire ou l'unique agent d'évangélisation – voire l'unique dépositaire de l'Evangile ! – ; mais, conscientes que l'Eglise est beaucoup plus vaste et diversifiée, elles acceptent que cette Eglise s'incarne autrement qu'à travers elles ; elles croissent chaque jour en conscience, zèle, engagement et rayonnement missionnaire ; elles se montrent en tout universalistes et jamais sectaires ».

Ediciones Universidad San Dámaso

10.2.1.3. Message au peuple de Dieu (1977)

A l'issu du Synode des évêques sur la catéchèse en notre temps de 1977, les Evêques adressèrent un message au peuple de Dieu dans lequel ils affirmaient que « la communauté chrétienne est le lieu ou milieu ordinaire de l'enseignement catéchétique. (...) la catéchèse n'est pas une tâche purement «individuelle» ; elle s'exerce toujours dans le cadre d'une communauté chrétienne » (MPD 13). Les pères synodaux reconnaissaient que les types de communautés s'étaient multipliés et ne se limitaient plus à la seule paroisse. Dans cet ordre d'idée, les petites communautés ecclésiales, en communion avec l'Eglise, apparaissent comme une chance pour la pastorale d'ensemble dans la mesure où elles pouvaient être un ferment dans le monde et où s'exerce la catéchèse et par leur capacité de servir à la formation des chrétiens en les rendant plus conscients de la communion et de la mission ecclésiale (cf. MPD 13).

10.2.1.4. Catechesi Tradendae (1979)

En assumant le message du synode antérieur, le Pape Jean-Paul II dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps, *Catechesi Tradendae*, réaffirme la nécessité pour la catéchèse d'avoir une orientation communautaire non pas d'une manière vague, mais se référant à la communauté concrète. En effet,

> Quelqu'un qui a adhéré à Jésus-Christ par la foi et s'efforce de consolider cette foi par la catéchèse a besoin de la vivre dans la communion avec ceux qui ont fait la même démarche. La catéchèse risque de se stériliser si une communauté de foi et de vie chrétienne n'accueille pas le catéchumène à un certain stade de sa catéchèse (CT 24).

Par ailleurs, le lien essentiel entre catéchèse et communauté conduit la paroisse, comme étant « le lieu privilégié de la catéchèse » à retrouver sa vocation qui est d'être une maison de famille, fraternelle et accueillante, où les baptisés et les confirmés prennent conscience d'être peuple de Dieu (cf. CT 67).

Ediciones Universidad San Dámaso

Pour les Evêques réunis au Synode de 1977, il faut élargir la dimension de la communauté à d'autres modèles que la seule paroisse tels que les Communautés Ecclésiales Vivantes. En considérant la communauté chrétienne comme lieu privilégié de la catéchèse, celle-ci « a toujours été et restera une œuvre dont l'Eglise tout entière doit se sentir et se vouloir responsable » (CT 16).

10.2.1.5. Directoire général pour la catéchèse de 1997

Le nouveau *Directoire pour la catéchèse*, en considérant la catéchèse comme « un acte essentiellement ecclésial » (DGC 78), invite les pasteurs à prendre conscience de l'urgence qu'il y a de responsabiliser la communauté chrétienne qui était restée à l'arrière-plan depuis des années, sans intervenir réellement dans l'action catéchétique. Responsabiliser la communauté chrétienne, signifierait une fois de plus la mise en valeur de la relation vitale entre la communauté qui transmet la foi et ceux qui demandent d'être baptisés ou cherchent à approfondir leur foi, d'autant plus que « la communauté chrétienne est en elle-même une catéchèse vivante » (DGC 141). Rappelons que la communauté chrétienne prend à l'heure actuelle différents visages, de la paroisse aux autres types de communautés ecclésiales.

En considérant la communauté chrétienne comme une catéchèse vivante, cela établit nettement les liens étroits entre catéchèse et communauté et que la référence à la communauté est centrale pour la catéchèse. En effet, la communauté est « la source, le lieu et le terme de la catéchèse » (DGC 158). Une telle affirmation fait surgir des questions en rapport avec les CEV. Nos petites communautés, sont-elles capables de donner un témoignage convainquant en ce temps du pluralisme religieux ? peut-on affirmer qu'elles ont déjà atteint une foi mûre ? Certes, la communauté chrétienne est le lieu d'expérience et de vie de ce qui est proclamé. En plus, la foi ne saurait s'incarner et s'épanouir en dehors de la communauté chrétienne. Pour mieux dire, il n'y a pas de catéchèse sans le vécu de foi et l'engagement de la communauté vivante :

Ediciones Universidad San Dámaso

> La communauté chrétienne est l'origine, le lieu et le but de la catéchèse. C'est toujours d'elle que naît l'annonce de l'Evangile pour inviter les hommes et les femmes à se convertir et à suivre le Christ. C'est encore cette communauté qui accueille ceux qui désirent connaître le Seigneur et s'engager dans une vie nouvelle. Elle accompagne les catéchumènes et les catéchisés dans leur itinéraire catéchétique et, avec une sollicitude maternelle, les fait participer à son expérience de foi et les incorpore en son sein (DGC 254).

Entant qu'origine, lieu et but de la catéchèse, la communauté ecclésiale demeure une médiation permanente dans le sens où l'annonce de l'Évangile naît dans la communauté. C'est elle qui accueille et en même temps c'est elle-même qui est construite en incorporant les membres. En effet, c'est dans la communauté chrétienne qu'on offre le mystère de la foi. C'est encore dans ladite communauté que les membres peuvent entrer en communion avec le Christ et recevoir sa grâce. Avant de clarifier les différentes dimensions de cette expression lumineuse du *Directoire*, nous tenons d'abord de préciser que nous traitons de la communauté chrétienne (et la CEV) comme étant une réalisation concrète de l'Église. Comme le souligne Dionisio Borobo, la communauté est, dans un lieu concret, ce que l'Église est dans sa totalité. Cette identification conduit à affirmer surtout que l'Église est une communauté et que la communauté est à son tour l'Église. A travers cette affirmation, on voudrait surtout mette l'accent sur le fait que, d'une part, le caractère communautaire de l'Église et, d'autre part, le caractère ecclésial de la communauté. De ce point de vue, l'Église est présente dans toute la vie et l'activité de ses communautés de même que les communautés, étant cellules de base de l'Église, sont présentes dans la vie de l'Eglise[1279].

a) La communauté comme origine de la catéchèse

Le Pape Paul VI dans son Exhortation apostolique sur l'évangélisation, parle de l'Eglise particulière (le diocèse) comme de l'incarnation de l'Eglise

1279 Cf. D. Borobio, *Los ministerios en la comunidad* (Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 1999) 99-100.

Ediciones Universidad San Dámaso

universelle (cf. EN 62). En tant que telle, elle est la première référence de la communauté chrétienne. Le concile Vatican II dans son Décret *Christus Dominus* entend par diocèse une réalisation pleine et concrète de l'Eglise dans un lieu déterminé :

> Un diocèse est une portion du Peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur : ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique (CD 11).

D'après ce *Décret*, l'Eglise est véritablement présente dans le diocèse et elle agit en elle parce qu'elle est construite à partir de tous les éléments et qualités essentiels pour la configuration ecclésiale. Avant tout, l'Eglise particulière est décrite comme « une portion du peuple de Dieu ». C'est son élément fondamental ; ensuite, elle a comme « éléments génétiques » l'Esprit Saint (l'élément transcendantal) qui réunit ce peuple par la proclamation de l'Evangile et la célébration de l'Eucharistie qui représentent des « éléments visibles-sacramentaux » ; enfin, le diocèse est constitué par « élément ministériel », c'est-à-dire, la présidence de l'Evêque, tête et pasteur du diocèse avec la collaboration des prêtres[1280]. Par conséquent, l'Eglise diocésaine est la première responsable d'exercer toutes les fonctions, ministères et services qui sont nécessaires pour actualiser l'événement chrétien de communion et de développer la mission évangélisatrice[1281]. Dans cet ensemble de ministères et services « la catéchèse occupe une place de choix » (DGC 219).

Cette Eglise universelle est aussi présente dans les paroisses dont la charge pastorale est confiée à un curé comme pasteur sous l'autorité de l'évêque diocésain (cf. Can. 515.1). Les communautés paroissiales sont appelées à vivre

1280 Carvajal Blanco, «Comunidad cristiana, comunidad iniciática», 113.
1281 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

en plénitude l'expérience ecclésiale et à devenir « dignes de recevoir le nom qui marque l'unique peuple de Dieu en sa totalité : l'Eglise de Dieu » (LG 28). C'est pourquoi la paroisse est par excellence une communauté de catéchisation indispensable et centrale. Selon le cardinale Estepa, quand une paroisse exerce une activité pastorale intense elle résulte le lieu normal où les chrétiens établissent le contacte personnel avec l'Eglise universel ; le lieu dans lequel on découvre la communauté diocésaine et universelle qui amplifie l'horizon de la vision chrétienne de la vie dans le monde. La paroisse, continue Estapa, en tant que communauté locale, c'est le cadre ordinaire et propre de la naissance et de croissance de la foi. C'est donc à la communauté paroissiale que revient la charge de créer les conditions favorables d'une catéchèse vitale[1282]. De ce fait, la paroisse demeure « l'animatrice de la catéchèse et son "lieu privilégié", même si l'on reconnaît qu'elle ne peut être le centre de gravité de toute la fonction ecclésiale de catéchisation, et qu'elle doit s'adjoindre à d'autres institutions » (DGC 257). C'est pourquoi la liturgie, les sacrements et le partage de la Parole y jouent un rôle primordial. Et comme disent les Evêques québécois, « la paroisse est appelée à offrir la possibilité de vivre toutes les facettes de la vie chrétienne : croire, célébrer, prier, s'engager, faire communauté, être témoin »[1283].

Pour réaliser sa mission, la paroisse se sert des CEV. Celles-ci sont des cellules de base de la structure ecclésiale, nous l'avions déjà dit, ou mieux encore « les incarnations les plus locales de l'Église une, sainte, catholique et apostolique »[1284]. En tant que telle, les CEV sont appelées à être le lieu premier et immédiat qui fait participer ses membres au mystère du Christ.

Ainsi donc, quand on parle de la communauté chrétienne comme origine de la catéchèse, on doit penser avant tout à l'Eglise particulière qui a la mission d'éduquer dans la foi. Selon l'expression d'Antonio Botana Caeiro, « elle est la

1282 Cf. Estepa Llaurens, «La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis», 84.

1283 Assemblee des Evêques du Quebec, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne* (Médiaspaul, Montréal 2004) 82.

1284 J. B. Cappellaro, *La paroisse communion de communautés. Un projet pastoral pour la décenie qui vient* (Ed. Centre d'Etudes Pastorales, Kinshas 1982) 19.

Ediciones Universidad San Dámaso

communauté initiatrice par excellence »[1285]. Elle est, par conséquent, le véritable sujet de l'activité catéchétique. Cependant, le diocèse ne peut se laisser comprendre que par les paroisses qui la constituent. S'agissant de la communauté immédiate, c'est à la paroisse aussi que correspond la mission d'éduquer dans la foi (cf. DGC 217) et, par conséquent, elle est la communauté initiatrice par excellence. C'est dans cette perspective que le Pape Jean-Paul II attribue à la paroisse la tâche de l'animation catéchétique et la qualifie d'un lieu privilégié de la catéchèse (cf. CT 67). Tenons à rappeler que la paroisse demeure toujours une référence majeure pour le peuple de Dieu, même là où les petites communautés chrétiennes, comme les CEV, sont déjà une réalité.

Consciente de sa médiation dans la transmission de la foi, la paroisse s'efforcera à ce que l'action catéchétique mette en marche : un dynamisme communautaire qui éduquerait dans le sens ecclésial propre de la vie chrétienne[1286]. C'est pourquoi, dans ces communautés, les agents catéchétiques doivent agir comme éléments visibles de la communauté ecclésiale pour tous ceux qui sont inscrits dans l'itinéraire de l'initiation chrétienne ou de l'éducation permanente. Les agents n'agissent pas en leur nom propre mais, comme des témoins de l'Evangile. Au numéro 159 du DGC, nous lisons :

> Le catéchiste, qui participe à la vie du groupe, qui perçoit et met en valeur ses énergies, reconnaît et exerce comme tâche première et spécifique d'être, au nom de l'Eglise, le témoin actif de l'Evangile, capable de communiquer aux autres les fruits de sa foi adulte et d'encourager judicieusement la recherche commune.

En affirmant que la communauté chrétienne est l'origine de la catéchèse, on met l'accent sur un mouvement à double sens. D'une part, ce mouvement va de la communauté vers les catéchisés qui se manifeste à travers l'union institutionnelle de communautés et d'animateurs de différents niveaux. Elle repose

1285 A. Botana, « Comunidad cristiana », in: *NDC*, vol. 1 (San Pablo, Madrid 1999) 487.
1286 Cf. *ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

sur la conscience ecclésiale selon laquelle la catéchèse est une responsabilité de toute la communauté chrétienne (cf. DGC 220 ; AG 14) et, elle doit s'exercer en solidarité et interdépendance de tous les acteurs. D'autres part, c'est des catéchisés vers la communauté ecclésiale, car les catéchisés ne peuvent pas s'enfermer dans leur groupe de catéchèse, mais ils doivent également s'ouvrir aux liens concrets de communion leur permettant de se sentir intégrés réellement dans la communauté ecclésiale[1287].

Par ailleurs, le *Directoire général pour la catéchèse* rappelle que c'est dans la communauté chrétienne que naît l'annonce de l'Evangile pour inviter les hommes et les femmes à se convertir (cf. DGC 254). Cette invitation à la conversion implique la profession de foi dans le baptême. Selon le synode des évêques de 1977, « la catéchèse part de la profession de foi et mène à la profession de foi. Par elle, la communauté des croyants proclame que Jésus, le fils de Dieu, dans le Christ, est vivant et qu'il est Sauveur » (MPD 8). Pour parvenir à cette profession de foi, « l'Eglise transmet aux catéchumènes et à ceux qu'il faut catéchiser, son expérience vivante de l'Evangile, sa foi, afin qu'ils se l'approprient en la professant à leur tour » (DGC 66).

Pour se faire, la profession de foi n'est qu'en référence à la communauté chrétienne à laquelle la catéchèse est au service. Cette affirmation souligne la dimension ecclésiale de la catéchèse, qui lui est essentielle et constitutive. Il est impossible de penser à la fonction catéchétique sans référer à la communauté (l'Église) comme son sujet incontesté et son point de référence[1288].

b) La communauté comme lieu de la catéchèse

En considérant la communauté chrétienne comme responsable de la catéchèse (cf. DGC 220), cela suppose que ladite communauté est le lieu de catéchisation, c'est-à-dire, un espace vital où chaque membre exerce la catéchèse au titre de sa responsabilité particulière dans un contexte ou milieu

1287 Cf. *ibid.*, 488.

1288 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 190.

Ediciones Universidad San Dámaso

communautaire riche des relations (cf. DGC 220). Ceci se laisse entendre quand on considère que l'initiation se réalise dans la communauté. C'est dans cette optique que le *Directoire général pour la catéchèse* affirme que « la communauté chrétienne est en elle-même une catéchèse vivante. En vertu de ce qu'elle est, elle annonce, célèbre, agit et demeure toujours le lieu vital, indispensable et premier de la catéchèse » (DGC 141). Il ne s'agit pas donc d'une allusion faite à un lieu géographique, un espace matériel pour la réunion, mais il faut entendre ce lieu comme un sein maternel dans lequel on transmet la vie, l'aliment et les moyens nécessaires pour illuminer et développer la vie nouvelle du chrétien[1289]. Certes, les CEV, à partir de son lien parroisiale, sont, pour l'Église locale de la RDC, ce sein maternel dans lequel l'écclésialité est exprimée au niveau de la base. En effet, la fidélité à la communion ecclésiale, la communion avec la paroisse (à travers elle, l'Eglise particulière) est une garantie de l'authenticité de la Parole de Dieu.

De ce point de vue, la communauté chrétienne « devient alors concrètement le lieu visible du témoignage croyant, elle pourvoit à la formation de ses membres, les accueille en véritable famille de Dieu, en devenant ainsi le milieu vital et permanent de croissance de la foi » (DGC 158). C'est la raison pour laquelle l'Épiscopat français affirme que la vie de la communauté chrétienne fait partie de l'initiation[1290].

C'est dans cette perspective que la catéchèse aura comme tâches d'éduquer les membres aux diverses dimensions de la foi d'autant plus que

1289 Botana, « Comunidad cristiana », 488.

1290 « Lorsque la communauté chrétienne se rassemble dans la diversité de ses membres , évêque, prêtres, diacres, religieux, religieuses et laïcs, lorsqu'elle confesse et célèbre son Seigneur, lorsqu'elle ouvre à la beauté de Dieu, lorsqu'elle partage les Ecritures, lorsqu'elle réfléchit sur le don de Dieu, lorsqu'elle développe en son sein des relations de fraternité, lorsqu'elle s'ouvre à la communion de l'Eglise universelle, lorsqu'elle sert la justice et qu'elle est solidaire des efforts de la cité en faveur des exclus, lorsque par la sainteté de ses membres elle témoigne de la charité du Christ, une communauté chrétienne fait pénétrer dans l'expérience chrétienne par l'innombrables facettes qui sont chacune l'expression de la présence de l'Esprit Saint en elle » (Conference des Evêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation* [Bayard/Fleurus/Mame/ Cerf, Paris 2006] 40).

Ediciones Universidad San Dámaso

la catéchèse est une formation chrétienne intégrale ouverte à toutes les composantes de la vie chrétienne (cf. DGC 84)[1291].

En parlant de la communauté comme d'un lieu de la catéchèse[1292], il faut l'entendre dans le sens de l'Eglise comme mère (cf. LG 64) à laquelle participe la communauté immédiate à travers la catéchèse. Il s'agit donc de la communauté dans le sens du sein maternel, une communauté qui « accompagne les catéchumènes et les catéchisés dans leur itinéraire catéchétique et, avec une sollicitude maternelle, les fait participer à son expérience de foi et les incorpore en son sein » (DGC 254).

Parmi les cadres communautaires de la catéchèse, ressort, avant tout, la communauté paroissiale qui « doit demeurer l'animatrice de la catéchèse et son lieu privilégié », nous l'avions déjà indiqué (CT 67). Elle reste encore une référence majeure pour le peuple chrétien. Néanmoins, elle doit réaliser sa fonction sans monopole et sans l'uniformité. Elle devra prendre en compte la nécessaire diversité des lieux de catéchèse (famille, école, mouvement, Communauté Ecclésiales Vivantes, etc.) qui convergent eux aussi vers une même confession de foi, vers une même appartenance à l'Eglise, vers des engagements dans la société vécus dans le même esprit évangélique (cf. CT 67).

c) La communauté comme but de la catéchèse

La communauté chrétienne n'est pas seulement la condition pour le succès de l'action catéchétique, mais elle donne aussi naissance à des nouveaux groupes et communautés ecclésiales. En d'autres mots :

> la communauté c'est le fruit du processus catéchuménal : comme dimension de la foi que le chrétien a due assumé durant le processus ; comme Eglise universelle qui croit en ses membres ; mais aussi,

1291 Parmi les différentes tâches de la catéchèse, le *Directoire général pour la catéchèse* mentionne : favoriser la connaissance de la foi ; l'éducation liturgique ; la formation morale ; enseigner à prier ; l'éducation à la vie communautaire et l'initiation à la mission (Cf. DGC 84-87).

1292 Cf. Botana, « Comunidad cristiana », 488-489.

Ediciones Universidad San Dámaso

> comme communauté immédiate où le croyant concret vit et muri dans la foi[1293].

Certes, au terme du processus catéchétique, les chrétiens s'insèreront dans la communauté et participeront activement à sa vie : « La catéchèse rend le chrétien capable de vivre en communauté et de participer activement à la vie et à la mission de l'Eglise » (DGC 86). Cette insertion dans la communauté implique l'identification et l'appartenance. Par *l'identification*, le chrétien assume le mystère de l'Eglise, qui est mystère de communion à travers des attitudes de filiation et fraternité et la communion ecclésiale (cf. ChL 32). *L'appartenance* est effective par la participation et la coresponsabilité des chrétiens dans la construction de la communauté. Au dire de Emilio Alberich :

> L'action catéchétique ne vise pas seulement la croissance des personnes dans la foi. Son horizon est beaucoup plus large : il est ecclésial. En fait, la catéchèse construit l'Eglise dans la mesure où elle est un lieu où on éduque à la vie ecclésiale et on fait une « expérience » de l'Eglise ; elle est, par conséquent, un facteur de renouvellement de l'Eglise[1294].

En mentionnant la communauté comme but de la catéchèse[1295], il faut éviter de la réduire simplement à la communauté immédiate : que ça soit la paroisse ou autre type de communauté. La communauté, signe du Royaume, surpasse n'importe quelle forme de communauté visible bien qu'elle s'y manifeste. Il faut se garder d'oublier que les communautés immédiates dans lesquelles les chrétiens vivent leur foi sont essentiellement transitoires.

Pour ce faire, la référence à la communauté, surtout après le tournant de Vatican II, est devenue centrale pour la catéchèse. Considérant la communauté comme source, lieu et terme de la catéchèse (DGC 158), peut-on considérer

1293 *Ibid*., 489.

1294 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 191.

1295 Cf. Botana, « Comunidad cristiana », 489-490.

Ediciones Universidad San Dámaso

nos CEV comme des communautés chrétiennes dont la foi est mûre et peuvent donner un témoignage convaincant à l'heure actuelle où le pluralisme religieux en RDC n'est plus à ignorer ? Comment peut-ont rendre à la fois la CEV comme origine, lieu et but de la catéchèse si ces dernières (même les paroisses) sont cruellement dépourvues de manuels et d'autres outils catéchétiques appropriés ? Le témoignage efficace de la CEV ne serait-il pas une condition d'une catéchèse signifiante ?

Après avoir évoqué les grandes lignes du magistère universel de l'Eglise sur le lien entre catéchèse et communauté chrétienne, il vaut la peine dire un mot sur ce que pense et conçoit l'Episcopat congolais.

10.2.2. DANS LE MAGISTÈRE DE L'EGLISE LOCALE DE LA RD CONGO

Comme nous l'avions déjà mentionné dans la première partie de notre travail, une des raisons qui conduisirent à l'Épiscopat congolais à créer les CEV, c'était également pour garantir la catéchèse qui ne pouvait plus être dispensée dans les écoles catholiques. On peut donc affirmer que dès le premier instant de la création des CEV en RDC, les Evêques établissaient déjà le lien entre catéchèse et CEV.

C'est dans cette perspective, qu'à l'occasion du synode des évêques de 1977 sur la catéchèse, Monseigneur M'Sanda, intervenant au nom de l'Episcopat congolais (zaïrois à l'époque), affirmait que les petites communautés chrétiennes étaient considérées comme de « milieu naturel de la catéchèse » et que les « Evêques souhaitaient que ces communautés fussent appel aux méthodes traditionnelles de transmission d'un message. Il rappelait aussi que toute l'éducation traditionnelle se faisait communautairement et par étapes[1296]. Conçues

1296 « Toute l'éducation à la vie, notamment par des rites initiatiques, toute intégration ou insertion dans la société se faisait de façon communautaire (...) Dans la mentalité africaine c'est donc la communauté familiale, la communauté du village ou du quartier qui se sent et se reconnaît responsable de la vie et de la croissance heureuse ou malheureuse de l'enfant ou du jeune » (M'Sanda, « La communauté de base, milieu naturel de catéchèse au Zaïre », in : J. Potin, *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde* (Centurion, Paris 1978) 60.

Ediciones Universidad San Dámaso

comme milieux naturels de la catéchèse, les petites communautés chrétiennes sont susceptibles de devenir des instances privilégiées de l'inculturation de la foi, à travers de nouvelles démarches catéchétiques[1297].

Motivés par le Magistère universel et, prenant en compte les conditions de vie de l'Eglise du Congo, aussi la nécessité de renouveler la catéchèse, les Evêques congolais estiment que les CEV doivent être redynamisées puisque c'est dans ces lieux que la catéchèse doit être mise en application[1298]. Même si la mission catéchétique doit être confiée à des membres désignés de la communauté ecclésiale qui en ont la vocation, disent les Evêques congolais, il s'agit également d'une responsabilité commune et partagée. Selon eux, « si l'on admet que la catéchèse initie à la foi en Jésus-Christ et approfondit celle des convertis en vue d'en rendre témoignage, alors elle incombe en soi à toute la communauté chrétienne »[1299]. C'est la communauté croyante tout entière qui est responsable de répandre la Bonne Nouvelle du Christ jusqu'à la fin des temps et sur toute la terre.

C'est pour cette raison que tous les membres de la CEV doivent comprendre que la foi ne peut se transmettre aujourd'hui qu'à travers le témoignage de personnes croyantes, vivant en communauté. Déjà en 1977 Monseigneur Mwoleko affirmait qu'une catéchèse, pour notre époque, devrait être mise en œuvre par toute la communauté chrétienne et pour toute la communauté chrétienne[1300]. Dans le même ordre d'idées, il affirmait également que :

> si nous voulons un authentique renouveau catéchétique, il nous faut cesser de considérer la religion comme une matière scolaire, pour l'envisager comme le fait de vivre ensemble, une connivence. Car nous sommes transformés au corps du Christ, non par l'information

1297 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 66.

1298 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 137.

1299 *Ibid*., 6.

1300 Cf. Mwoleko (Mgr), « De petites communautés chrétiennes à visage humain » : *DC* 1729 (6 novembre 1977) 919.

Ediciones Universidad San Dámaso

> mais par la formation, par un exercice qui fait de nous les membres des uns des autres grâce au « vivre ensemble »[1301].

Considérer la catéchèse comme le fait de vivre ensemble, cela signifie que la foi s'apprend par l'expérience partagée avec les autres, au long du parcours fait ensemble. C'est pour cette raison que la catéchèse de la rencontre a besoin de s'appuyer, non pas sur n'importe quelle CEV mais, sur une communauté qui incarne ce que l'Eglise annonce, qui fasse naître le témoignage de ses membres et, quand c'est possible, conduise, à ceux qui le désirent, à s'approcher de Dieu. Il s'agit d'une communauté évangélique et fraternelle qui a, comme centre d'attraction, l'amour. L'amour qui découle de l'amour même de Dieu le Père qui, pour nous sauver, envoya son Fils unique pour que les hommes, découvrant cet amour divin, arrivent à s'aimer et à s'entraider mutuellement. Une communauté qui fait sien le projet missionnaire de toute l'Eglise[1302]. Enfin de compte, il s'agit d'une communauté qui vit la communion eccclésiale à travers la paroisse, et par conséquent, elle est l'expression de l'Église.

De ce qui précède, considérer la communauté chrétienne comme le lieu de la catéchèse de la Rencontre n'est pas un fait du hasard. De nos jours, la communauté chrétienne prend différents visages dans l'Eglise, notamment les petites communautés ecclésiales vivantes (ou de base). Le Pape Paul VI avait déjà, dans son exhortation *Evangelii nuntiandi*, analysé l'importance de ces communautés pour l'évangélisation du monde contemporain. Il y avait aussi établi des critères pour discerner les critères de leur ecclésialité, nous l'avons déjà mentionné (cf. EN 58). Elle est le lieu privilégié de la catéchisation qui offre « un milieu fraternel propice à une catéchèse intégrale, à approfondir la vie communautaire, à accueillir ceux qui ont achevé un parcours de catéchèse »[1303].

1301 *Ibid*.

1302 Cf. F. Garitano Laskurain, «Una praxis pastoral que estimula la pertenencia a la comunidad cristiana »: *Ty C* 51 (1994) 85-101.

1303 Assemblee des Eveques du Quebec, 85 ; Cf. aussi : DGC 264.

Ediciones Universidad San Dámaso

10.3. LA RENCONTRE DANS LE PROCESSUS D'ÉVANGÉLISATION AU NIVEAU DES CEV

La nature et l'identité de la catéchèse doivent être comprises dans le contexte de l'option pour l'évangélisation. Selon le *Directoire général pour la catéchèse*, « l'évangélisation doit être conçue comme le processus par lequel l'Eglise, animée par l'Esprit, annonce et diffuse l'Evangile dans le monde entier » (DGC 48)[1304]. La catéchèse en tant que ministère de la Parole est une étape ou « un moment essentiel » du processus d'évangélisation (DGC 50). La catéchèse comprend trois activités distinctes mais reliées entre elles :

- l'activité missionnaire qui mène à la « conversion initiale » ;
- l'activité catéchétique d'initiation pour ceux qui choisissent l'Evangile et pour ceux qui ont besoin de compléter ou de restructurer leur initiation ;
- l'action pastorale pour les fidèles chrétiens ayant déjà atteint la maturité au sein de la communauté chrétienne (cf. DGC 49).

Puisqu'il est question de l'annonce et de la diffusion de l'Evangile qui est en jeu, la catéchèse doit être perçue comme « un itinéraire de formation dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, qui éclaire l'esprit et touche le cœur, portant la personne à embrasser le Christ d'une manière pleine et complète » (EA 69). Son but sera donc de conduire à « embrasser le Christ » et à marcher à sa suite sous la conduite de l'Esprit. Cette rencontre, affirment les Evêques du

1304 Autrement dit, « l'Eglise, animée par la charité, imprègne et transforme tout l'ordre temporel, en assumant et en renouvelant les cultures ; elle témoigne parmi les peuples de la nouvelle manière d'être et de vivre qui caractérise les chrétiens ; elle proclame explicitement l'Evangile, au moyen de la "première annonce", en appelant à la conversion ; elle initie à la foi et à la vie chrétienne, par la "catéchèse" et les "sacrements d'initiation", ceux qui se convertissent à Jésus-Christ, ou ceux qui recommencent à marcher à sa suite, en incorporant les uns et les autres dans la communauté chrétienne ; elle développe sans arrêt le don de la communion chez les fidèles, par l'éducation permanente de la foi (homélies, autres formes du ministère de la Parole), les sacrements et l'exercice de la charité ; elle ne cesse de promouvoir la mission, en envoyant tous les disciples du Christ annoncer l'Evangile, en paroles et en œuvres, dans le monde entier » (DGC 48).

Ediciones Universidad San Dámaso

Québec, « entraîne la conversion du cœur et la transformation de la vie. Elle introduit dans le mystère de la vie trinitaire et fait entrer dans cette vie nouvelle en quoi consiste l'humanisation à la suite du Christ »[1305].

La rencontre avec le Christ reste l'enjeu fondamental de l'evangélisation en général et de la catéchèse en particulier. Cette rencontre commence dès le moment où l'intéressé commence à sentir une inclination à la foi. Ce premier mouvement de l'esprit est déjà un fruit de la grâce (cf. DGC 56a). C'est pour cette raison que nous estimons qu'il n'y a que le processus même de l'évangélisation avec ses différentes étapes qui peut nous aider à capter la pertinence de la dynamique évangélisatrice dans nos CEV en quête de l'inculturation du message chrétien[1306].

Il sera donc question de situer la catéchèse parmi les composantes de l'évangélisation qui va de la première annonce du nom de Jésus à l'éducation permanente de la foi. Commençons par la première étape.

10.3.1. PAR RAPPORT À LA PREMIÈRE ANNONCE DE L'ÉVANGILE

Dans sa lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire, le Pape Jean-Paul II tenait à rappeler que « la mission est une réalité globale, mais complexe, qui s'accomplit de différentes manières dont certaines ont une importance particulière dans la situation actuelle de l'Eglise et du monde » (RM 41). Il est sans nul doute que la première annonce est l'une d'elles. Cette activité missionnaire joue, continue le Pape, « un rôle central et irremplaçable parce qu'elle introduit "dans le mystère de l'amour de Dieu, qui appelle à nouer des rapports personnels avec lui dans le Christ" et qu'elle ouvre la voie à la conversion » (RM 44).

1305 Assemblee des Evêques du Quebec, 44.

1306 Le Synode des évêques sur la Nouvelle évangélisation écrit ceci : «Afin d'apporter à tous les peuples la Bonne nouvelle de Jésus, comme le requiert la nouvelle évangélisation, toutes les paroisses et leurs petites communautés devraient être des cellules vivantes, des lieux pour promouvoir la rencontre personnelle et communautaire avec le Christ, pour découvrir la richesse de la liturgie, pour donner une formation chrétienne initiale et permanente, et pour éduquer tous les fidèles dans la fraternité et la charité envers les pauvres en particulier » (Proposition 26).

Ediciones Universidad San Dámaso

Puisqu'elle invite à la conversion, la première annonce s'adresse strictement aux non-croyants, aux indifférents ou membres d'une autre religion (cf. DGC 56a) avec l'espoir de les voir un jour abraser la foi chrétienne et devenir disciples du Christ. Néanmoins, le Pape Paul VI dans son exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* va au-delà du circuit de ceux-là qui ne connaissent pas le Christ. A sa liste, il ajoute les baptisés qui vivent en dehors de toute vie chrétienne ; les gens simples ayant une certaine foi mais connaissant mal les fondements de cette foi ; les intellectuels qui sentent le besoin de connaître le Christ sous une lumière autre que l'enseignement reçu dans leur enfance. Mais il dit aussi, « pour beaucoup d'autres » (cf. EN 52), c'est-à-dire, de « personnes qui ont une connaissance extérieure du Christ, sans avoir vraiment fait le pas vers une conversion initiale au Christ »[1307] .

Par ailleurs, le *Directoire général pour la catéchèse* qualifie cette première annonce (ou cette première évangélisation) comme une réponse à l'appel de Jésus à ses disciples d'aller à toutes les nations et faire des disciples (cf. Mc 16,15 ; Mt 28,19) et par conséquent, un devoir de chaque chrétien. Ce qui revient à dire que, c'est toute la communauté chrétienne qui est en mission. Chaque membre peut témoigner de Dieu et du Christ son envoyé à ceux qui ne le connaissent. Et comme le souligne le Pape François : « tout le peuple de Dieu annonce l'Evangile »[1308]. En effet, précise le Souverain Pontife, « en vertu du baptême reçu, chaque membre du peuple de Dieu est devenu disciple missionnaire (cf. Mt 28,19). Chaque baptisé, quelle que soit sa fonction dans l'Eglise et le niveau d'instruction de sa foi, est un sujet actif de l'évangélisation » (EG 120). Ceci nous conduit à considérer d'abord la nature de l'annonce de l'Evangile comme la vocation première de l'Église.

Ediciones Universidad San Dámaso

1307 Assemblee des Evêques du Quebec, 104.

1308 Cf. Le titre du troisième chapitre de l'Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*.

10.3.1.1. L'évangélisation : vocation et mission de l'Église

Pour se rendre compte de la pertinence de la mission de l'Eglise qui consiste à annoncer la Bonne Nouvelle du Salut, nous considérons les propos de Tertullien comme étant encore d'actualité : « on ne naît pas chrétien, on le devient »[1309]. En effet, l'Eglise avait reçu du Christ la mission d'aller à toutes les nations et proclamer la Bonne Nouvelle. Le *Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise* résume cette mission en ces termes :

> Envoyée par Dieu aux nations pour être « le sacrement universel du salut », l'Église, en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité et obéissant au commandement de son fondateur (cf. *Mc* 16,16), est tendue de tout son effort vers la prédication de l'Évangile à tous les hommes (AG 1).

Au terme de la grande Assemblée d'octobre 1974, les Pères synodaux déclaraient : « Nous voulons confirmer une fois de plus que la tâche d'évangéliser tous les hommes constitue la mission essentielle de l'Eglise »[1310]. L'annonce de l'Evangile à tous les hommes, à ceux-là qui ne connaissent pas le Christ et son Evangile prend différentes formes. Selon les Evêques québecois :

> Le dialogue simple et fraternel ou la réflexion partagée sur les événements de la vie. Elle pourra recourir aux moyens modernes de communication. Elle appelle à découvrir ou redécouvrir la soif de Dieu et la radicale nouveauté de l'Evangile, sa pertinence et sa fécondité pour l'expérience humaine. Elle invite à un retournement intérieur, à un changement de vie, à une conversion[1311].

En effet, cette annonce se réalise toujours dans l'espoir de voir un jour ceux qui écoutent la Parole de Dieu devenir disciples du Christ. Cette première

1309 Tertulien, *Apologie du christianisme*, chapitre 18.

1310 Déclaration des Pères du synode, n. 4 : *L'Osservatore Romano* (27/10/ 1974) 6. Cette référence a été reprise par le Pape Paul VI dans l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* au número 14.

1311 Assemblee des Evêques du Quebec, 46.

Ediciones Universidad San Dámaso

tâche de l'Eglise ne revient pas seulement aux ministres institués par l'Eglise, sinon à tous les membres du Corps du Christ ou peuple de Dieu. Dans ce contexte, nous évaluons bien la valeur que couvrent les propos du Concile Vatican II dans sa Constitution dogmatique sur l'Eglise. Selon ce document :

> Ce solennel commandement du Christ d'annoncer la vérité du salut, l'Église l'a reçu des Apôtres pour en poursuivre l'accomplissement jusqu'aux extrémités de la terre (cf. *Ac* 1,8). C'est pourquoi elle fait siennes les paroles de l'Apôtre : « Malheur à moi si je ne prêchais pas l'Évangile » (*1 Co* 9,16) (LG 17).

Si l'annonce de l'Evangile demeure la première mission de l'Église mais, que prétends-t-elle avec cette annonce ? C'est l'importance que nous accordons, à présent, aux finalités de la première annonce.

10.3.1.2. Finalités de la première annonce

Etant la première phase du processus d'évangélisation, la première annonce précède le catéchuménat ou la catéchèse. C'est un moment important qui s'efforce de réveiller ou faire naître la foi chez ceux qui se sentent capables de la recevoir, sans qu'il s'agisse encore d'une décision ferme (cf. DGC 56a). Parlant des finalités de la première annonce, Gevaert détermine comme objectifs de la première annonce :

- la nécessité de créer les possibilités réelles favorisant la rencontre avec le Christ et son Evangile, ainsi que les lieux dans lesquels il est possible d'avoir l'expérience du christianisme ;
- faire connaître les propos et exigences fondamentales de l'Evangile de Jésus-Christ ;
- inviter les non-chrétiens à réaliser la conversion à Dieu et l'adhésion à Jésus-Christ et son Evangile ;

Ediciones Universidad San Dámaso

- accompagner si possible, les personnes intéressées tout au long de ce processus qui devra changer radicalement leur vie[1312].

Afin de favoriser cette rencontre avec le Christ, il n'est pas question seulement de reconnaître Jésus-Christ comme le Messie et Fils de Dieu, mais aussi il faut croire en Lui. Il s'agit donc de croire et d'être convaincu qu'à travers Jésus-Christ il est possible d'atteindre la vie éternelle (cf. Jn 20,30-31) dans la mesure où cette vie est offerte au nom du Christ : « or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le Dieu Unique et vrai, et celui que tu as envoyé, Jésus, le Christ » (Jn 17,3).

Dans cette phase de la première annonce, la préoccupation de l'Eglise n'est pas celle d'approfondir et de spécifier en détail les aspects doctrinaux du Christ et de la révélation, plutôt d'entrer personnellement dans la relation de foi avec Dieu qui s'est révélé à toute l'humanité. Il s'agit de reconnaître dans le Christ la présence du Dieu vivant ; croire que le Christ vient réellement de Lui et qu'Il est le Fils de Dieu qui révèle, manifeste et rend possible la miséricorde de Dieu pour que tous les hommes croient en Lui et le reconnaissent comme Seigneur de l'univers[1313].

Bien que la première annonce suscite la sympathie et l'admiration pour le Christ, mais il faut signaler en plus que c'est la foi qui en est son premier objectif. En considérant la foi comme l'objectif principal de la première annonce, cela implique que tout chrétien peut rendre témoignage de cette foi. Pour les Apôtres et les premiers chrétiens, ça été un commandement du Christ : « aller donc et faites des disciples de toutes les nations » (Mt 28,19b). Pour sa part, Saint Paul s'identifie à cette tâche jusqu'à tel point qu'il s'exclama : « car si

Ediciones Universidad San Dámaso

1312 Cf. J. Gevaert, *El primer anuncio. Proponer el evangelio a quien no conoce a Cristo. Finalidades, destinatarios, contenidos, modos de presencia* (Sal Terrae, Santander 22004) 23. Pour la distinction entre la première annonce et le précatechumenat, Cf. Carvajal Blanco, *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia* (PPC, Madrid 2012) 81-91.

1313 Cf. *ibid.*, 124-126.

j'annonce l'Evangile, je ne peux pas m'en vanter : je le fais par contrainte, et malheur à moi si je j'annonçais pas l'Evangile » (1 Co 9,16)[1314].

Somme toute, dans cette étape de l'évangélisation, la foi au Christ n'est pas encore une option définitive et complète. Toutefois, le sympathisant commence à manifester son inclination à croire. Ce qui est donc important, c'est que la recherche religieuse soit bien cheminée vers la conversion initiale « requise pour entrer dans une démarche d'initiation et pour s'intégrer à la vie d'une communauté de foi »[1315].

10.3.1.3. Les destinataires de la première annonce

Comme nous venons de le mentionner ci-dessus, les destinataires de la première annonce sont, d'une part, les non-croyants et ceux qui vivent dans l'indifférence religieuse (cf. DGC 61) et, d'autre part, des baptisés, c'est-à-dire, des chrétiens qui vivent en marge de la vie chrétienne et ceux qui appartiennent à d'autres religions (cf. DGC 51). Quel que soit la personne à qui s'adresse cette première annonce, l'objectif reste le même : aider à abraser la foi chrétienne par la grâce de Dieu « des personnes qui ne connaissent pas l'Evangile ou qui ne perçoivent plus ce qu'il peut apporter à leur quête de signification et d'humanisation »[1316].

Cependant, compte tenu du contexte dans lequel nos CEV sont appelées à œuvrer et à annoncer l'Evangile du Christ, nous considérons comme destinataires principaux, ceux qui appartiennent à d'autres religions notamment, les partisans des Religions traditionnelles africaines ; les membres des Nouveaux mouvements religieux et des Eglises indépendantes. Outre cette catégorie, nous pensons également à tous ces enfants baptisés qui participent à la rencontre des CEV (supposée être la réunion des chrétiens déjà mûrs dans la foi) sans pour autant connaître la première évangélisation ou l'initiation chrétienne proprement

Ediciones Universidad San Dámaso

1314 Cf. *ibid.*, 127-128.

1315 Assemblee des Evêques du Quebec, 104.

1316 *Ibid.*, 46.

dite. En parlant des enfants non baptisés comme destinataires de la première annonce, nous ne perdons pas de vue qu'au niveau de la famille profondément chrétienne, il peut y avoir une bonne première évangélisation, qu'il faut d'ailleurs encourager. Mais, cela n'empêche pas de leur proposer explicitement l'annonce évangélique à un certain âge de leur enfance.

10.3.1.4. Processus pastoral de la première annonce

En parlant du processus de la première évangélisation, nous voulons évoquer ici la manière dont cette activité se réalise au sein de l'Eglise. Quand le Pape Jean-Paul II publie sa lettre encyclique *Redemptoris Missio* sur la valeur permanente du précepte missionnaire, il affirmait que « la première annonce a un rôle central et irremplaçable parce qu'elle introduit "dans le mystère de l'amour de Dieu, qui appelle à nouer des rapports personnels avec lui dans le Christ" et qu'elle ouvre la voie à la conversion » (RM 44).

Cette citation fait de la première annonce une étape de l'évangélisation qui s'effectue à travers un processus dynamique comportant plusieurs éléments. Certes, chacun de ces éléments joue un rôle important parce que tous sont au service de l'action missionnaire. Il s'agit de la présence dans le milieu des non-chrétiens, le témoignage de la vie chrétienne et le dialogue en vue de l'annonce explicite de l'Evangile[1317]. Le *Directoire général pour la catéchèse* écrit ceci :

> L'Eglise, animée par la charité, imprègne et transforme tout l'ordre temporel, en assumant et en renouvelant les cultures ; elle témoigne parmi les peuples de la nouvelle manière d'être et de vivre qui caractérise les chrétiens ; elle proclame explicitement l'Evangile, au moyen de la « première annonce », en appelant à la conversion (DGC 48).

Signalons tout de suite que ces différents éléments de la première évangélisation se complètent mutuellement. Quand on parle de la présence, cela

1317 Cf. Carvajal Blanco, *Pedagogía del primer anuncio,* 54-79.

Ediciones Universidad San Dámaso

suppose, non seulement un témoignage de vie[1318], mais aussi un dialogue sincère avec les destinataires.

a) La présence significative au milieu de non chrétiens

Une des conditions préalables pour l'annonce de l'Evangile, c'est d'abord la présence de l'évangélisateur dans le milieu de vie de ses interlocuteurs. Cette présence constitue déjà, d'une certaine manière, la première façon d'annoncer l'Evangile. Cette présence devrait se caractériser par l'ouverture à l'autre, l'approfondissement des relations interpersonnelles dans le respect mutuel. Selon le *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église* :

> Il faut que l'Eglise soit présente dans ces groupes humains par ses enfants, qui y vivent ou sont envoyés vers eux. Car tous les fidèles, partout où ils vivent, sont tenus de manifester, par l'exemple de leur vie et le témoignage de leur parole, l'homme nouveau qu'ils ont revêtu par le baptême et la force du Saint-Esprit qui les a fortifiés par la confirmation, afin que les autres, considérant leurs bonnes œuvres, glorifient le Père (cf. Mt 5,16) et perçoivent plus pleinement le sens authentique de la vie humaine et le lien universel de communion entre les hommes (AG 11).

Quand on parle de la présence dans le milieu de vie des non chrétiens, de quoi s'agit-il ? De prime abord, les chrétiens dans le monde ne vivent pas en

1318 Pour l'étude de ce thème nous renvoyons au troisième chapitre de la première partie sur comment la CEV éduque ses membres à la foi. Toutefois, nous voulons juste rappeler que l'Eglise accorde, non seulement une grande importance au témoignage (Cf. AG 11-12 ; RM 42), mais aussi elle ne manque de rappeler que le témoignage est une responsabilité de tout chrétien (AG 11). En outre, quand on prend en considération la gravité de la crise généralisée de la société congolaise à tous les niveaux, ce témoignage pourra notamment prendre la forme de la participation à la défense des appauvris et à la promotion des droits humains, la promotion de la paix, etc. C'est pourquoi, « le témoignage a besoin d'être éclairé, complété par une parole dans laquelle sont annoncés le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth Fils de Dieu. Cette "proclamation kérygmatique" demande à se faire à la fois explicite, ferme, sans timidité ni détour, et sensible au contexte culturel. » (Assemblee des Evêques du Quebec, 46).

Ediciones Universidad San Dámaso

vase clos, sans contact avec les autres. Ils partagent ensemble avec leurs concitoyens les conditions de vie, préoccupations et échecs, illusions et espérance comme peuple[1319], etc. A ce propos, le Pape François rappelle que « Pour être d'authentiques évangélisateurs, il convient aussi de développer le goût spirituel d'être proche de la vie des gens, jusqu'à découvrir que c'est une source de joie supérieure » (EG 268). De même, Jésus-Christ avait lui aussi vécu au milieu de ses ennemis bien qu'il a été abandonné par tous ses disciples à tel point qu'il se retrouva seul sur la croix, entouré des malfaiteurs et blasphémateurs[1320]. Au dire de Pape François :

> Quand nous nous arrêtons devant Jésus crucifié, nous reconnaissons tout son amour qui nous rend digne et nous soutient, mais, en même temps, si nous ne sommes pas aveugles, nous commençons à percevoir que ce regard de Jésus s'élargit et se dirige, plein d'affection et d'ardeur, vers tout son peuple. Ainsi, nous redécouvrons qu'il veut se servir de nous pour devenir toujours plus proche de son peuple aimé. Il nous prend du milieu du peuple et nous envoie à son peuple, de sorte que notre identité ne se comprend pas sans cette appartenance (EG 268).

Faut-il concevoir cette présence comme équivalente de l'intervention sociale, culturelle ou de la propagande religieuse, c'est-à-dire, en réalisant des œuvres sociales, éducatives et de charité ? A vrai dire, il n'est pas toujours aisé de déterminer quel type de présence pour cette étape de l'annonce de l'Evangile. Ce qui est évident, c'est que les modalités concrètes de cette présence sont déterminées par le contexte social et culturel de chaque lieu.

En effet, paraphrasant le professeur Carvajal Blanco, la présence du chrétien entre ses concitoyens se meut « entre l'envoi qui jailli de la foi et

1319 « La Parole de Dieu nous invite aussi à reconnaître que nous sommes un peuple : "Vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le Peuple de Dieu" (*1 P* 2,10) » (EG 268).

1320 Cf. D. Bonhoeffer, *Vida en comunidad* (Sígueme, Salamanca 1987) 9.

Ediciones Universidad San Dámaso

la convocation à la nouvelle vie que Christ offre à travers son Eglise »[1321]. Sa présence dans le monde acquiert un sens nouveau parce qu'il s'agit d'une présence qui vient de sa mission à participer à la nouvelle vie que le chrétien porte et reçoit de la communauté. Les chrétiens sont dans le monde comme représentant du Christ qui les confia la mission d'aller dans le monde entier en faisant ses disciples (cf. Mt 28,19-20). Ils sont envoyés pour accomplir un service de représentation personnelle qui a comme objectif de convoquer ses voisins à la nouvelle vie du Christ. C'est donc la vie sociale dans lequel le chrétien partage avec ses familiers, amis et connaissances qui constituent le premier cadre de la mission et la convocation de tout chrétien. C'est là où les chrétiens doivent apporter la nouveauté de vie qui émane de Dieu, à travers son Fils Jésus-Christ et conduire vers Lui ceux qui ne le connaissent pas. C'est pourquoi « cette présence des chrétiens est régularisée par la loi de l'incarnation que le Christ avait établie en prenant les conditions sociales et culturelles concrètes des hommes avec qui il partagea sa vie »[1322].

Cette loi de l'incarnation du Fils de Dieu avait marqué le reste de la pastorale de Placide Tempels. Sa présence au milieu des Bantu fut une expérience radiante de rencontre qui fit naître entre lui et les Bantu « la compréhension, la sympathie et enfin l'amour »[1323]. C'était une présence qui s'intéressait à l'autre en suscitant une réaction[1324], à celui qui, jusque-là « n'avait rencontré qu'un prédicateur de "quelque chose", d'une doctrine, ou un propagandiste d'une certaine "organisation" »[1325]. En effet, la présence chez Tempels, crée une

1321 Carvajal Blanco, *Pedagogía del primer anuncio*, 56.

1322 *Ibid*., 57.

1323 Tempels, *Notre rencontre*, 10.

1324 « Lorsque le missionnaire cesse de fixer "un manuel", après dix ans parfois de tournées en brousse et de catéchèse intensive, et pour la première fois, regarde cet homme noir qu'il a devant lui, en lui demandant : «qui es-tu ? Que penses-tu ? Que désires-tu par-dessus tout ?» Il y a une réaction. Ce noir, comme chaque être humain, se sent comme bouleversé de se voir l'objet d'un intérêt sincère » (*Ibid*., 10-11)

1325 *Ibid*., 11.

Ediciones Universidad San Dámaso

tension interpersonnelle, un contact direct d'homme à homme[1326] car, dit-il, « nous n'accomplissons notre être que dans une vie interpersonnelle »[1327].

Si pour Tempels, sa présence se situait dans le contexte missionnaire que nous connaissons dans le but de briser également les barrières coloniales, il n'en est plus le cas pour les CEV. Comme nous l'avions déjà mentionné dans la première partie de notre travail, les CEV sont de cellules de base de l'Eglise locale. Dans la plupart de cas se sont de groupes homogènes, c'est-à-dire, d'un même lieu ou milieu de vie. Dans ces conditions, leur présence dans la société revêt un caractère testimonial de foi, de charité et d'espérance. Si les membres ne se distinguent pas des autres dans la pratique de ces vertus théologales, je ne vois pas comment les CEV peuvent attirer les non chrétiens ou les indifférents vers le Christ. C'est pourquoi, nos Evêques de la RDC, dans le *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, recommandent ceci :

> Les CEV doivent être plus fraternelles et seront souvent soucieuses de prendre en charge, avec sincérité et dans l'humilité, les problèmes de ceux qui sont les blessés de la vie : les malades incurables, les divorcés remariés, les femmes stériles, les marginalisés, les désespérés, etc. (...). La communauté portera un grand intérêt à toutes les dimensions de la vie humaine, du psychobiologique au social, du politique au culturel. Elle sera de manière spéciale attentive aux expressions irrationnelles de la vie de l'homme[1328].

b) Le dialogue

Le dialogue comme exigence pastorale trouve son fondement dans l'économie même du salut qui est dialogal : « Dieu invisible (cf. Col 1,15 ;

1326 « Cet intérêt direct et inconditionné du prêtre devenu un simple être humain, s'adressant tout à coup à sa personne (du noir), déclenche chez le prochain une réaction spontanée de gratitude, d'émerveillement, un désir de s'ouvrir et de se confier. Il se crée une tension interpersonnelle, un contact direct d'homme à homme » (*Ibid*., 11).

1327 *Ibid*., 15.

1328 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 150 et 152.

Ediciones Universidad San Dámaso

1 Tm 1,17) s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis (cf. Ex 33,11 ; Jn 15,14-15), il s'entretient avec eux (cf. Ba 3,28) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (DV 2). Ce dialogue répond à une double exigence : d'une part, « c'est une activité qui a ses motivations, ses exigences et sa dignité propres : il est demandé par le profond respect qu'on doit avoir envers tout ce que l'Esprit, qui "souffle où il veut", a opéré en l'homme » (RM 56) et donc, ce n'est pas la conséquence d'une stratégie ou d'un intérêt quelconque. D'autre part, c'est pour le respect à l'homme en question comme interlocuteur libre de Dieu parce que créature à son image et à sa ressemblance. « C'est par l'implication de sa liberté que l'homme se fait réceptif des motions de l'Esprit-Saint et réponde ou non à la relation que Dieu l'offre »[1329].

En effet, Dieu le Père ne cesse de se communiquer avec ses fils dispersés dans le monde de plusieurs manières et Il essaie de les convoquer à un dialogue filial. Par sa révélation implicite, Dieu dispose aux hommes pour qu'ils le cherchent, qu'ils reçoivent ses nouvelles et qu'ils puissent s'ouvrir à l'annonce de Jésus-Christ, qui confirme et consume toute manifestation divine (cf. DV 4). L'annonce de l'Evangile que l'Eglise propose sera plus significatif si le dialogue ecclésial explicite que Dieu mène avec l'homme dans l'intimité de sa conscience et lui montre la nouveauté et la plénitude qu'amène Jésus-Christ. D'après la lettre encyclique de Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, il n'y a pas de contradiction entre l'annonce du Christ et le dialogue inter-religieux, surtout quand ce dialogue se laisse illuminé par l'économie du salut[1330]. C'est dans cette perspective que le Pape Jean-Paul II précise qu'« il faut que ces deux éléments demeurent intimement liés et en même temps distincts, et c'est pourquoi on ne doit ni les confondre, ni les exploiter, ni les tenir pour équivalents comme s'ils étaient interchangeables » (RM 55).

En outre, le processus dialogal d'un chrétien dans son milieu de vie doit être intégré dans la vocation apostolique qui lui vient de son baptême car, son

1329 Carvajal Blanco, *Pedagogía del primer anuncio,* 69.

1330 Cf. *ibid*., 68.

Ediciones Universidad San Dámaso

dialogue doit réveiller dans l'autre (le non chrétien) l'attitude d'accueil et de l'écoute active de la question religieuse chrétienne[1331].

Le dialogue que Tempels établit avec les Bantu fit découvrir les aspirations profondes de l'être humain : son aspiration à la vie profonde, à la fécondité et à l'union vitale. Aspirations que Tempels considérera communes à tous. C'est sur cette base commune que l'auteur de la *Philosophie bantoue* élèvera l'âme bantu au Christ comme accomplissement ultime de ces aspirations. C'est pourquoi, Tempels émet un jugement valable en rapport avec les croyances des Bantu. Il dit :

> Au lieu d'engager contre ces croyances une lutte purement négative et nécessairement stérile, il faut prendre patience et recommencer avec eux la recherche de ce que pourrait être la vie, la vie intense, forte et totale, pour examiner plus tard les vrais moyens de l'atteindre[1332].

Aujourd'hui encore, nos CEV qui portent la responsabilité d'annoncer et de témoigner du Christ dans un contexte de pluralisme religieux, ne peuvent pas s'en passer de ce dialogue. Ce dernier se situe à deux niveaux : d'une part, il s'agit de dialoguer avec toutes les religions traditionnelles et, d'autre part, de mener un dialogue œcuménique avec certaines confessions chrétiennes.

Concernant le dialogue interreligieux, les Evêques congolais sont d'abord conscients de l'importance d'instruire nos chrétiens « sur l'identité propre de la religion traditionnelle qui fait partie intégrante de la vision africaine de la vie, qui structure et influence l'existence quotidienne du chrétien africain »[1333]. Il faut préciser ici que le dialogue interreligieux n'est pas la conséquence d'une stratégie, mais elle fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église. C'est pourquoi il convient de déterminer les raisons théologiques sous-jacentes en vue d'un dialogue fructueux. Miguel Ángel Medina en évoque trois. Selon lui,

1331 Cf. *ibid.*, 71-72.

1332 Tempels, *Notre rencontre*, 14.

1333 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 144.

Ediciones Universidad San Dámaso

il faut d'abord une recherche de la présence universelle de l'Esprit dont les « semences et rayons qui se trouvent dans les personnes et dans les traditions religieuses de l'humanité » (RM 56) ; ensuite, le dialogue interreligieux est à situer aussi à l'origine et la fin communes de la famille humaine et son salut universel réalisé par le Christ, le Sauveur de tous (cf. CEC 842) ; enfin, c'est l'événement de l'incarnation de Jésus-Christ qui permet cette attitude d'ouverture et de valoration de tout ce qui est bon, noble et juste dans les autres religions[1334].

A propos du dialogue proprement dit, les Evêques congolais s'expriment en ces termes :

> On soulignera la nécessité du dialogue entre les chrétiens et la religion traditionnelle africaine, dialogue visant l'intégration dans la vie chrétienne des éléments positifs de la vision africaine, de manière à donner au chrétien africain une personnalité religieuse intégrée[1335].

Dans ce dialogue avec la Religion Traditionnelle Africaine, on veillera à dénoncer toute pratique et croyance qui soit incompatible avec l'Evangile, notamment les pratiques superstitieuses, divinatoires et fétichistes[1336], etc.

En ce qui concerne les Nouveaux Mouvements Religieux, les Evêques de la RDC recommandent à ce qu'on prenne soin de bien distinguer les nouveaux mouvements religieux des confessions chrétiennes avec lesquelles on est en dialogue œcuménique . Raison pour laquelle, on attirera l'attention des fidèles sur les méthodes de recrutement utilisées par ces mouvements. En plus, on mettra nos chrétiens en garde contre la manipulation et l'imposture religieuses dont ils sont souvent victimes[1337].

Pour sa part, le Pape émérite Benoît XVI, dans son Exhortation apostolique *Africae Munus*, propose ceci :

1334 Cf. Medina, « El diálogo interreligioso según el Directorio general para la catequesis »: *TyC* 67 (1998) 56-57.

1335 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 145.

1336 Cf. *Ibid*., 146.

1337 Cf. *ibid*., 149.

Ediciones Universidad San Dámaso

> La théologie et la pastorale de l'Église doivent déterminer les origines de ce phénomène non seulement pour endiguer « l'hémorragie » des fidèles des paroisses vers celles-ci, mais aussi pour constituer les bases d'une réponse pastorale appropriée face à l'attraction que ces mouvements et ces sectes exercent sur eux. Ce qui signifie encore une fois : évangéliser en profondeur l'âme africaine (nº 91).

En guise de conclusion, nous tenons à rappeler que la première annonce joue un rôle fondamental dans toute activité évangélisatrice et même de tout objectif de renouveau ecclésial (cf. EG 164). C'est pourquoi au moment de la première annonce, le témoignage doit être éclairé et complété par une parole dans laquelle on fait la proposition de Jésus-Christ comme révélateur du Père. Il s'agit, en effet, d'annoncer « l'amour personnel de Dieu qui s'est fait homme, s'est livré pour nous, et qui, vivant, offre son salut et son amitié » (EG 128). De ce point de vue, le contenu de la première annonce demeure la Sainte Trinité. En d'autres mots et au dire du Pape François, « le *Kérygme* est trinitaire. C'est le feu de l'Esprit qui se donne sous forme de langues et nous fait croire en Jésus Christ, qui par sa mort et sa résurrection nous révèle et nous communique l'infinie miséricorde du Père » (EG 164)[1338]. Dans cet ordre d'idées, le Pape Jean-Paul II affirmait que la première annonce doit viser à faire cette expérience bouleversante de la rencontre avec la personne vivante du Christ qui appelle et entraîne à sa suite pour une aventure de foi (cf. EA 57).

C'est à l'explicitation de l'annonce que répond le pré-catéchuménat. Et comme le souligne bien le Pape François :

> on ne doit pas penser que dans la catéchèse le kérygme soit abandonné en faveur d'une formation qui prétendrait être plus « solide » (...). Toute la formation chrétienne est avant tout l'approfondissement du kérygme qui se fait chair toujours plus et toujours mieux, qui n'omet jamais d'éclairer l'engagement catéchétique, et qui permet de com-

1338 Cf. X. Morlans, *El primer anuncio. El eslabón perdido* (PPC, Madrid 2009) 103-130.

Ediciones Universidad San Dámaso

> prendre convenablement la signification de n'importe quel thème que l'on développe dans la catéchèse (EG 165).

10.3.2. PAR RAPPORT AU PRÉ-CATÉCHUMÉNAT (OU PRÉ-CATÉCHÈSE)

Reconnaissant la difficulté de définir les frontières qui existent entre la première annonce et la catéchèse, le *Directoire général pour la catéchèse* affirme tout de même que les personnes qui accèdent à la catéchèse ont besoin d'une conversion authentique (cf. DGC 62). Avec cette affirmation, nous considérons qu'il n'est pas toujours certain de savoir si la première évangélisation (ou première annonce) a été suffisante ou non à ceux-là qui se sont engagés à entreprendre un itinéraire de foi. Tout comme on peut se demander s'il y a eu réellement une foi de base et la conversion première pour initier avec succès le catéchuménat. Dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps, le Pape Jean-Paul II corroborait ce constat :

> Souvent la première évangélisation n'a pas eu lieu. Un certain nombre d'enfants baptisés dès la première enfance viennent à la catéchèse paroissiale sans avoir reçu aucune autre initiation à la foi, et sans avoir encore aucun attachement explicite et personnel à Jésus-Christ (CT 19).

Signalons en passant que ce constat du Pontife Romain vaut aussi pour un grand nombre de ceux qui participent dans nos CEV. Vu l'incertitude de conversion réelle, le *Rituel de l'initiation chrétienne pour adultes* (RICA)[1339] demande à ce qu'on fasse une récapitulation de la première annonce avant d'accéder au catéchuménat (cf. 65-69). C'est dans le même contexte que le *Directoire général pour la catéchèse* stipule que l'Eglise souhaite qu'une première étape du processus catéchistique soit consacrée à susciter la conversion. Celle-ci, relève à proprement parler du domaine du « pré-catéchuménat » (cf.

1339 Nous suivons la nouvelle édition française de RICA publiée par Desclée et Mame en 1996.

Ediciones Universidad San Dámaso

DGC 62)[1340]. En tant que totale adhésion à Jésus-Christ, la conversion constitue toujours un élément indispensable du dynamisme de la foi.

10.3.2.1. L'importance de la pré-catéchèse (pré-catéchuménat)

De prime abord, il convient de signaler que la pré-catéchèse fait partie du processus de l'initiation chrétienne. Elle se situe entre la première annonce et le catéchuménat. Selon le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, le pré-catéchuménat c'est le moment de grande importance et ne doit pas être omis (RICA 65)[1341].

Si on ne peut pas omettre la pré-catéchèse dans ce processus d'initiation, c'est parce qu'elle joue un rôle à double sens. D'une part, la pré-catéchèse a la fonction de faciliter aux sympathisants, ceux-là qui ont manifesté une inclinaison vers le Christ et son Evangile, l'accès aux conditions qui leur sont nécessaire pour parcourir le processus initiatique. D'autre part, au moment d'entrer au catéchuménat, la pré-catéchèse garantit la communauté chrétienne l'idonéité des candidats[1342]. C'est pourquoi, la pré-catéchèse a comme objectif d'aider le non croyant de réaliser une réelle transformation intérieure. Il devra surpasser la simple attraction pour l'Evangile qui a été suscitée par le témoignage et l'annonce faite par le croyant à une première adhésion à Jésus-Christ, jusqu'à ce qu'il désire être disciple du Christ au sein de l'Eglise[1343]. Bref, de la pré-catéchèse surgissent la foi et la conversion initiales. C'est fut aussi le cas des différentes rencontres de Jésus avec quelques personnes. Ces rencontres de Jésus se caractérisent par la force transformante qui ouvrent à un véritable

1340 Nous tenons à préciser que le pré-catéchuménat et la pré-catéchèse ont la même fonction. Toutefois, on parle du pré-catéchuménat quand on s'adresse aux non-baptisés et pré catéchèse quand les destinataires sont des baptisés, mais qui se sont éloignés de la foi ou ceux-là qui l'en ont perdu.

1341 Cf. Carvajal Blanco, «El precatecumenado, al servicio de la conversión inicial » : *Teología y Catequesis* 127 (2013) 99-135.

1342 Cf. *Id*, *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia*, 83.

1343 Cf. *Id*, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del evangelio* (Universidad San Dámaso, Madrid 2015) 70.

Ediciones Universidad San Dámaso

chemin de conversion. Tel fut le cas de la Samaritaine (cf. Jn 4, 5-42) ou de Zachée (cf. Lc 19, 1-10) (cf. EIA 8).

10.3.2.2. L'annonce explicite du Dieu vivant et de Jésus-Christ

Durant le pré-catéchuménat la relation personnelle à Jésus se renforce parce que c'est le temps durant lequel est annoncé avec assurance et persévérance le Dieu vivant et celui qu'il a envoyé pour le salut de tous : Jésus-Christ (cf. RICA 65 ; AG 13). C'est le temps de la présentation de l'Evangile d'une manière explicite aux sympathisants comme Bonne nouvelle pour eux, s'ils l'accueillent et la mettent en pratique. C'est par cette annonce et à l'aide de Dieu que naissent la foi et la conversion initiales (cf. RICA 66). A ce propos, les Evêques du Québec affirment :

> Le témoignage a besoin d'être éclairé, complété par une parole dans laquelle sont annoncés le nom, l'enseignement, la vie, les promesses, le Règne, le mystère de Jésus de Nazareth Fils de Dieu. Cette « proclamation kérygmatique » demande à se faire à la fois explicite, ferme, sans timidité ni détour, et sensible au contexte culturel[1344].

On pourrait dire aussi que c'est l'Esprit qui pousse les personnes à avancer vers cette conversion :

> Le Saint esprit ouvrant le cœur de ceux qui ne sont pas encore chrétiens, ils croiront et se convertiront librement au Seigneur et s'attacheront loyalement à lui. Ainsi le Christ qui est le Chemin, la Vérité et la Vie viendra combler toutes leurs attentes spirituelles, et les dépasser infiniment (RICA 65).

C'est pourquoi, pendant le temps du pré-catéchuménat les sympathisants, déjà éclairés par l'Esprit Saint et ayant entendu l'annonce du mystère du Christ, sont appelés donc à :

1344 Assemblee des Evêques du Quebec, 46.

Ediciones Universidad San Dámaso

- sortir du péché et à s'ouvrir au mystère de l'amour divin (RICA 66) ;
- faire mûrir une véritable volonté de suivre le Christ et de demander le baptême (RICA 66) ;
- coopérer à la grâce de Dieu avec une intention purifiée et de plus en plus claire (RICA 67).

10.3.2.3. Agents de la pré-catéchèse

Si pour la première annonce c'est toute la communauté, tout baptisé qui est appelé, à partir du témoignage de vie et de l'annonce de l'Evangile, mais pour ce temps intermédiaire, il n'en est pas le cas. Les agents de cette étape doivent être des catéchistes ayant, non seulement, une capacité spéciale pour l'accompagnement personnel et savoir discerner la voie qui laisse l'action de l'Esprit dans la vie et la conscience de ceux qu'ils accompagnent, mais aussi ils doivent être habiles en proposant le kérygme d'une façon significative[1345].

Sans transition aucune, il convient de noter en passant que la durée du pré-catéchuménat n'est pas établi à l'avance. Il faut que le sympathisant prenne le temps nécessaire pour que sa décision de suivre le Christ soit bien mûre.

10.3.2.4. La CEV et la pré-catéchèse

Comme on l'a pu constater précédemment, la pré-catéchèse demeure un espace de la maturation de la conversion initiale. C'est aussi un moment que le sympathisant effectue son premier contact avec la communauté chrétienne. C'est à partir de ce contact qu'il aperçoit comment on y explique le kérygme lequel peut véritablement allumer en soi la conversion et la foi initiale[1346] afin de faire murir « une véritable volonté de suivre le Christ et de demander le baptême » (RICA 66).

Ediciones Universidad San Dámaso

1345 Cf. Carvajal Blanco, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del Evangelio*, 71.

1346 Cf. *Id.*, «Primer anuncio y llamada a la conversión », in: Carvajal Blanco (dir.), *Emplazados para una nueva evangelización* (Universidad San Dámaso, Madrid) 184.

En effet, la pré-catéchèse doit se dérouler en contact avec la communauté chrétienne. Cet approchement du sympathisant à la communauté lui permet de faire l'expérience, non seulement de sa propre réalité de péché, mais aussi il découvrira le pardon miséricordieux de Dieu qui nous aime tel que nous sommes. C'est dans cette perspective que Juan Carlos Carvajal stipule qu'à travers son approchement à la communauté, le sympathisant peut vérifier qu'il ne s'agit pas de son opinion ou de son expérience subjective, mais d'un événement qui a engendré une communauté de foi et dans laquelle ladite foi se met à jours. C'est à travers les premiers contacts avec les membres de la communauté chrétienne et l'explication de l'annonce mis en relation, d'une façon plus systématique, avec l'ensemble de sa vie, ses interrogations et ses désirs que le sympathisant pourra se convertir et se trouver en disposition d'entreprendre le processus catéchuménal (s'il est non baptisé) ou le processus catéchétique (pour les baptisés)[1347].

Ceci étant dit, qu'en est-il des CEV par rapport à la pré-catéchèse ? Il faut reconnaître que dans la plupart de cas cette étape passe tout simplement inaperçue. La grande difficulté c'est la confusion qui plane encore dans la mentalité de nos fidèles de vouloir considérer la rencontre de la CEV comme toute autre rencontre humaine où ils se rencontrent pour partager l'expérience de leur vie quotidienne. S'agissant d'une communauté de foi, celle-ci s'avère être un critère indispensable pour que les membres se réunissent parce qu'on suppose qu'ils ont déjà atteint une certaine maturité après avoir passé par le processus initiatique. Qu'un non baptisé ou celui qui s'était éloigné pendant des années de l'Eglise qu'il participe à ces rencontres comme si de rien n'était, cela nous apparaît préoccupant du point de vue catéchétique. Cette catégorie de personnes a besoin d'une annonce explicite de Jésus-Christ.

C'est pour cette raison que nous estimons, malgré le bienfondé de la CEV dans la dynamique de la pastorale d'ensemble, un effort supplémentaire doit encore être fournit pour que la catéchèse soit véritablement visible dans les

1347 Cf. *ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

différentes composantes de l'évangélisation. Sans cela, la CEV risque de ne pas se convertir en lieu vital et initiatique de la catéchèse.

10.3.3. PAR RAPPORT À LA CATÉCHÈSE DE L'INITIATION CHRÉTIENNE

L'Église avait reçu du Christ la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut à toutes les nations, afin de les faire participer à la vie divine et de leur apprendre à vivre selon l'Evangile comme fils de la nouvelle alliance. Cette tâche est rendue possible par l'initiation chrétienne que l'Eglise réalise en son sein et par laquelle elle remplit sa fonction maternelle[1348]. A la différence de la première annonce, « la catéchèse (...) développe et porte à maturité la conversion initiale en éduquant le converti à la foi et en l'incorporant dans la communauté chrétienne » (DGC 61). Cette fonction de la catéchèse, fait d'elle « le maillon reliant l'activité missionnaire, qui appelle à la foi, à l'activité pastorale qui régénère la communauté chrétienne » (DGC 64). C'est pourquoi, la catéchèse qui est au service de l'initiation chrétienne s'adresse à « ceux qui, mus par la grâce, décident de suivre Jésus, sont introduits dans la vie de la foi, de la liturgie et de la charité du peuple de Dieu » (DGC 51). C'est pourquoi, les Evêques du Québec définissent l'initiation chrétienne comme étant « l'accueil du don de la vie trinitaire comme source et fondement de l'humanisation en Jésus-Christ »[1349]

Certes, « la catéchèse d'initiation n'est pas une activité facultative, mais fondamentale pour développer aussi bien la personnalité du disciple que celle de la communauté » (DGC 64). Ceci revient à dire que dans cette étape catéchétique, ce qui est important, c'est la configuration de la conversion au Christ et la croissance des fondements de la première adhésion. Selon le *Directoire pour la catéchèse :*

> Les convertis, par une formation à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage mené de la façon qui convient, sont initiés au mystère

1348 Cf. DEL CAMPO GUILARTE, « La pédagogie de Dieu dans l'initiation chrétienne », in : LINNIG (dir.), *Catéchèse et « pédagogie de Dieu » aujourd'hui* (Parole et Silence, Perpignan 2011) 33.

1349 ASSEMBLEE DES EVÊQUES DU QUEBEC, 49.

Ediciones Universidad San Dámaso

> du salut et à un mode de vie évangélique. Il s'agit, en effet, de les initier à la plénitude de la vie chrétienne (DGC 63).

C'est dans cette optique que nous entendons l'expression de l'Episcopat espagnol définissant l'initiation chrétienne comme « l'expression la plus significative » de la mission de l'Église[1350].

10.3.3.1. L'initiation chrétienne comme l'insertion d'un candidat dans le mystère du Christ, mort et ressuscité

Quand on parle de l'initiation, d'une façon générale on pense tout de suite à une série de rites qui marque le passage de l'enfance à l'âge adulte ou le passage de l'individu dans une nouvelle phase de vie. Selon Miguel Ángel Medina, ce terme d'initiation s'applique au processus par lequel une personne est admise dans un groupe déterminé qu'il soit religieux ou social. Ce processus est composé, dit-il, des phases par lesquels l'initié s'identifie au groupe qui le reçoit. C'est par exemple apprendre ses formes de vie, ses croyances, ses convictions, ses symboles, ses comportements, son langage, etc. En plus, l'initiation implique le surgissement d'une nouvelle manière d'être[1351].

Ce passage d'une nouvelle manière d'être est irréversible. Dans son étude sur l'initiation africaine et l'initiation chrétienne, Mulago tient à préciser les idées fondamentales qui marquent cette étape de la vie. Selon cet auteur :

> Qu'il s'agisse de l'initiation clanique ou de l'initiation spirite chez les Africains, les idées maîtresses sont celles de la mort symbolique, de la re-naissance ou résurrection, de l'accession à un autre mode d'existence soulignée par l'imposition d'un nom nouveau et de l'entrée ou

1350 Cf. Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*. LXX Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española (Madrid, EDICE 1998) 13.

1351 Medina, «Iniciación como proceso de madurez socio-religiosa »: *TyC* 72 (1999) 18.

Ediciones Universidad San Dámaso

> l'incorporation dans la communauté des adultes (initiation clanique) ou des membres d'une société religieuse (initiation spirite)[1352].

Dans cette citation, comme on peut le constater, l'initiation est une étape fondamentale dans la formation de l'identité de la personne humaine caractérisée par certains éléments constitutifs comme la mort symbolique, la renaissance, l'accession à un autre mode d'existence et l'incorporation dans une communauté déterminée. Par l'initiation, l'initié devient un membre accompli de sa communauté, pétri des valeurs de sa société.

Sur le plan religieux, l'initiation indique le processus par lequel on devient chrétien à travers l'assimilation et l'apprendissage global de la vie de foi signifiée dans les sacrements dits d'initiation[1353]. En effet, selon Manuel Del Campo, l'initiation chrétienne est avant tout « l'insertion d'un candidat au baptême dans le mystère du Christ, mort et ressuscité, et dans l'Eglise, par le moyen de la foi et des sacrements »[1354]. Cette conception d'insertion apparaît également dans le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* quand ce document se réfère à l'initiation chrétienne en termes de la participation à la nature divine qui s'accomplit par l'ensemble des trois sacrements de l'initiation (cf. CEC 1212 et 1275).

En effet, cette insertion est progressive et développe aussi la relation intime de chacun avec le Dieu de Jésus Christ. Cette relation intime avec Dieu suppose la réception du Christ et d'une vie nouvelle des convertis. C'est arriver à vivre dans le Christ et obtenir de lui la condition des sauvés. Ceci implique la présence du Christ dans l'initié et sa transformation en Lui. Comme dit saint Jean : « si quelqu'un m'aime, il gardera ma Parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui » (Jn 14,23) ; ou encore selon saint Paul, « ce n'est plus moi qui vit mais le Christ qui vit en moi » (Gal 2,12).

Ediciones Universidad San Dámaso

1352 Mulago, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)* (L'Harmattan, Paris 2007) 117.

1353 Medina, «Iniciación como proceso de madurez socio-religiosa », 19.

1354 del Campo Guilarte, « La pédagogie de Dieu dans l'initiation chrétienne », 32.

Cette communion avec le Christ, implique la catéchèse à devenir de plus en plus une introduction à la rencontre avec le Christ. Comme le souligne Sa sainteté le Pape Jean-Paul II, « dans la catéchèse, c'est le Christ, Verbe Incarné et Fils de Dieu, qui est enseigné, tout le reste l'est en référence à lui » (CT 6). C'est pourquoi, la communion avec Jésus-Christ conduit son disciple

> à s'unir à tout ce à quoi Jésus-Christ était lui-même profondément uni : à Dieu son Père, qui l'avait envoyé dans le monde, et à l'Esprit-Saint qui lui donnait l'élan pour la mission, à l'Eglise, son Corps, pour laquelle il se livra, et aux hommes, ses frères, dont il a voulu partager la condition (DGC 81).

Bien que l'initiation soit perçue comme « expression significative » par laquelle l'Eglise réalise sa mission, elle doit être comprise avant tout comme *l'œuvre de la Sainte Trinité* au sein de l'Eglise[1355]. C'est Dieu qui prend l'initiative d'introduire l'homme dans son mystère de salut tout en le transformant intérieurement afin qu'il naisse dans le Christ par le baptême et l'Esprit Saint. C'est à ce niveau que l'on découvre la radicale nouveauté de l'initiation chrétienne par rapport à d'autres types d'initiations qui puissent exister. C'est ce que la communauté chrétienne doit manifester aux yeux du monde.

Comme c'est Dieu seul qui est capable de communiquer la vie éternelle à l'homme qu'il a créé, cela revient à ne pas situer la communion avec le Christ comme un acte isolé indépendamment de la Trinité. Si Dieu s'est révélé aux hommes par le Christ, c'est encore par le Christ que l'homme entre dans la communion trinitaire. C'est dans ce contexte que Manuel del Campo[1356] parle de l'incorporation au Christ comme étant avant tout un acte d'amour de Dieu et l'œuvre de son initiative salvifique. Elle est à la fois,

1355 Conferencia Episcopal Española, 11.

1356 Cf. del Campo Guilarte, *La iniciación cristiana*, 11.

Ediciones Universidad San Dámaso

> L'œuvre du Père, le Créateur qui nous a choisis dans le Christ avant la création du monde pour être saints et immaculés en sa présence (Eph 1,4-5). « C'est l'œuvre de son Fils et Rédempteur par lequel tout homme trouvera le salut et la vie. C'est enfin, l'œuvre de l'Esprit Saint, le Sanctificateur, qui inspire, illumine et guide à celui qui est appelé à entrer dans la vie nouvelle[1357].

Si la communion de foi au Christ initie le disciple à une série de relations qui le lie d'une manière indéniable à la Sainte Trinité, à l'Eglise et à toute l'humanité, cela signifie que la catéchèse ne s'exercera pas de n'importe quelle façon. Elle devra être, une formation organique et systématique ; une initiation intégrale et une formation de base (cf. DGC 67). Clarifions ces concepts.

Concernant *la formation organique et systématique de la foi*, précisons qu'elle est dite organique et systématique parce qu'elle procure une synthèse vive de tout le message évangélique, garantissant l'unité de divers éléments autour du mystère du Christ[1358]. Pour le Pape Jean-Paul II,

> La catéchèse authentique est toujours initiation ordonnée et systématique à la révélation que Dieu a faite de lui-même à l'homme, en Jésus-Christ, révélation gardée dans la mémoire profonde de l'Eglise et dans les Saintes Ecritures, et constamment communiquée, par une « *traditio* » vivante et active, d'une génération à l'autre. Mais cette révélation n'est pas isolée de la vie ni juxtaposée artificiellement à elle. Elle concerne le sens dernier de l'existence qu'elle éclaire tout entière, pour l'inspirer ou pour la critiquer, à la lumière de l'Evangile (CT 22c).

Comme *initiation chrétienne intégrale*, la catéchèse est « ouverte à toutes les composantes de la vie chrétienne » (CT 21), elle doit éduquer et développer toutes les dimensions existentielles de la foi en relation avec toutes les

1357 *Ibid*.

1358 Cf. Vicente Ma Pedrosa Ares – Ricardo Lázaro Recalde, « Catequesis »: *NDC* I, 309-310.

Ediciones Universidad San Dámaso

dimensions de la personnalité humaine en vue de suivre authentiquement le Christ. Comme formation intégrale,

> (la catéchèse) est un apprentissage de toute la vie chrétienne (...) qui permet une vie authentique à la suite du Christ, centrée sur sa Personne. Il s'agit en effet, d'éduquer à la connaissance et à la vie de foi, de sorte que l'homme tout entier, dans ses expériences les plus profondes, se sente fécondé par la Parole de Dieu. Le disciple du Christ sera ainsi aidé à transformer le vieil homme, à assumer les promesses de son Baptême et à professer la foi à partir du « cœur » (DGC 67c).

Au sujet de la catéchèse comme *formation de base*, la catéchèse doit être un enseignement non pas improvisé mais systématique, selon un programme qui lui permette d'arriver à un but précis ; un enseignement qui porte sur l'essentiel, sans prétendre aborder toutes les questions disputées ni se transformer en recherche théologique ou en exégèse scientifique ; un enseignement assez complet, toutefois, qui ne s'arrête pas à la première annonce du mystère chrétien, tel que nous l'avons dans le kérygme ; une initiation chrétienne intégrale, ouverte à toutes les composantes de la vie chrétienne (cf. CT 21b). Selon le *Directoire général pour la catéchèse,* elle sera donc centrée sur le noyau de l'expérience chrétienne, sur les certitudes de la foi et sur les valeurs évangéliques les plus fondamentales. Elle cherchera à établir les fondements de l'édifice spirituel du chrétien, nourrir les racines de sa vie de foi, en le préparant à recevoir la nourriture solide dans la vie ordinaire de la communauté chrétienne (cf. DGC 67).

10.3.3.2. La fonction maternelle de l'Église

Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* ne doute pas de mentionner que « La catéchèse est intimement liée à toute la vie de l'Eglise » (nº 7). C'est pourquoi l'action catéchétique a besoin, pour s'exercer, de l'Eglise. C'est en annonçant la Parole de Dieu, en incorporant à la vie divine et en enseignant à vivre l'Eglise, que l'Eglise joue sa fonction de mère qui engendre à la vie

Ediciones Universidad San Dámaso

de nouveaux fils de Dieu[1359]. C'est donc par la prédication et par le baptême que l'Eglise devient mère et engendre à une vie nouvelle et immortelle des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu (cf. LG 64). C'est dans cette perspective que le *Directoire général pour la catéchèse*, tout en affirmant que la catéchèse est un élément fondamental de l'initiation chrétienne, il fait voir également que l'initiation chrétienne « est étroitement liée aux sacrements de l'initiation, surtout au Baptême, "sacrement de la foi" » (DGC 66).

C'est pour cette raison que l'Eglise se présente, à la fois, comme mère et éducatrice. En d'autres termes :

> Par la catéchèse, elle (Eglise) nourrit ses fils de sa propre foi et les incorpore dans la famille de l'Eglise. En mère pleine de bonté, elle leur offre l'Evangile dans toute son authenticité et sa pureté, comme une nourriture adaptée, culturellement enrichie, comme une réponse aux aspirations les plus profondes du cœur de l'homme (DGC 79).

Cette fonction maternelle de l'Eglise ne doit pas laisser inaperçue l'entendement de la catéchèse comme étant avant tout un événement de grâce[1360], car c'est Dieu seul qui « engendre » l'homme à la foi et à la nouvelle vie (cf. Jn 3). C'est dans cette perspective que les Evêques français font intervenir avec raison l'Esprit-Saint dans l'action maternelle de l'Église :

> Par l'action de l'Esprit, elle met au monde le Christ dans le cœur des fidèles. Elle nourrit, soutient et fortifie l'éclosion de leur vie de foi. Elle les accompagne dans la croissance de leur vie chrétienne, en se tenant proche d'eux, dans la joie comme dans les difficultés, en s'appliquant à « garder dans son cœur » ce qui marque l'histoire. Sans cette « sollicitude maternelle » de la communauté chrétienne, la

1359 Cf. *Id., La iniciación cristiana* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006) 17.

1360 Cf. DEL CAMPO GUILARTE, *La iniciación cristiana*, 11.

Ediciones Universidad San Dámaso

> catéchèse ne pourrait pas aider des hommes et des femmes à « se tenir dans la vie en croyants »[1361].

C'est ainsi que dans son parcours spirituel, l'initié doit découvrir d'abord l'œuvre de Dieu dans sa vie. Un Dieu qui l'aime, qui le rencontre dans sa vie quotidienne et qui l'appelle à entrer en pleine communion avec Lui. Cette découverte du Dieu miséricordieux doit s'appuyer sur l'expérience d'une communauté chrétienne vivante[1362]. En sommes, comme le dit Bill Huebsch,

> dans le moment de l'initiation, la familiarisation progressive à la vie chrétienne suppose que les démarches se structurant en temps, étapes, rites et célébrations. C'est dire que la manière d'être, de vivre et de célébrer de la communauté est décisive[1363].

Cette manière d'être et de vivre dans la communauté dépend en partie du dynamisme pastoral des prêtres. On doit rappeler que les prêtres au sein des communautés chrétiennes ont une responsabilité particulière. A cet égard, le *Directoire général pour la catéchèse* ne manque pas de souligner que « le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce commun des fidèles » (DGC 224). C'est dans cette perspective que l'Episcopat français souligne encore :

> Les prêtres ont à cet égard une responsabilité particulière. Non seulement ils sont des éducateurs de la foi, mais ils doivent veiller à favoriser au sein de la communauté chrétienne l'accueil et l'accompagnement des personnes qui désirent connaître le Christ et cherchent un

1361 Conference des Evêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse*, 31-32.

1362 « On veillera à ce que la catéchèse des enfants et des adolescents vienne s'adosser à la catéchèse de la communauté (...), de telle sorte qu'elle soit nourrie du contact avec une communauté adulte qui croit, vit et célèbre. Ainsi les enfants et les adolescents comprendront-ils et vivront-ils leur catéchèse en réalisant qu'elle prend place, parmi d'autres et avec d'autres, dans un dispositif catéchétique offert à tous et à toutes selon des modalités variables » (Fossion, « Vers des communautés catéchisées et catéchisantes. Une reconstruction de la catéchèse en un temps de crise », 110).

1363 Huebsch, 12.

Ediciones Universidad San Dámaso

> chemin possible pour vivre de sa vie (...), les prêtres s'efforceront de servir cette maturité progressive des communautés chrétiennes dans leur vocation d'être le lieu vital au sein duquel on naît à la foi[1364].

Ceci dit, et tenant compte de la responsabilité particulière qui revient aux prêtres par rapport à la fonction maternelle de l'Eglise, il faut tout de suite reconnaître que le manque ou l'insuffisance de formation des catéchistes et le désintérêt des prêtres (ou d'une façon générale des ecclésiastiques) vis-à-vis de la catéchèse rendent difficile cette fonction maternelle des CEV. Non sans raison, le *Directoire général pour la catéchèse* souligne que « la qualité de la catéchèse d'une communauté dépend, en très grande partie, de la présence et de l'action du prêtre » (DGC 225). Mais, il est parfois triste de constater que la pratique catéchétique dans plusieurs diocèses de la RD Congo affiche beaucoup de lacunes dûes au désintérêt de certains agents pastoraux, notamment les ecclésiastiques. Leur absence prolongée à cette activité tant fondamentale soit pour l'éveil ou l'approfondissement de la foi des fidèles est non seulement inconcevable et contradictoire, mais aussi paralysante et lourde de conséquences[1365].

Une des conséquences, c'est précisément que la CEV n'arrive plus à exercer sa fonction maternelle. D'où cette récommandation de l'Episcopat français que nous reprenons pour le bien de nos communautés : « les prêtres s'efforceront de servir cette maturation progressive des communautés chrétiennes dans leur vocation à être le lieu vital au sein duquel on naît à la foi »[1366].

10.3.3.3. L'initiation chrétienne comme un itinéraire de foi

Nous avons, ci-haut, parlé de l'initiation chrétienne comme de l'insertion d'un candidat dans le mystère du Christ, mort et ressuscité. Il s'agit en d'autres termes, d'introduire le candidat dans l'expérience chrétienne. En effet, « Entrer

1364 Conference des Evêques de France, 32.

1365 Cf. Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 55.

1366 Conference des Evêques de France, 32.

Ediciones Universidad San Dámaso

dans l'expérience chrétienne fait parcourir tout un itinéraire »[1367]. Et d'après l'enseignement du *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, l'initiation chrétienne est perçue comme un cheminement de foi qui rassemble plusieurs éléments par lesquels ceux qui s'initient deviennent un avec le Christ au sein de son Eglise et participant ainsi à la vie divine. Au numéro 1229, nous lisons :

> Devenir chrétien, cela se réalise dès les temps des apôtres par un cheminement et une initiation à plusieurs étapes. Ce chemin peut être parcouru rapidement ou lentement. Il devra toujours comporter quelques éléments essentiels : l'annonce de la Parole, l'accueil de l'Évangile entraînant une conversion, la profession de foi, le Baptême, l'effusion de l'Esprit Saint, l'accès à la communion eucharistique (CEC 1229).

L'image du chemin est ici symbolique. Il évoque un processus toujours en progression dans la foi. Ce processus sera centré non seulement sur la proclamation de la Parole de Dieu, mais aussi sur son écoute et sa réception par l'homme. C'est pourquoi, il s'agira d'un chemin (itineraire) de foi qui conduit respectivement à la conversion et à la profession de foi. Celle-ci doit être perçue comme la réception du salut par les sacrements de l'initiation chrétienne[1368]. De ce point de vue, Manuel Del Campo nous offre une définition de l'initiation chrétienne qui vaut la peine de reprendre. Selon cet auteur, quand on parle de l'initiation chrétienne, il faut entendre par là « un itinéraire de foi, au sens de cheminement progressif dans la connaissance du mystère de Dieu, et dans la participation au mystère du salut ; elle constitue une marche à la suite du Christ, avec la grâce de Dieu et l'assistance de l'Eglise »[1369].

Ediciones Universidad San Dámaso

1367 *Ibid*., 39.

1368 Cf. DEL CAMPO GUILARTE, « La pédagogie de Dieu dans l'initiation chrétienne », 37.

1369 *Ibid*., 38.

Les propos du service vicarial de la catéchèse de Bruxelles, repris par Houtevels, font allusion à ce cheminement comme ayant la finalité de trouver sens à notre route :

> En accolant les mots « catéchèse » et « cheminement », on ne fait que respecter la vie de chacun (...). Une communauté aussi chemine et progresse. (...) Il en va de même pour les enfants, les jeunes, les adultes qui se mettent un jour en route ensemble, vers leur avenir, avec le Seigneur à leur côté, bien qu'ils en ignorent peut-être l'existence ou la proximité. (...) La catéchèse ne serait-elle pas l'occasion de cheminer pour trouver le sens de notre route (...) ?[1370].

Dans ce chemin, le candidat fait donc l'expérience de la rencontre avec le Christ et grandit aussi dans la foi, par la grâce de Dieu. C'est la raison pour laquelle cette expérience de rencontre commence par la réponse libre et généreuse de l'homme à la Parole de Dieu, ainsi qu'au don que Dieu lui fait en parcourant un chemin de libération du péché[1371].

Si nous concevons l'initiation chrétienne comme un itinéraire, ce dernier couvre à la fois un caractère *personnel* et *spirituel* par lequel le candidat s'ouvre au mystère du Christ. En rapport avec la dimension spirituelle du processus initiatique, c'est avant tout l'Esprit Saint qui est à l'œuvre. C'est lui qui introduit et guide le candidat dans le mystère du Christ. Le *Directoire général pour la catéchèse* éclaircie d'avantage ces propos :

> La catéchèse se présente ainsi comme un processus, un itinéraire, une marche à la suite du Christ de l'Evangile, dans l'Esprit, vers le Père, entreprise pour atteindre la maturité de la foi « selon la mesure du don du Christ » (Ep 4,7) et les possibilités et les besoins de chacun (DGC 143).

1370 Cf. Houtevels-Minet, *Il nous parlait en chemin,* 13.

1371 Cf. del Campo Guilarte, « La pédagogie de Dieu dans l'initiation chrétienne », 34.

Ediciones Universidad San Dámaso

Afin de clarifier l'initiation chrétienne comme un itinéraire de foi qui se fait par la grâce divine, l'histoire du peuple élu est ici significative. Certes, cette histoire du salut demeure un modèle de référence pour l'initiation chrétienne. Selon les termes de Manuel Del Campo, Il s'agit d'une

> histoire de la présence et de l'amour de Dieu, comme aussi de la réponse de foi de l'homme. Il s'agit du cadre historique dans lequel ont lieu l'événement de la révélation divine et le dialogue du salut. Une histoire, en somme, qui se manifeste comme itinéraire de foi d'un peuple, qui culmine dans l'Alliance et dans l'acte pascal de Jésus Christ[1372].

Cette expérience de salut du peuple élu n'est pas limitée dans le temps, car Dieu continue à agir dans la vie de chaque personne. C'est l'expérience, par exemple, qu'avait vécu Nicodème, sous la direction de Jésus (cf. Jn 3), ou encore par Zachée (Lc 19,1-9) et la Samaritaine (cf. Jn 4), etc. Nous touchons déjà ici la dimension personnelle du processus initiatique. Manuel Del Campo clarifie mieux encore cet aspect en affirmant :

> Aujourd'hui, comme toujours, Dieu continue à agir au moyen de paroles, par des événements et des interventions chargées de grâces dans la trame même de l'histoire personnelle des hommes, afin de les amener à participer au mystère pascal du Christ et de les incorporer à son peuple qui est l'Eglise[1373].

S'agissant d'une intervention divine dans la l'histoire personnelle des hommes, chaque itinéraire de foi est d'une certaine manière unique et personnel, dans la mesure où il exprime la relation personnelle entre Dieu et l'homme. C'est pour cela que sur ce parcours la marche n'est pas identique. Les avancées ou les réculs qui se produisent dépendent du rythme de tout un chacun.

1372 *Ibid*., 38.
1373 *Ibid*.

Ediciones Universidad San Dámaso

En outre, en considérant l'initiation chrétienne comme un processus, un itinéraire ou comme une marche à la suite du Christ, elle est alors un évènement de grâce qui marque l'identité propre du chrétien. C'est parce qu'elle est évènement de grâce qu'elle se présente comme un chemin spirituel dans lequel l'initié accueille et ouvre son cœur et son esprit à la réalité et la vérité profonde de cet appel de Dieu : « la foi chrétienne est, disent les Evêques de France, le libre accueil de cette initiative divine »[1374]. Quand les Evêques parlent de libre accueil, ils se réfèrent à l'interprétation de la Révélation telle que nous le confirme la *Lumen gentium* : « Il a plu à Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, de se révéler lui-même aux hommes (...) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (nº 2).

Comme processus spirituel, l'initiation chrétienne implique en premier lieu, un tournant anthropologique dans lequel le candidat avance vers la nouvelle existence de son être dans la communion de vie avec Dieu par sa participation à la vie divine[1375].

S'agissant d'un itinéraire, l'initiation chrétienne demeure donc un processus de conversion permanente qui dure toute la vie (cf. DGC 56) et « permet à une personne d'entrer symboliquement dans le mystère pascal »[1376] dans la mesure où « la personne qui accède à la foi est comme un nouveau-né qui, petit à petit, grandit et devient un adulte à constituer l'"Homme parfait ", à réaliser la plénitude du Christ » (DGC 56). Comme l'indique le *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, l'initiation chrétienne est une démarche structurée par des temps et des étapes, des rites et des célébrations. Cette structuration catéchétique oblige à la catéchèse d'initiation au niveau des CEV de se réaliser dans le cadre d'une « formation organique et systématique de la foi » (DGC 67), c'est-à-dire, une catéchèse « structurée et cohérente » (DGC 67 ; CT 21). Le *Directoire* précise aussi que cette formation ne peut se contenter d'être un simple enseignement. Elle est plus radicalement une initiation à toute

1374 Conference des Evêques de France, 37.

1375 Cf. del Campo Guilarte, «La catequesis al servicio de la Iniciación cristiana. Nuevo paradigma dela catequesis » : *TyC* 101-102 (2007) 207.

1376 Assemblee des Evêques du Quebec, 49.

Ediciones Universidad San Dámaso

la vie chrétienne, « "une initiation chrétienne intégrale" qui permet une vie authentique à la suite du Christ, centrée sur sa Personne » (DGC 67). Sans cette formation organique et systématique, les CEV ne pourront pas accompagner valablement leurs membres dans la conversion permanente.

Pour ce faire, la visée globale de cette initiation est de permettre aux catéchumènes (ou catéchisés) de faire l'expérience de la rencontre personnelle du Christ dans leur vie, dans la Parole de Dieu, dans l'Église et la vie sacramentelle. S'agissant de tout un processus qui conduit à cette rencontre, le professeur Carvajal indique que la catéchèse ne se réduit pas seulement à la catéchèse d'initiation, mais aussi elle est une éducation permanente de la foi tant pour ses membres que pour la communauté chrétienne elle-même[1377]. Et comme le réaffirme aussi le *Directoire Général pour la Catéchèse*, l'initiation chrétienne « n'est pas la dernière étape du processus permanent de conversion. La profession de foi baptismale est le fondement d'un édifice spirituel destiné à grandir » (DGC 56d). D'où l'importance de l'éducation permanente.

10.3.4. PAR RAPPORT À L'ÉDUCATION PERMANENTE DE LA FOI

Dans le cadre de la maturité de la foi et, une fois achevée l'initiation, les candidats s'incorporent à la communauté chrétienne où ils bénéficieront de l'éducation permanente. Selon l'expression du nouveau *Directoire*, l'éducation permanente de la foi « suit l'éducation de base et la suppose » (DGC 69). Elle vise, comme le souligne les Evêques Québécois, « à soutenir la maturation de la foi et croissance en humanité à la suite du Christ »[1378] Il convient de signaler que ces deux formes de catéchèse bien qu'elles soient distinctes ne s'opposent pas. Elles sont complémentaires et toutes sont au service du processus permanent de conversion (cf. DGC 69). C'est dans cet ordre d'idées, que Carvajal voit difficile qu'une communauté chrétienne soit initiatique ou que ses membres se sentent co-responsables de l'initiation de ses nouveaux membres, ou que ceux

1377 Carvajal Blanco, « Comunidad cristiana, comunidad iniciática », 129.

1378 Assemblee des Evêques du Quebec, 51.

Ediciones Universidad San Dámaso

qui s'initient rencontrent les stimules nécessaires pour affronter les difficultés de leur chemin si au sein de la communauté il n'y a pas un climat de formation permanente de type catéchétique[1379].

Si la catéchèse au service de l'initiation chrétienne établit les fondements de la vie chrétienne chez les disciples du Christ, mais l'éducation permanente de la foi va au-delà de ce qu'apporte la catéchèse de base (cf. DGC 69). Elle « s'adresse à tous les chrétiens et chrétiennes appelés à renouveler leur engagement à la suite du Christ tout au long de leur vie »[1380] et permet à chaque chrétien et à la communauté chrétienne de mûrir dans la foi :

> La profession de foi baptismale est le fondement d'un édifice spirituel destiné à grandir. Le baptisé, toujours animé par l'Esprit, nourri par les sacrements, par la prière et par la pratique de la charité, et aidé par les multiples formes d'éducation permanente à la foi, cherche à faire sien le désir du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5,48) (DGC 56d).

En effet, cette catéchèse permanente est destinée à accompagner les croyants tout au long de leur vie[1381] car, « personne dans l'Eglise ne devrait se sentir dispensé de recevoir la catéchèse » (CT 45). C'est pourquoi la catéchèse permanente « s'adresse non seulement à chaque chrétien qu'elle accompagne dans la marche vers la sainteté, mais aussi à la communauté chrétienne qu'elle fait mûrir dans sa vie intime d'amour de Dieu et des frères et dans son ouverture missionnaire au monde » (DGC 70).

10.3.4.1. L'importance de la communauté chrétienne

Une fois que les catéchumènes aient terminés leur initiation, ils auront besoin aussi d'une communauté chrétienne des « fidèles chrétiens ayant déjà

1379 Carvajal Blanco, «Comunidad cristiana, comunidad iniciática », 129.

1380 Assemblee des Evêques du Quebec, 50-51.

1381 Fossion, « Vers des communautés catéchisées et catéchisantes », 103.

Ediciones Universidad San Dámaso

atteint la maturité » (DGC 49) qui les accueille, les soutient et « les accompagne dans leur redécouverte permanente de l'Évangile, nourrit la communion entre eux et les appelle à vivre la mission »[1382]. Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle communauté, mais d'une communauté ecclésiale en communion avec l'Eglise universelle et l'Eglise diocésaine qui sont la référence ecclésiale pour l'authenticité de l'action catéchétique[1383]. Déjà le Pape Jean-Paul II avertissait sur le risque de la stérilité de la catéchèse si elle n'était pas appuyée par la communauté :

> Quelqu'un qui a adhéré à Jésus-Christ par la foi et s'efforce de consolider cette foi par la catéchèse a besoin de la vivre dans la communion avec ceux qui ont fait la même démarche. La catéchèse risque de se stériliser si une communauté de foi et de vie chrétienne n'accueille pas le catéchumène à un certain stade de sa catéchèse. C'est pourquoi la communauté ecclésiale à tous ses niveaux est doublement responsable par rapport à la catéchèse : elle a la responsabilité de pourvoir à la formation de ses membres, mais aussi la responsabilité de les accueillir dans un milieu où ils pourront vivre le plus pleinement possible ce qu'ils ont appris (CT 24).

Dans cette citation, la nécessité d'une communauté chrétienne s'avère aujourd'hui indispensable. Il faut une communauté, sur laquelle s'appuie la catéchèse permanente pour la croissance de la foi de ses membres et pour l'accomplissement de sa mission comme « sel de la terre et lumière du monde » (Mt 5,13-14). En effet,

> L'activité pastorale se réalise pour l'essentiel à travers la vie ordinaire d'une communauté : les célébrations liturgiques et les homélies, l'animation de la vie communautaire, l'accompagnement personnel, la présence au milieu. Elle intègre le souci missionnaire d'aller à la rencontre des questions, des doutes et des préoccupations des croyants

1382 Assemblee des Evêques du Quebec, 50.

1383 Cf. Estepa Llaurens, «La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis », 72.

Ediciones Universidad San Dámaso

> et des croyantes, en vue de les accompagner dans leur découverte permanente de l'Evangile et de la personne du Christ[1384].

On ne cessera de le répéter, la communauté chrétienne joue un rôle fondamental dans la transmission de la foi. Sans la communauté, toutes les activités spirituelles sont incompréhensibles et inexplicables. A cet égard, Henri Derroitte écrit ceci : « comment expliquer l'importance de la prière, la richesse de lecture croyante de la Bible, la fraternité si le catéchiste ne peut donner à rencontrer une communauté chrétienne qui prie, lit la Bible et célèbre la qualité des relations »[1385]. Faisant allusion aux Petites Communautés Ecclésiales, Derroitte citant Routhier, s'exprimait en ces termes :

> il n'y aura pas de catéchèse, au sens fort du terme, si l'on ne parvient pas à l'asseoir sur ces cellules de base qui permettent l'expression de solidarités primaires indispensables à l'approfondissement de la personne et à une participation significative à la vie de l'Eglise[1386].

10.3.4.2. Différentes formes de la catéchèse permanente

En parlant de l'éducation permanente de la foi, il faut reconnaître qu'il n'existe pas une forme qui soit identique pour tous les groupes et personnes qui en expriment le besoin, compte tenu du contexte de vie de chaque destinataire. C'est pourquoi la catéchèse permanente peut prendre « des formes très variées : "systématiques ou spontanées, individuelles ou communautaires, organisées ou spontanées, etc." » (DGC 51). C'est dans cette perspective que le *Directoire général pour la catéchèse* nous propose quelques formes qui peuvent servir de paradigme[1387]. Parmi ces différentes formes, on peut mentionner d'une façon

1384 Assemblee des Evêques du Quebec, 50.

1385 Derroitte, « Vers une catéchèse de toute la communauté et pour toute la communauté », 10.

1386 Cf. *ibid.*, 20.

1387 L'étude et l'approfondissement de l'Ecriture Sainte, lue non seulement dans l'Eglise, mais avec l'Eglise et avec sa foi toujours vivante ; la lecture chrétienne des événements, que réclame la vocation missionnaire de la communauté chrétienne ; la catéchèse liturgique qui prépare aux

Ediciones Universidad San Dámaso

particulière « la catéchèse occasionnelle qui aide à interpréter et à vivre dans une vision de foi certaines circonstances de la vie personnelle, familiale et sociale » (DGC 71).

De ce qui précède, nous tenons à souligner qu'il existe une nette complémentarité entre la catéchèse d'initiation et la catéchèse permanente. Nous l'avions déjà souligné. La catéchèse permanente ne peut être dissociée de la catéchèse d'initiation. Les deux formes se complètent mutuellement dans le projet catéchistique : l'une a besoin de l'autre et réciproquement. Le Magistère de l'Eglise s'est exprimé clairement là-dessus :

> Il est extrêmement important que la catéchèse d'initiation pour les adultes-baptisés ou non, la catéchèse d'initiation pour les enfants et les jeunes et la catéchèse permanente soient reliées entre elles dans le projet catéchistique de la communauté chrétienne, afin que l'Eglise particulière grandisse harmonieusement et que son activité évangélisatrice découle de sources sûres (DGC 72).

C'est l'opinion partagée également par le Pape Jean-Paul II. Dans *Catechesi Tradendae*, il écrit : « il importe que catéchèse d'enfants et des jeunes, catéchèse permanente, catéchèse d'adultes ne soient pas des domaines étanches (...) il faut favoriser leur parfaite complémentarité » (CT 45).

En plus, dans l'activité pastorale, cette catéchèse permanente s'avère être toujours une possibilité offerte aux fidèles rassemblés en CEV d'être accompagnés dans la redécouverte permanente de l'Evangile et d'être nourris dans la communion entre les membres et d'être appelés à vivre la mission de l'Eglise. Rappelons que la CEV est une communauté intergénérationnelle, ouverte à tous,

---

sacrements et favorise une compréhension et une expérience plus profonde de la liturgie ; les initiatives de formation spirituelle qui renforcent les convictions, ouvrent à de nouveaux horizons et aident à persévérer dans la prière et dans les engagements de la « *sequela Christi* » ; l'approfondissement systématique du message chrétien par un enseignement théologique qui éduque à la foi, qui fait grandir dans l'intelligence de la foi et donne au chrétien la capacité de rendre compte de son espérance dans le monde actuel (Cf. DGC 71).

Ediciones Universidad San Dámaso

quel que soit l'âge. Selon Bernard Ugeux, et comme nous l'avons vu antérieurement, les petites communautés « visaient également à favoriser la rencontre et l'entraide entre les générations à travers les activités religieuses et matérielles, comme c'était le cas dans le passé pour la famille traditionnelle »[1388].

La dimension intergénérationnelle est un trait essentiel et traditionnel dans la vie des croyants dès l'Ancien Testament. Le témoignage de Harkness est ici de grande valeur. Pour cet auteur :

> Une interaction intergénérationnelle considérable faisait partie des communautés de foi biblique, dans l'Ancien Testament (AT) comme dans le Nouveau Testament (NT). Par exemple, les enfants étaient considérés comme des participants à part entière dans la vie de la nation juive de l'AT, et on pensait qu'ils étaient capables de comprendre les choses spirituelles, de partager les expériences et les responsabilités communautaires et de participer intelligemment dans les rituels et les traditions. Les adultes pouvaient beaucoup apprendre des attitudes et de la conduite des enfants au lieu d'être seulement les guides des jeunes[1389].

Tenant compte de la dimension intergénérationnelle et de l'exigence de la catéchèse qui se veut une formation organique et systématique de la foi, la CEV pour orienter ses membres vers la foi adulte devra incarner l'essence d'une catéchèse adéquate et authentique en son sein. Cela veut signifier que les personnes en communauté deviennent en quelque sorte le critère de sélection et d'interprétation du contenu de la catéchèse[1390] et que

> les idées de tous les membres doivent être considérées comme essentielles, et ces points de vue se manifesteront plus clairement s'il y

1388 Ugeux, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* 153.

1389 A. Harkness, « Une catéchèse intergénérationnelle », in : Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse*, 48-49.

1390 Cf. Alberich, *La catéchèse dans l'Eglise*, 224.

Ediciones Universidad San Dámaso

> a une communication authentique entre tous les membres, c'est-à-dire, des plus âgés aux plus jeunes aussi bien que des jeunes aux plus âgés[1391].

Cette interaction qui se vit dans la communauté ne favorise pas seulement une croissance spirituelle des membres, mais aussi les engage tous dans une praxis chrétienne significative[1392]. Comme on peut le constater, dans ce cadre la catéchèse dans la CEV « conduit à éviter de porter toute l'attention sur la seule catéchèse de l'enfance en tenant compte des besoins permanents de l'ensemble de la communauté »[1393].

La démarche intergénérationnelle que la CEV doit redynamiser en son sein veut offrir des temps spécifiques avec toutes les générations pour un culte, une rencontre où l'occasion est donnée à tous de vivre ensemble le partage du message chrétien, de la vie chrétienne, échange d'idées sur un thème, un texte biblique, etc.

Par ailleurs, bien que la démarche intergénérationnelle soit fondamentale, la CEV devra porter un accent particulier sur la place centrale au développement de la foi des adultes[1394] dans la mesure où « La communauté chrétienne ne saurait faire une catéchèse permanente sans la participation directe et expérimentée des adultes, qu'ils soient destinataires ou promoteurs de l'activité catéchétique » (CT 43). Le *Directoire général pour la catéchèse* invite à considérer la catéchèse des adultes « comme la forme privilégiée de la catéchèse, à laquelle toutes les autres-non moins nécessaires-sont d'une certaine manière ordonnées » (DGC 59). Cela ne diminue aucunement des activités catéchétiques destinées aux enfants ou aux jeunes. L'idéal poursuivi :

1391 Harkness, « Une catéchèse intergénérationnelle », 51.

1392 Cf. *ibid.*, 52.

1393 Derroitte, *Catéchèse décloisonnée*, 72.

1394 « La catéchèse des adultes est (...) la principale forme de la catéchèse, parce qu'elle s'adresse à des personnes qui ont les plus grandes responsabilités et la capacité de vivre le message chrétien sous sa forme pleinement développée (...). Ainsi, pour être efficace, la catéchèse doit être permanente et elle serait bien vaine si elle s'arrêtait juste au seuil de l'âge mûr » (CT 43).

Ediciones Universidad San Dámaso

> Que les plus jeunes perçoivent que la catéchèse n'est pas un temps que l'on quitte avec l'enfance, mais qu'elle est une dimension permanente de la communauté. Ils vivront alors leur propre catéchèse comme une introduction à cette catéchèse permanente et variée de la communauté[1395].

Pour ce faire, la structuration de l'évangélisation en trois étapes (missionnaire, initiatique et pastorale), tel que nous venons de le voir, ne signifie pas la rupture du fil conducteur de la complémentarité qui existe entre elles. Ces moments essentiels font parties de l'unique dynamisme, car ils partagent la même expérience de base qui donne origine à la mission que le Christ a confiée à son Eglise[1396].

10.4. LA CATÉCHÈSE : UN SERVICE UNIQUE MAIS DIFFÉRENCIÉ DANS LA CEV

L'ecclésiologie de communion telle qu'elle est définie par le Concile Vatican II permet de comprendre et de situer l'Eglise comme « un organisme vivant » dans lequel tous les membres du peuple de Dieu sont responsables de la mission d'évangéliser et d'enseigner tout ce qui doit être crû pour le salut des hommes. En effet, ladite ecclésiologie situe en plus les bases nécessaires pour appréhender que l'unique Eglise de Jésus-Christ existe à partir des Eglises particulières de telle sorte que la catéchèse doit être comprise également comme un service et une tâche véritablement ecclésiale à partir de sa communion avec et dans l'Eglise particulière dans laquelle la catéchisation a lieu[1397]. Autrement dit, la responsabilité de la catéchèse incombe à l'ensemble de la communauté

1395 Fossion, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* (Lumen Vitae, Bruxelles 1997) 45-47.

1396 Cf. Medina, «Espiritualidad de éxodo. Experiencia basilar para el ministerio evangelizador de misiones y catequistas» : *TyC* 92 (2004) 103-104.

1397 Cf. Aguilar, «La catequesis en la Iglesia particular », 132-133.

Ediciones Universidad San Dámaso

chrétienne et pas seulement à la hiérarchie et aux spécialisés tel qu'on était habitué à le voir jusque là. Tous les chrétiens sont, de par leur baptême, invités à enrichir de leur apport le fond commun de l'Église dans la diversité de leurs fonctions[1398]. Raison pour laquelle :

> L'Eglise de Dieu ne se construit pas seulement par les actes du ministère officiel du presbytérat, mais aussi par une foule de services divers, plus ou moins stables ou occasionnels, plus ou moins spontanés ou reconnus éventuellement même consacrés en deçà de l'ordination sacramentelle[1399].

Dans cet ordre d'idées, la catéchèse ne peut jamais se réaliser dans la communauté à titre privé, ou en vertu d'une initiative purement personnelle (cf. DGC 219b). Dans le diocèse, affirme le *Directoire général pour la catèche* : « la catéchèse est un service unique, accompli conjointement par les prêtres, les diacres, les religieux et les laïcs, en communion avec l'évêque » (DGC 219a).

Certes, la vocation de tout chrétien d'exercer la catéchèse en vertu de sa fonction prophétique se réalise dans le contexte et dans la mission propre d'une communauté chrétienne et en fonction de la responsabilité catéchétique de ladite communauté[1400]. L'entendement de l'annonce de l'Evangile ne peut, cette fois-ci, se réaliser pleinement que grâce à la contribution de tous les disciples du Christ et, à tous les niveaux de l'Eglise. Cela n'exclut pas que concrètement la communauté face recourt à des personnes (ou agents) et à des structures spécialisées[1401].

1398 Cf. DE HAES, « La catéchèse aujourd'hui » : *Telema* 14 (abril-juin 2/1978) 78.

1399 Y. CONGAR, *Ministères et Communion ecclésiale. Théologie sans frontières* (Cerf, Paris 1971) 17.

1400 Cf. ESTEPA LLAURENS, « La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis », 90.

1401 « Même si toute la communauté chrétienne est responsable de la catéchèse et si tous ses membres doivent témoigner la foi, seuls quelques-uns reçoivent le mandat ecclésial pour être catéchistes. Accompagnant la mission originelle des parents à l'égard de leurs enfants, l'Eglise confie officiellement à certains membres du Peuple de Dieu, spécifiquement appelés, la mission délicate de transmettre de façon organique la foi au sein de la communauté » (DGC 221).

Ediciones Universidad San Dámaso

De ce point de vue, la catéchèse s'exerce d'une manière co-responsable par l'ensemble de la communauté ecclésiale et est différenciée selon la diversité des ministères et des charismes[1402]. Cette conception promeut une catéchèse « unique et différenciée » (DGC 219), « mise en œuvre selon des formes originales différentes suivant la multiplicité des ministères et des charismes comme la catéchèse des pasteurs, des parents, des catéchistes laïcs, des groupes et des associations, etc. »[1403]. Disons un mot sur chacun de ces agents.

10.4.1. TÂCHES ET RÔLES DE L'ÉVÊQUE DIOCÉSAIN

L'évangéliste saint Mathieu situe la mission des Apôtres dans la continuité de celle de Jésus-Christ. Les Apôtres avaient reçu du Christ la mission divine qui doit durer jusqu'à la fin des siècles (cf. Mt 28,20). Mais pour continuer cette mission, les Apôtres donnèrent mandant à leurs successeurs, les Evêques afin d'affermir l'œuvre commencée par eux. En d'autres mots, les Evêques reçurent le ministère de la communauté. Ils président à la place de Dieu le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement (cf. LG 20). Selon la constitution dogmatique sur la révélation divine, « pour que l'Évangile fût toujours gardé intact et vivant dans l'Église, les Apôtres laissèrent pour successeurs des Evêques, auxquels ils remirent leur propre fonction d'enseignement » (DV 7).

De par son ministère reçu des Apôtres, l'Evêque est d'abord la référence pour toute la vie de son Eglise particulière. Il est le pasteur de son troupeau et le « catéchiste par excellence » (DGC 222). C'est à lui que revient la responsabilité d'assumer « la haute direction de la catéchèse » dans son diocèse (CT 63 ; DGC 223). Et comme premier responsable de la catéchèse dans son diocèse,

Ediciones Universidad San Dámaso

1402 « La catéchèse est une tâche fondamentale pour la vie de l'Eglise. Elle engage vraiment tous les fidèles, chacun selon ses conditions et ses dons ou charismes propres. Et tous les chrétiens, de par leur baptême, et par la grâce spécifique du sacrement de confirmation, sont appelés à annoncer l'Evangile et à se soucier de la foi de leurs frères dans le Christ, surtout de celle des enfants et des jeunes » (MPD 12).

1403 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 199.

il est l'éducateur de la foi des chrétiens par un enseignement structuré et systématique (cf. CD 14). Non seulement il coordonne l'activité catéchétique ; mais il doit, également lui-même, se consacrer à l'enseignement catéchétique[1404].

Comme *catéchiste*, c'est à l'Evêque de susciter et maintenir une véritable passion de la catéchèse dans son diocèse et de travailler à ce que les catéchistes et animateurs pastoraux soient préparés convenablement à leur charge (cf. CT 63). Dans le cadre d'une catéchèse renouvelée, souhaitée par l'Episcopat congolais, par exemple, l'Evêque veillera à

> reconnaître, à respecter, à promouvoir et à coordonner les différents charismes de l'Esprit Saint qui se manifeste en chacun des membres de sa famille. Il exhortera et encouragera chacun à les mettre à la disposition de tous[1405].

En plus, l'Evêque s'efforcera de restaurer et d'aménager dans les CEV la catéchèse qui s'inspirerait du modèle catéchuménal[1406]. C'est pour cette raison qu'il prendra soin de la formation des catéchistes. Pour cela, il aura besoin aussi d'un groupe des experts dans son diocèse.

Outre ces différentes tâches qui correspondent à la charge épiscopale, le Pape François dans son Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, invite les Evêques à favoriser la communion missionnaire[1407] car, nous dit Jean-Paul II, « dans le contexte de la mission de l'Eglise, le Seigneur confie aux fidèles laïcs,

1404 Cf. Estepa Llaurens, 93.

1405 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 72.

1406 Déjà le synode des évêques de 1977 affirmait que « le modèle de toute catéchèse est le catéchuménat » (MPD 8). Plus tard, le *Directoire général pour la catéchèse* réaffirmait que le catéchuménat baptismal était inspirateur de la catéchèse dans l'Eglise (Cf. DGC 90).

1407 « Dans sa mission de favoriser une communion dynamique, ouverte et missionnaire, il (l'Evêque) devra stimuler et rechercher la maturation des organismes de participation proposés par le Code de droit Canonique et d'autres formes de dialogue pastoral, avec le désir d'écouter tout le monde, et non pas seulement quelques-uns, toujours prompts à lui faire des compliments. Mais l'objectif de ces processus participatifs ne sera pas principalement l'organisation ecclésiale, mais le rêve missionnaire d'arriver à tous » (EG 31).

Ediciones Universidad San Dámaso

en communion avec tous les autres membres du Peuple de Dieu, une grande part de responsabilité » (ChL 32).

En bref, en vertu de son ordination épiscopale, « chaque Évêque a reçu la mission fondamentale d'annoncer la Parole d'une manière qualifiée » (*Pastores gregis* 29), c'est pourquoi, selon la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, l'Evêque doit :

- prêcher au peuple qui leur est confié la foi qui doit régler leur pensée et leur conduite ;
- faire rayonner cette foi sous la lumière de l'Esprit Saint ;
- dégager du trésor de la Révélation le neuf et l'ancien (cf. Mt 13,52) ;
- faire fructifier la foi, attentifs à écarter toutes les erreurs qui menacent leur troupeau (cf. 2 Tm 4,1-4) (cf. LG 25)[1408].

Outre ces tâches, l'Evêque doit veiller à la formation des agents de la catéchèse à tous les niveaux[1409] et doit encourager une formation sérieuse à l'activité catéchétique[1410].

1408 Cf. Aguilar Grande, « La catequesis en la Iglesia particular » : *TyC* 104 (2007) 118. Le *Directoire général pour la catéchèse*, formule les différentes fonctions de l'Evêque en ces termes : « Garantir que dans son Eglise la priorité effective est donnée à une catéchèse active et efficace, "en mettant en œuvre les personnes, les moyens et aussi les ressources nécessaires" ; avoir le souci de promouvoir la catéchèse en intervenant directement dans la transmission de l'Evangile aux fidèles ; veiller en même temps sur l'authenticité de la profession de la foi et sur la qualité des textes et des instruments qui doivent être utilisés ; "Susciter et maintenir une véritable passion de la catéchèse ; une passion qui s'incarne dans une organisation adaptée et efficace" profondément convaincu de l'importance que revêt la catéchèse dans la vie chrétienne d'un diocèse ; Travailler à ce que "les catéchistes soient préparés convenablement à leur charge; qu'ils connaissent en profondeur la doctrine de l'Eglise et qu'ils apprennent dans la théorie et la pratique les lois de la psychologie et les matières pédagogiques" ; Etablir dans le diocèse un projet global de catéchèse, articulé et cohérent, qui réponde aux vrais besoins des fidèles et soit convenablement situé dans les plans pastoraux diocésains. Ce projet peut être coordonné, dans sa mise en œuvre, avec les plans de la conférence des évêques » (DGC 223).

1409 Que ça soit dans les paroisses, les mouvements, la pastorale familiale, les séminaires, les communautés religieuses, etc.

1410 Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, 53.

Ediciones Universidad San Dámaso

L'image de l'Eglise comme famille de Dieu pour l'Afrique ne va pas sans influence sur le rôle de l'Evêque diocésain. Sans pour autant négliger ses fonctions de Pasteur et docteur de la foi, l'Evêque est avant tout « le père de cette famille de Dieu »[1411] réunie dans chacune des CEV de son diocèse. Entant que *père*, l'Evêque veillera à la survie de son diocèse par des visites pastorales régulières. Sa sollicitude paternelle se manisfestera aussi à travers les lettres pastorales. Mais dans le concret, cela n'est pas toujours réel quand nous constatons que plusieures paroisses, surtout rurales passent beacoup d'années sans recevoir la visite de leur pasteur.

10.4.2. LES PRÊTRES

Par le sacrement de l'ordination, le prêtre est établi éducateur de la foi avec comme rôle d'aider les fidèles à atteindre la maturité chrétienne (cf. PO 6). En tant que collaborateur de l'Evêque (DGC 28), maître et éducateur de la foi[1412], le prêtre (le curé) joue un rôle fondamental dans l'organisation, l'animation et la coordination de l'action catéchétique dans les CEV de sa juridiction paroissiale et, cela en pleine communion avec l'Evêque[1413]. Parmi ses différentes responsabilités en rapport avec la catéchèse, le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, mentionne ce qui suit :

> Le prêtre veillera à ce que la catéchèse occupe une place privilégiée dans l'éducation chrétienne au sein de la famille, dans l'enseignement religieux, dans la formation des mouvements apostoliques, etc. Il veillera également à ce que la catéchèse s'adresse à toutes les catégories de fidèles : enfants, adolescents, jeunes, adultes et personnes âgées (nº 65).

1411 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 70.

1412 Congregation pour le Clerge, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (Rome, 2013), in : www.vatican.va, 65.

1413 Cf. Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 88.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dans cet effort d'inclure toute catégorie de personnes, il est important que le curé sache intégrer cette activité dans un projet organique d'évangélisation garantissant surtout la communion de la catéchèse de sa communauté avec la personne de l'Evêque, avec l'Église particulière et avec l'Église universelle[1414]. Cette communion est plus significative pour que le curé ou le prêtre responsable de la catéchèse n'organise pas ni dirige la catéchèse pour son propre compte, isolé ou sans chercher cette communion pleine avec l'Evêque et avec ce qu'il a déterminé pour son Eglise particulière en rapport avec la catéchèse[1415].

Puisqu'il ne doit pas organiser la catéchèse en marge de ce qui est défini par l'Evêque pour son diocèse, il correspond au curé la tâche de mettre en pratique dans sa paroisse tout ce qui se décide au niveau diocésain pour le bon fonctionnement de l'action catéchétique dans le cadre de la pastorale d'ensemble. En outre, d'après le *Code du Droit canonique*, c'est à travers l'homélie et l'action catéchétique que le prêtre instruit les fidèles chrétiens. De ce point de vue,

> le curé est tenu par l'obligation de pourvoir à ce que la Parole de Dieu soit annoncée intégralement aux habitants de la paroisse. C'est pourquoi, il veillera à ce que les laïcs soient instruits des vérités de la foi, surtout par l'homélie à faire les dimanches et aux fêtes d'obligation, et par la formation catéchétique à dispenser (Can 528).

Cette tâche d'instruire aux vérités de la foi, les prêtres la doivent réaliser, l'animer, la coordonner et la diriger dans les différentes communautés qui leur sont confiées, non pas à titre propre, mais comme collaborateur de l'Evêque de qui il avait reçu le mandat[1416].

S'inscrivant dans le contexte du pluralisme religieux qui prédomine notre pays à cause de la prolifération des Nouveaux Mouvements Religieux et la

1414 Congregation pour le Clerge, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 65.

1415 Cf. Aguilar Grande, «La Iglesia particular, responsable de la transmisión de la fe», 67.

1416 Cf. *Id.*, «La catequesis en la Iglesia particular»: *TyC* 104 (2007) 120.

Ediciones Universidad San Dámaso

persistance de la Religion Traditionnelle Africaine, les recommandations du *Directoire pour le ministère et vie des prêtres* sont de grande importance si l'on voudrait relever ce défi particulier. Ce document insiste d'abord sur l'attitude du prêtre comme homme de Dieu et maître de prière :

> Le ministère des prêtres doit répondre avec promptitude et décision à cette recherche du sacré et quête d'une authentique spiritualité. Par conséquent, il est indispensable que le prêtre soit un homme de Dieu et un maître de prière (...). Pour relever le défi posé par les sectes et les nouveaux cultes, il est particulièrement important, – outre le désir du salut éternel de ses fidèles qui habite le cœur de tout prêtre – de mettre en place une catéchèse mûre et complète. Elle requiert aujourd'hui un effort spécial de la part du ministre de Dieu, pour que tous ses fidèles connaissent réellement la signification de la vocation chrétienne et de la foi catholique[1417].

Dans la perspective de l'Eglise famille de Dieu, outre les recommandations du nouveau *Directoire Général pour la Catéchèse* (cf. nº 224-225), il revient au prêtre et en particulier au curé, s'il veut réellement conduire ses ouailles à la connaissance de la vocation chrétienne, de redynamiser les CEV pour qu'elles soient des lieux vitaux au sein desquels on naît à la foi et revitaliser les foyers chrétiens par des exhortations catéchétiques adaptées; d'intervenir directement dans l'instruction et l'initiation des catéchumènes ; d'être présent dans la catéchèse scolaire et assurer l'encadrement des mouvements et associations d'action catholiques; susciter la sensibilité de tous les chrétiens à l'importance de la catéchèse dans la communauté, de discerner et encourager les vocations pour le service de la catéchèse, et veiller à la formation des catéchistes ; d'intégrer l'action catéchétique dans le projet d'évangélisation de la communauté et de mettre la catéchèse communautaire en relation avec les

1417 Congregation pour le Clerge, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 47.

Ediciones Universidad San Dámaso

autres formes de l'éducation de la foi : éducation chrétienne familiale, pastorale scolaire, formation dans les mouvements et associations[1418].

En résumé, la vitalité de la CEV dépend aussi en grande partie du dynamisme pastoral de son curé. C'est pourquoi il sera surtout, pour sa communauté chrétienne, d'une part, un *pasteur* qui communique à ses frères, dans la foi, son expérience personnelle de l'accueil de l'Evangile et de la vie dans le Christ. Il donnera en premier lieu le témoignage de fidélité au Christ. Afin de réaliser cet idéal :

> Le prêtre conformera sa vie à ce qu'il enseigne et évitera tout ce qui peut être cause de scandale. Ministre de Dieu, il doit chaque jour tendre vers la perfection, par une vie de prière intense et de communion permanente avec son Maître, le Seigneur Jésus Christ[1419].

Et d'autre part, il est un *frère* parmi tant d'autres. Il faut souligner que la fraternité s'avère être une réelle illustration du commandement d'amour envers le prochain. Grâce à cette fraternité, les chrétiens découvrent plus profondement que Dieu est le Père de tous en Jésus-Christ. Ainsi donc, en tant que frère :

> Le prêtre ne pourra exprimer son amour pour le Seigneur et pour l'Église sans le traduire dans un amour effectif et inconditionnel pour le peuple chrétien, objet de son soin pastoral (...). Prolongeant la présence du Christ, le prêtre se rendra « en quelque sorte transparent à lui au milieu du troupeau » qui lui est confié, en se plaçant dans une « relation positive et encourageante » avec les fidèles laïcs. En reconnaissant en eux la dignité de Fils de Dieu, il travaillera à la promotion de leur rôle propre dans l'Église, et mettra à leur service tout son ministère sacerdotal et sa charité pastorale[1420].

1418 Cf. Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 88.
1419 *Ibid*., 89.
1420 Congregation pour le Clerge, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 41.

Ediciones Universidad San Dámaso

Cette charité pastorale n'est autre chose chez Tempels que la charité du Christ. C'est cette charité qui pousse au prêtre (missionnaire) à cette tentative de compréhension sympathique et de rapprochement avec les fidèles[1421].

10.4.3. LES PERSONNES CONSACRÉES

En vertu de leur consécration, les personnes consacrées « occupent une place particulière dans l'Eglise » (VC 46). De même « à l'intérieur des Eglises particulières, les personnes consacrées ont également un rôle significatif » (VC 48). A la lumière de Vatican II, l'approfondissement de la réalité ecclésiale, comme mystère de communion, continue à conduire l'Eglise sous l'action de l'Esprit Saint, à se considérer comme peuple de Dieu dont tous les membres, dans l'esprit de collaboration, doivent s'unir pour participer à sa mission. Dans cet esprit de collaboration[1422], l'Eglise convoque aussi pour l'activité catéchétique les communautés religieuses de consacrer au maximum leurs capacités et leurs possibilités à l'œuvre spécifique de la catéchèse (cf. DGC 228). Mais leur contribution particulière à la catéchèse ne constitue pas un corps à part, s'orientant dans sa direction[1423] en marge de l'apostolat d'ensemble pour l'éducation de la foi. Ils « sont soumis au pouvoir des ordinaires des lieux » (CD 35.4). C'est ce que le *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse* de l'Episcopat congolais recommande aux personnes consacrées :

Ediciones Universidad San Dámaso

1421 Cf. Tempels, *La Christianisation des philosophies païennes*, 22.

1422 Cette collaboration, souligne Aguilar, suppose de la part de tous, la recherche, la défense et la manifestation de la communion ecclésiale. Par conséquent, chaque Evêque dans son diocèse devra promouvoir le charisme de chaque Institut religieux (Cf. Aguilar, « La catequesis en la Iglesia particular », 122). A ce propos, le Pape Jean-Paul II dans son Exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa mission dans l'Eglise et dans le monde (*Vita consecrata*) précise : « L'Évêque est père et pasteur de l'Église particulière tout entière. Il lui revient de reconnaître et de respecter les différents charismes, de les promouvoir et de les coordonner. (...), afin que, en communion avec l'Église, elles s'ouvrent à des perspectives spirituelles et pastorales qui répondent aux exigences de notre temps » (nº 49).

1423 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 211.

> Pour promouvoir la collaboration au sein de l'Eglise Famille de Dieu, tous les Instituts de vie consacrée et toutes les sociétés de vie apostolique s'insèreront, selon leur charisme propre, dans la pastorale d'ensemble du diocèse. Ainsi chaque institut ou société collaborera avec l'Evêque et son clergé diocésain ainsi qu'avec les autres familles de personnes consacrées et les laïcs[1424].

Cependant, la contribution originale des personnes consacrées dans l'activité catéchétique « ne pourra être remplacé ni par celle des prêtres ni par celle des laïcs. Cet apport original vient du témoignage public de leur consécration qui en fait des signes vivants de la réalité du Royaume » (DGC 228). C'est une des raisons pour laquelle « fidèles au charisme de leurs fondateurs, de nombreux religieux et religieuses collaborent aujourd'hui à la catéchèse diocésaine des adultes » (DGC 229).

La vie consacrée joue un rôle particulier, non seulement pour indiquer au monde l'appel à la sainteté, mais aussi pour témoigner de la vie fraternelle dans la communauté chrétienne (cf. EA 94), comme « signe vivant du Royaume des cieux » (CEC 915 ; LG 44). De même qu'il était question pour les prêtres, l'activité catéchétique des personnes consacrées sera d'autant plus féconde qu'elle sera soutenue par la cohérence et le témoignage de leur vie[1425].

Pour ce faire, l'engagement des personnes consacrées dans l'action catéchétique au sein de la CEV porte un trait spécifique marqué par la profession des conseils évangéliques qu'ils doivent vivre « de manière prophétique par des actes de foi, d'amour et d'espérance vécus à la suite du Christ comme signes du Royaume »[1426] et, grâce auxquels « les consacrés révéleront à notre monde que Dieu est le Seigneur et le Maître de tous »[1427] et qu'il est « la vraie richesse de l'homme »[1428]. C'est donc à travers les conseils évangéliques (chasteté,

1424 *Id.*, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 100.
1425 Cf. *Id.*, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 212.
1426 *Id*, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et catéchèse*, 104.
1427 *Ibid*., 106.
1428 *Ibid*., 107.

Ediciones Universidad San Dámaso

obéissance et pauvreté) vécus dans la joie et la liberté que les personnes consacrées sont pour les CEV le signe du Royaume de Dieu et peuvent de cette manière attirer les autres membres vers la rencontre avec le Christ : « avec la richesse de leurs charismes, elles (personnes consacrées) apportent leur contribution propre à la réalisation toujours plus profonde par l'Église de sa nature de sacrement "de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" » (VC46).

10.4.4. LA FONCTION CATÉCHÉTIQUE DE LA FAMILLE

Nul n'ignore l'importance de la famille dans la société humaine. Le Concile Vatican II va plus loin dans cette relation qui unit étroitement la famille chrétienne au mystère de l'Église. Le *Décret sur l'apostolat des laïcs* définit la mission de l'Église comme étant celle d'être la cellule première et vitale de la société, une mission qu'elle avait reçue de Dieu (cf. AA 11). A la suite de Vatican II, le Pape Jean-Paul II présente cette Église domestique comme le lieu dans lequel on fait le premier apprentissage des vertus sociales, qui sont pour la société l'âme de sa vie et de son développement (cf. FC 42).

En outre, la famille constitue « un espace où l'Evangile est transmis et d'où l'Evangile rayonne » (EN 71). Dans l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, le Pontife souverain en parlant de la famille chrétienne africaine, il souligne qu'elle doit être « "un lieu privilégié de témoignage évangélique" une véritable "église domestique" une communauté qui croit et qui évangélise, une communauté en dialogue avec Dieu et une communauté prête à servir l'homme avec générosité » (EA 92). Mais, si l'on veut caractériser la contribution de la famille, il vaut mieux dire qu'elle se situe d'abord dans la perspective d'un éveil à la vie de foi[1429].

C'est donc, au sein de la famille chrétienne, église domestique, que les parents sont les premiers évangélisateurs de la foi de leurs enfants (cf. CEC 1656). C'est encore dans la famille que « les parents sont «par la parole et par

1429 Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 217 ; Assemblee des Eveques du Quebec, 86.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'exemple pour leurs enfants les premiers hérauts de la foi» en famille » (EA 92 ; cf. CEC 1656). C'est pourquoi l'autorité morale des parents envers leurs enfants n'est pas à négliger dans le processus éducatif. Voilà pourquoi le témoignage de vie chrétienne donné en famille par les parents est aussi irremplaçable que l'éveil religieux dans l'enfance, au sein de la famille (cf. DGC 226). De ce point de vue, la catéchèse familiale qui précède, accompagne et enrichit toute autre forme de catéchèse (cf. CT 68 ; DGC 226) « doit être redécouverte et appréciée pour son originalité irréductible et on doit rejeter toute pratique, et surmonter toute mentalité, qui ignorait la responsabilité qui lui revient »[1430].

Pour l'Episcopat congolais, les parents feront d'abord de leurs maisons des églises domestiques où Jésus-Christ est au centre, et où la Sainte Famille de Nazareth sert de modèle[1431]. Ensuite, comme premiers agents de la catéchèse de leurs propres enfants, continuent les Evêques congolais, les parents catholiques devront assumer leurs responsabilités avec joie et dévouement, dans la patience et la persévérance, l'endurance et l'espérance, la tendresse et le respect paternel et maternel[1432].

Nous avons déjà souligné que dans la famille africaine, les membres vivent sous une sorte de conscience collective. Ce qui veut dire que même si les parents sont les premiers éducateurs de leurs enfants, « tous les membres de la famille ont un rôle actif dans l'éducation des membres plus jeunes » (DGC 255a).

Dans le cadre de la catéchèse de la rencontre, on veillera surtout qu'au niveau des CEV, les parents partagent leurs expériences de vie à la lumière de la Parole de Dieu. Qu'ils apprennent ensemble le langage commun de la foi et cheminent dans leur expérience chrétienne comme adultes. En effet, leur expérience et le témoignage de leur foi sont indispensables à la vitalité des communautés[1433]. Dans le même ordre d'idées, les Evêques congolais reviennent sur

1430 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 204.

1431 Cf. Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 125.

1432 *Ibid*., 119.

1433 Cf. Assemblee des Eveques du Quebec, 87.

Ediciones Universidad San Dámaso

l'importance du témoignage de vie des parents. Selon eux : « par le témoignage de leur vie chrétienne dans les C.E.V. et dans la société, ils leur transmettre les valeurs humaines et religieuses »[1434]. Outre le témoignage de vie, « les parents participeront avec leurs enfants aux activités liturgiques de leur communauté ecclésiale vivante »[1435].

10.4.5. LES CATÉCHISTES LAÏCS

Le mandat du Christ ressuscité à ses disciples d'aller à toutes les nations et faire ses disciples, les baptisant au nom de la Sainte Trinité, est garanti par la présence du Christ lui-même : « je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Mt 28, 19-20). Pour l'accomplissement de cette mission de porter la Bonne Nouvelle jusqu'aux extrémités de la terre, l'Eglise a besoin du concours de tous ses membres : « tous les chrétiens en raison de leur baptême ont reçu la charge d'annoncer l'Evangile de Jésus-Christ au monde et de guider tous les hommes vers la rencontre avec Dieu »[1436].

Il faut de suite reconnaître que la redécouverte de la théologie du peuple de Dieu par Vatican II, a conduit à changer la perception sur le rôle du laïc. Dès lors, « les laïcs ne (...) sont plus les non-experts de l'évangélisation, ni les objets de l'activité pastorale, mais les agents actifs de l'évangélisation même, les sujets de cette Eglise tout entière missionnaire »[1437]. Par le baptême et la confirmation, les laïcs sont rendus participants de la charge sacerdotale, prophétique et royale du Christ. Par le fait même, ils assument dans l'Eglise, et même dans le monde, leur part dans la mission du peuple de Dieu tout entier (cf. LG 31). Le Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise *Ad Gentes,* milite pour la promotion de l'apostolat des laïcs en ces termes :

Ediciones Universidad San Dámaso

1434 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 217.

1435 *Ibid*., 218.

1436 Medina, « Espiritualidad de éxodo. Experiencia baasilar para el ministerio evangelizador de misioneros y catequistas », 106.

1437 Moerschbacher, « La dynamique pastorale de l'Eglise de Kinshasa », in : Santedi Kinkupu, *La théologie et l'avenir des sociétés*, 382.

> L'Eglise n'est pas fondée vraiment, elle ne vit pas pleinement, elle n'est pas le signe parfait du Christ parmi les hommes si un laïcat authentique n'existe pas et ne travaille pas avec la hiérarchie. L'Evangile ne peut s'enfoncer profondément dans les esprits, dans la vie, dans le travail d'un peuple sans la présence active des laïcs. Par conséquent, il faut dans la fondation d'une Eglise apporter déjà une très grande attention à constituer un laïcat chrétien qui atteigne sa maturité (AG 21).

Conscient de l'effort fourni par les laïcs, l'Episcopat congolais n'hésite pas de manifester sa satisfaction. Il reconnaît le rôle joué et joue encore le laïcat dans notre pays dans l'édification de l'Eglise. « En beaucoup d'endroits, dit-il, où le prêtre arrive rarement, ce sont eux (laïcs) qui se chargent de l'organisation du culte, des chants liturgiques et des actions de développement »[1438]. Malgré ce travail si louable que les laïcs exercent au sein de l'Eglise ou dans nos CEV, peut-on affirmer qu'ils sont suffisamment préparés ou formés pour remplir toutes ces responsabilités et confronter les défis du monde actuel ? A travers cette question, on mesure qu'il y a encore du travail à réaliser pour le bien de nos CEV. Il ne suffit pas d'être élu chef de communauté pour avoir les atouts nécessaires pour guider une CEV. Il ne suffit pas d'être nommé catéchiste pour croire qu'on a les acquis nécessaires pour transmettre le message du Christ qui exige la fidélité de son contenu.

C'est pourquoi, il revient aujourd'hui à la paroisse, communion des CEV et centre de coordination pastorale, de « susciter et alimenter une prise de conscience de la responsabilité que tous les fidèles laïcs ont dans la communion et la mission de l'Eglise » (ChL 2), c'est-à-dire, comme s'exclamait saint Paul : « Annoncer l'Evangile est une nécessité qui s'impose à moi. Malheur à moi si je n'annonce pas l'Evangile ! » (1 Co 9,16). Ce cri de l'Apôtre résonne encore de nos jours avec force. C'est pour chaque chrétien une invitation insistante à se mettre au service du Christ qui l'envoie à porter sa Bonne Nouvelle à tous les

1438 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 64.

Ediciones Universidad San Dámaso

hommes de la terre. Le Pape Jean-Paul II n'avait-t-il pas dit que « l'annonce de l'Evangile ne peut se réaliser pleinement que grâce à la contribution de tous les croyants, à tous les niveaux de l'Eglise universelle et locale » (EA 88).

Jusque-là, il convient de relever que la forte participation des laïcs dans l'apostolat de l'Eglise et des CEV fait que plusieurs ministères non ordonnés[1439] ont été institutionnalisés dans les petites Communautés Ecclésiales Vivantes.

Ceci étant dit, si dans l'Eglise chaque baptisé est appelé personnellement par l'Esprit Saint à apporter sa contribution pour l'avènement du Règne de Dieu, il convient également de mentionner que le Magistère de l'Eglise universel est bien conscient qu'à l'intérieur du laïcat se trouvent diverses « vocations », des chemins spirituels et apostoliques différents qui concernent chacun des fidèles laïcs[1440]. C'est pourquoi dans les pages qui suivent, nous allons centrer notre étude sur la figure du catéchiste laïc. Le catéchiste est une figure déterminante dans la vie des CEV. Dans certaines communautés ecclésiales rurales où à peine reçoivent la visite du prêtre, le catéchiste n'est pas seulement celui qui initie et éduque à la foi, mais il est aussi responsable de la communauté et donc vrai animateur de sa CEV.

10.4.5.1. Vocation et mission du catéchiste

Sans pour autant ignorer l'importance du baptême et de la confirmation en vue d'exercer le ministère catéchétique, le document de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, *« Guide pour les catéchistes »* (GC), situe l'origine de la vocation du catéchiste dans l'appel même de Dieu, un appel spécifique de l'Esprit, c'est-à-dire, un « charisme particulier reconnu par l'Eglise »

1439 Il s'agit de: la présidence de la communauté ; le ministère de la parole ; le ministère de la visite et de la consolation (malades, mourants, prisonniers, célébration de la mort) ; la catéchèse des petits et des jeunes ; la formation permanente des adultes ; le ministère de la famille (préparation au mariage, réconciliation des époux, palabres) ; la présidence de la prière dominicale, animation liturgique, musicale et chorale ; le ministère des sacramentaux et des bénédictions ; la célébration de certains sacrements (Cf. Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, note 79).

1440 Cf. Congregation pour l'Evangelisation des Peuples, 2.

Ediciones Universidad San Dámaso

et rendu explicite par le mandat de l'Evêque[1441]. S'agissant d'un appel de Dieu, les catéchistes laïcs ne peuvent pas être considérés tout simplement comme, selon l'expression de Aguilar Grande, des « bras exécuteurs » des plans et projets des Evêques, des prêtres ou des religieux. Les catéchistes laïcs participent à la mission de l'Eglise en vertu du caractère avec lequel ils furent marqués par les sacrements de baptême et de la confirmation qui les fait participer à la mission sacerdotale, prophétique et royale du Christ[1442].

La *Commission espagnole de l'enseignement et la catéchèse* résume avec clarté la vocation du catéchiste à l'aide de cinq qualités personnelles qui définissent le catéchiste. C'est notamment : l'appel de Dieu ; la participation à la mission de Jésus qui est Maître ; la mouvance de l'Esprit Saint ; la dimension ecclésiale et le service rendu aux hommes. Dans ses Orientations pastorales sur « le catéchiste et sa formation », cette Commission définit le catéchiste comme étant un chrétien appelé par Dieu pour le service (ministère) catéchétique qu'il doit exercer selon le modèle que lui offre Jésus le Maître. Mus par l'Esprit, le catéchiste effectue sa tâche avec une spiritualité particulière. Par son lien avec l'Eglise, il réalise un acte ecclésial qui est en même temps un service aux hommes qui lui fait devenir constamment ouvert à leurs joies et leurs préoccupations (CF 47).

La vocation du catéchiste est consacrée avant tout à la catéchèse[1443]. Vue le caractère spécifique de sa vocation, le catéchiste sera avant tout pour sa communauté « un disciple fidèle au Christ »[1444], capable de témoigner de l'amour de Dieu par le Christ dans l'Esprit, dans l'Eglise[1445]. Et comme le rappelle le *Guide pour les catéchistes*, il est donc fondamental que « le candidat catéchiste perçoive le sens profond et surnaturel de cet appel, de façon qu'il soit en

Ediciones Universidad San Dámaso

1441 *Ibid*.

1442 Cf. Aguilar Grande, « La Iglesia particular, responsable de la transmisión de la foi », 70.

1443 Congregation pour l'Evangelisation des Peuples, 2.

1444 Cf. del Campo Guilarte, « Evangelización y catequesis. Criterios y principios inspiradores para una catequesis renovada », in: *TyC* 95 (2005) 96.

1445 Estepa Llaurens, « La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis », 89.

mesure de répondre comme le Verbe éternel : « Voici, je viens » (*Hb* 10,7), ou comme le prophète : « Me voici, envoie-moi » (Is 6,8) » (GC 2).

En acceptant l'appel de Dieu, le catéchiste participe et prolonge la mission de Jésus, le premier évangélisateur (CF 52). De ce fait, « le catéchiste n'est pas un simple suppléant du prêtre, mais il est, de droit, un témoin du Christ dans la communauté à laquelle il appartient » (CEP 3). En sa qualité du disciple et témoin du Christ, le catéchiste a la mission propre d'accompagner l'itinéraire catéchétique de l'initiation chrétienne, tout en transmettant la foi telle qu'elle est professée et conservée par l'Eglise. Pour transmette en toute intégrité la foi que lui-même avait reçu, le catéchiste s'efforcera d'exposer avec rigueur et objectivité ce que dit la foi de l'Eglise[1446] d'autant plus que la référence première et ultime de la catéchèse sera toujours Jésus-Christ Lui-même qui est « le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14,6) (cf. CEC 1698).

Vue le christocentrisme de la catéchèse, le catéchiste jouera le rôle d'aiguillon et d'interprète[1447]. Comme *aiguillons*, les catéchistes diront à toute la communauté que la tâche d'accompagner le cheminement dans la foi des enfants, des jeunes et des adultes n'est possible qu'à partir du moment où la communauté existe dans toutes ses dimensions : visible, fréquentée, vivante parce qu'elle lit l'Evangile, qu'elle prie, qu'elle célèbre, partage, socialise, guérit et témoigne que le projet de vie chrétienne est là, à proximité des catéchistes. Au contraire, si la communauté ne vit pas la foi ainsi dans toutes ses dimensions, elle ne peut donc en témoigner et les catéchistes en deviennent impuissants. De ce point de vue, « le catéchiste est (...) un médiateur qui facilite la communication entre les personnes et le mystère de Dieu, des personnes entre elles et avec la communauté » (DGC 220).

En outre, le catéchiste comme *interprète*, il s'efforcera d'expliquer aux membres ce qu'est la vie chrétienne tout en les initiant et introduisant au vécu

1446 Cf. Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 123.

1447 Cf. Derroitte, « Vers une catéchèse de toute la communauté et pour toute la communauté », 17-18.

Ediciones Universidad San Dámaso

communautaire. Il se présentera comme celui qui éclaire et explique ce que la communauté vit et professe. Selon *le Directoire Catéchétique Général* de 1971,

> Le catéchiste est, d'une certaine façon, l'interprète de l'Église auprès des catéchisés. Il lit et apprend à lire les signes de la foi, dont le principal est l'Église elle-même. On voit par-là combien il est nécessaire que la communauté ecclésiale selon l'esprit de l'Eglise et sous la conduite de ses pasteurs écarte ou corrige tout ce qui défigure le visage de l'Eglise et empêche les hommes d'embrasser la foi (DCG [1971] 35).

La considération du rôle du catéchiste comme aiguillon et interprète trouve son plein sens quand on prend en compte que la foi à laquelle est éduqué le candidat est avant tout un don de Dieu. Cette foi ne peut naître dans l'intimité du cœur de l'homme que comme fruit de la grâce à l'appel de Dieu. C'est pour cette raison que le *Directoire Général pour la Catéchèse* prend soin de préciser que « la catéchèse ne confond pas l'action salvifique de Dieu, qui est pur grâce, avec l'agir pédagogique de l'homme ; cependant elle ne les oppose ni ne les sépare » (DGC 144). Ne faut-il pas alors considérer le catéchiste ou tout animateur comme un instrument secondaire qui facilite la réponse libre que le catéchisé énonce ?

C'est pour cela que les catéchistes ou animateurs de la catéchèse « ont besoin d'une formation soignée et d'un soutien particulier pour affronter leur responsabilité de témoins de la foi face à l'évolution culturelle de leurs frères et sœurs, et pour pouvoir les guider par l'exemple d'une vie sainte »[1448]. L'Episcopat congolais exprimait ce souci de formation en invitant directement l'Evêque et le curé à prendre toutes les responsabilités possibles : « l'Evêque diocésain ou le curé prendront toutes les dispositions pour bien former les catéchistes au point de vue doctrinal, et les rendre conscients des exigences de l'Evangile dont ils sont aussi les hérauts »[1449].

1448 Benoit XVI, « Discours aux évêques du Mozambique » : *DC* 2390 (18 novembre 2007) 1010.
1449 Cenco, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 115.

Ediciones Universidad San Dámaso

De ce qui vient d'être dit, il est nécessaire et même indispensable que le catéchiste ait une spiritualité déterminée.

10.4.5.2. Nouvelle image du catéchiste ou de l'animateur de la communauté

Comme le rappelle la *Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples*, « La nécessité d'une spiritualité propre du catéchiste découle de sa vocation et de sa mission »[1450]. Précisons d'abord que la spiritualité du catéchiste est commune à tous les chrétiens en ce qui concerne « l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, la prière ainsi que la pratique des vertus évangéliques »[1451]. C'est ce qu'affirme également le Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem* : « L'apostolat se vit dans la foi, l'espérance et la charité que le Saint-Esprit répand dans les cœurs de tous les membres de l'Église » (AA 3). Toutefois, l'action catéchétique exige une spiritualité particulière[1452]. C'est dans cette optique que la spiritualité du catéchiste se caractérise aussi, selon André Fossion, par « la manière évangélique de conduire l'acte catéchétique »[1453]. Cette manière de conduire la catéchèse peut être résumée à trois niveau, à savoir : la manière dont le catéchiste se situe dans le processus de communication, le rapport pédagogique du catéchiste aux catéchisés et l'organisation de la catéchèse en rapport avec l'esprit de recherche et de liberté des catéchisés.

Ce qui revient à dire que la spiritualité du catéchiste ne réside pas dans sa compétence doctrinale ou dans son savoir-faire méthodologique[1454], mais dans sa vocation d'être témoin et celle de transmettre le message chrétien. Selon Emilio Alberich, à l'heure actuelle, le catéchiste se qualifie beaucoup plus par

Ediciones Universidad San Dámaso

1450 Congregation pour l'Evamgelisation des Peuples, 6.

1451 Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 51 ; cf. CF 62.

1452 Cf. Medina, « Espiritualidad de éxodo. Experiencia basilar para el ministerio evangelizador de misioneros y catequistas », 107.

1453 Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 51

1454 Cf. *ibid*.

son être, sa spiritualité, son profil personnel et intérieur plutôt que pour ses capacités opératives et intellectuelles[1455].

a) L'Esprit Saint, agent principal de la catéchèse

Une des caractéristiques fondamentales de la spiritualité du catéchiste, c'est d'abord la confiance qu'il doit manifester à l'égard de l'œuvre de l'Esprit dans l'histoire. André Fossion parle de la « démaîtrise », c'est-à-dire, la « disponibilité à l'Esprit de Dieu qui agit dans l'Eglise comme dans le monde »[1456]. Jésus n'avait-il pas dit, « quand vous aurez fait tout votre travail, rappelez-vous que vous êtes des serviteurs inutiles » ? (Lc 17,10). C'est pourquoi, le catéchiste réalisera toujours sa tâche tout en étant convaincu de cette vérité fondamentale dont nous parle le Pape Paul VI dans son Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* : « l'Esprit Saint est l'agent principal de l'évangélisation » (EN 75).

La démaîtrise dont nous parle Fossion ne conduit pas à l'inaction, ni à la passivité, ni à l'imprévoyance, car elle rend plus audacieux pour l'action, plus inventif dans l'imagination du futur, plus apte à travailler aujourd'hui pour le long terme, même si celui-ci ne se profile pas à l'horizon comme un objet de conquête[1457]. C'est dans cette optique que le catéchiste devra se rendre compte que sa mission essentielle consiste à susciter chez les catéchisés les attitudes nécessaires pour accueillir cette action divine (cf. CF 58). Et comme le souligne le *Directoire catéchétique* de 1971, « La catéchèse a pour fonction (...) de disposer les hommes à s'ouvrir à l'action de l'Esprit-Saint et à se convertir » (DCG 22) car, « C'est lui (l'Esprit) qui explique aux fidèles le sens profond de l'enseignement de Jésus et son mystère » (EN 75).

C'est grâce à cette confiance à l'Esprit que le catéchiste doit être sensible à l'action de l'Esprit[1458] qui n'est pas uniforme en relation avec les membres de

Ediciones Universidad San Dámaso

1455 Cf. Alberich Sotomayor, *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental* (Editorial CCS, Madrid 2011) 287.

1456 Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 53.

1457 Cf. *ibid*.

1458 Cf. J. López Peñalba, « El Espíritu Santo, Maestro interior del catequista » : *TyC* 137 (2017) 41-67.

son groupe catéchétique, mais plutôt une action différenciée, c'est-à-dire, « de l'appel qu'il (Dieu) adresse à chacun » (CT35). C'est pourquoi, le catéchiste essayera de capter le caractère individuel de cette action divine et aider les catéchisés à la découvrir dans leur vie (cf. CF 59).

Compte tenu de cette action divine dans chacun des catéchisés, il devient possible de préciser exactement la responsabilité du catéchiste. Selon le *Directoire*, il revient d'abord au catéchiste de « mettre en place toutes les conditions qui rendent la foi possible, compréhensible et désirable » (DGC 71). Ensuite, le catéchiste ne devra pas encombrer de ses propres étroitesses l'accès à la foi[1459], c'est-à-dire, le catéchiste « ne doit pas chercher à ce que les catéchisés deviennent l'image, la reproduction ou la copie de ce qu'il est lui-même, de sa manière propre de vivre et de comprendre la foi »[1460]. Et comme le précise encore la *Catechesi tradendae* :

> La constante préoccupation de tout catéchiste, quel que soit le niveau de ses responsabilités dans l'Eglise, doit être de faire passer, à travers son enseignement et son comportement, la doctrine et la vie de Jésus. Il ne cherchera pas à arrêter à lui-même, à ses opinions et attitudes personnelles, l'attention et l'adhésion de l'intelligence et du cœur de celui qu'il catéchise ; il ne cherchera surtout pas à inculquer ses opinions et ses options personnelles comme si elles exprimaient la doctrine et les leçons de la vie du christ (nº 6).

Puisque le catéchiste ne doit pas chercher à inculquer ses opinions personnelles, si belles soient-elles, il veillera à mettre les catéchisés en contact, non seulement avec l'Évangile, mais aussi avec le trésor de la Tradition tout en leur ménageant un espace d'autonomie, d'inventivité et d'originalité dans la manière de se l'approprier[1461].

1459 Cf. Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 54.
1460 *Ibid*.
1461 Cf. *ibid*., 55.

Ediciones Universidad San Dámaso

b) Le rapport pédagogique du catéchiste aux catéchisés

De prime abord, mentionnons que l'attitude qui doit mouvoir le catéchiste dans son action éducative trouve son origine dans la pédagogie même de Dieu dans l'histoire de salut (cf. CF 119). Par conséquent, l'attitude pédagogique du catéchiste consiste à s'adapter au catéchisé. De ce point de vue, le rapport pédagogique du catéchiste à l'égard des catéchisés se caractérise par la capacité du catéchiste de bien vivre les relations interpersonnelles avec le groupe catéchétique. En sa qualité du disciple, le catéchiste suit et imite Jésus-Christ qui est son Maître[1462]. C'est la suite et l'imitation de la personne de Jésus de Nazaret et de son ministère qui constituent pour le catéchiste le modèle déterminant de son rapport avec les catéchisés. On peut le résumer en quatre attitudes fondamentales, à savoir : l'accueil, l'ouverture à tous, la personnalisation des relations et l'accompagnement.

– L'accueil

Dans la dynamique de la catéchèse communautaire, la pratique catéchétique actuelle exige que le catéchiste se montre accueillant. Cette exigence habituelle à l'égard du catéchiste peut aussi prendre une nouvelle tournure une fois qu'on tourne le regard vers la manière dont Jésus se comportait face aux marginalisés de sa société. Un exemple frappant est celui de la rencontre de Jésus avec Zachée que nous rapporte l'évangéliste Saint Luc. C'est Jésus qui lui demande l'hospitalité (cf. Lc 19,1-10) ou avec celle des disciples d'Emmaüs (Lc 24,13-35). Selon le commentaire de Fossion, « dans le récit de la rencontre des disciples sur le chemin d'Emmaüs : Jésus se glisse dans une conversation en cours et reçoit l'hospitalité des disciples »[1463].

Sur base de ce comportement du Christ, ne serait-il pas nécessaire que le catéchiste se risque à l'accueil de chaque catéchisé avec la plus grande bienveillance et la plus grande attention ? Pour cela, le catéchiste prendra pour modèle d'humilité de Jean-Baptiste qui, devant le succès de Jésus, loin de s'en

1462 A. Castaño Félix, « El catequista, icono del magisterio de Jesús » : *TyC* 137 (2017) 93-115.

1463 Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 56.

Ediciones Universidad San Dámaso

irriter, il déclara : « il faut que lui grandisse et que moi je décroisse » (Jn 3,29-30). C'est pourquoi le catéchiste doit, affirme André Fossion,

> sortir de son monde, et s'ouvrir à celui de l'autre avec tout ce qu'il a de différent, d'inattendu ou de déroutant, de se déplacer dans son milieu de vie, dans son langage, dans l'univers de ses intérêts, en lui permettant ainsi d'exercer ses propres vertus d'hospitalité[1464].

C'est avec raison que, soulignant l'importance des relations interpersonnelles dans toutes les dimensions de la vie des hommes, Alberich ne manque pas d'évoquer cette attitude d'accueil comme étant fondamentale par rapport aux fortes personnalités qui imposent aux autres leurs convictions personnelles et leurs décisions dans une communauté ecclésiale. Selon cet auteur :

> Aujourd'hui, le besoin d'un animateur accueillant et ouvert, qui favorise des relations profondes, est disposé à écouter la communauté et est en même temps capable de la conduire à maximiser son potentiel et à utiliser les contributions de tous est beaucoup plus fort que celui d'une personnalité forte et irrésistible, douée de brillantes idées, d'une forte volonté et de caractéristiques charismatiques[1465].

Cette nécessité pour l'Eglise d'un catéchiste accueillant et ouvert, trouve également sa justification dans la nature même de la catéchèse qui est un service : « Eduquer dans la foi c'est rendre possible la croissance de la semence, le don de la foi, déposé par l'Esprit dans le cœur de l'homme et le catéchiste est au service de cette croissance » (CF 59). C'est pourquoi, le catéchiste doit respecter la vocation chrétienne et concrète de chacun dans la mesure où « La catéchèse, qui est croissance dans la foi et maturation de la vie chrétienne en vue de la plénitude, est par conséquent une œuvre de l'Esprit Saint, œuvre que lui seul peut susciter et alimenter dans l'Eglise » (EN 72).

1464 *Ibid*.

1465 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 285-286.

Ediciones Universidad San Dámaso

En bref, il revient au catéchiste d'acueillir les catéchisés à sa disposition tels qu'ils sont, au nom du Christ et avec une attitude intérieure qui est de recevoir toute personne avec le désir réel de l'écouter et de l'aider, avec respect aussi[1466].

– L'ouverture aux catéchisés

Comme conséquence logique de cet accueil de l'autre (du catéchisé), le catéchiste devra s'ouvrir à tous ses catéchisés sans exclure personne. Ici encore, la pratique de Jésus révèle sa « capacité de porter vers ceux et celles qui se trouvaient éloignés des canons religieux de l'époque. Contre toute attente, il montrait en exemple leur foi et leur comportement selon le cœur de Dieu »[1467]. Le Christ lui-même, n'avait-t-il pas dit que « les premiers seront les derniers, les derniers seront les premiers ? (Cf. Mt 20,16). Ou encore, « les prostituées et les pécheurs vous précèdent dans le royaume de Dieu ? (Mt 21,31).

Illuminé par la façon d'agir de Jésus, le catéchiste n'aura pas des préjugés ou encore « une hiérarchisation *a priori* de l'aptitude à la foi et à la vie selon le cœur de Dieu »[1468], mais bien plus, il se limitera « à semer la parole généreusement sans préjuger de ce qui est bonne terre ou chemin caillouteux »[1469]. C'est pourquoi, l'affinité personnelle ou socioculturelle du catéchiste ne peuvent être un critère pour sélectionner l'aptitude de l'un ou l'autre à recevoir la catéchèse. Le message du Christ est universel et ouvert à tous. Dans cet ordre d'idées, Alberich exprime son grand souhait pour la communauté chrétienne :

> Dans l'environnement catéchétique également, nous avons besoin aujourd'hui de personnes capables d'entrer en relation, d'animateurs et de leaders qui, loin d'imposer leur pensée personnelle, savent se sentir membres de la communauté, marcher avec tous et apprécier la contribution de chacun[1470].

1466 Cf. DE SCHREVEL, 80-82.

1467 FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 57.

1468 *Ibid*.

1469 *Ibid*.

1470 ALBERICH, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 286.

Ediciones Universidad San Dámaso

Pour que le catéchiste parvienne à marcher et apprécier la contribution de chacun dans sa communauté, il est important que le catéchiste ait, en plus d'une foi profonde et d'une claire identité chrétienne et ecclésiale, une sensibilité sociale avec ses valeurs, ses défis et ses obscurités. C'est-à-dire, de personnes capables de dialoguer avec le monde actuel et le proposer l'Évangile avec un langage et certaines catégories propres de notre temps[1471]. En tenant compte de l'action de l'Esprit Saint au milieu du groupe catéchétique cela oblige aux catéchistes à développer une attitude de respect vers leurs catéchisés. Cette attitude « doit être d'une certaine manière la prolongation du respect de l'action divine chez les hommes » (CF 59). Selon l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, « Le premier est le respect de la situation religieuse et spirituelle des personnes qu'on évangélise. Respect de leur rythme qu'on n'a pas le droit de forcer outre mesure. Respect de leur conscience et de leurs convictions, à ne pas brusquer » (EN 79).

Puisque le catéchiste partage la vie des catéchisés, il devra en outre être ouvert aux problèmes et désirs de ses catéchisés. Cette ouverture à la vie sociale dans laquelle vivent ses catéchisés, s'avère être une exigence de l'Esprit d'autant plus « c'est lui qui fait discerner les signes des temps – signes de Dieu – que l'évangélisation découvre et met en valeur à l'intérieur de l'histoire » (EN 75). Puisque le catéchiste lui-même fait partie du milieu ambiant de ses catéchisés, sa sensibilité à la vie concrète peut être favorable aussi à l'annonce qu'il fait de la Parole de Dieu.

– Personnalisation des relations avec les catéchisés

Tout au long de son ministère public, Jésus n'a pas été seulement le Maître qui enseigne avec autorité (cf. Mc 1,21-28) les foules et le groupe de ses disciples, mais aussi il savait entrer en dialogue interpersonnel avec les gens. C'est le cas de la samaritaine (Jn 4,1-42), de Nicodème (Jn 3,1-12) ou le jeune homme riche (Mc 10,17-22), etc. Cette personnalisation des relations

1471 Cf. Aguilar Grande, «La catequesis en la Iglesia particular », 131; DGC 237.

Ediciones Universidad San Dámaso

que Jésus établit s'avère être un modèle pour les catéchistes en vue d'une pastorale authentique.

Nous devons reconnaître que les catéchistes ont souvent affaire à des groupes et à travers eux, ils s'efforcent d'édifier la communauté chrétienne. Traitant un groupe hétérogène dans la plupart de cas, les catéchistes courent le risque d'oublier et de réduire leur rôle à l'animation des groupes en négligeant la relation personnelle avec chacun des catéchisés et entre les catéchisés eux-mêmes[1472]. C'est pourquoi « la spiritualité du catéchiste devra donc inclure aussi bien le sens de la communauté dans son ensemble que le souci de la relation personnelle et de l'accompagnement individuel »[1473].

Certes, le fonctionnement authentique d'un groupe catéchétique ou d'une communauté chrétienne appelle la personnalisation des relations des membres et, « plus que par le passé, l'appropriation de la foi requiert aujourd'hui la médiation de rencontres interpersonnelles en vérité qui respectent et honorent à la fois l'individualité de chacun et de chacune, ses questions, ses doutes, ses talents et ses aspirations »[1474]. C'est pourquoi la relation entre celui qui annonce le message de salut et celui qui l'accueil doit être une rencontre humaine assez profonde, signe de la rencontre de l'un et de l'autre avec le Christ au sein de la communauté ecclésiale[1475].

Dans cette optique, Kembe Ejiba en parlant du rapport réciproque entre catéchiste et catéchisé en *catéchèse narrative*, écrit ceci :

> L'identité narrative convie le catéchiste et le catéchisé à établir un rapport fondé sur la relation humaine réciproque. Le catéchiste et le catéchisé, en tant que partenaire et acteurs du mystère de la révélation historique de Dieu, sont invités à sceller une alliance, c'est-à-dire établir une relation solide et réciproque (...) voilà pourquoi la relation

1472 Cf. Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 57.

1473 *Ibid*.

1474 *Ibid*., 59.

1475 Estepa Llaurens, « La comunidad cristiana: origen, meta, ámbitos y agentes de la catequesis », 91.

Ediciones Universidad San Dámaso

> en catéchèse narrative est la clé de réussite de cette dernière en tant qu'elle unit les deux partenaires en dialogue et les orientent vers un but commun : la découverte de Jésus-Christ[1476].

Pour ce faire, comptes tenus des exigences actuelles de la catéchèse au sein de la communauté chrétienne, on sent le besoin de personnaliser les relations que ça soit au niveau humain ou religieux. C'est pour cela que le catéchiste s'efforcera de connaître le mieux possible chacun de ses catéchisés, dans leur situation concrète. Au dire de Gevaert, les relations personnelles entre catéchiste et catéchisé s'avère être un parcours privilégié pour l'annonce de l'Evangile qui consiste à créer des vraies relations personnelles caractérisées par la connaissance de chaque personne, la compréhension et l'estime de ce qu'elles sont, font et cherchent dans la vie[1477].

– L'accompagnement personnel du catéchisé

L'expérience de rencontre et de cheminement du Christ avec les disciples d'Emmaüs (cf. Lc 24,13-36) s'avère être une référence pour comprendre le rôle du catéchiste comme accompagnateur de ses catéchisés. Cette expérience du Christ sur le chemin d'Emmaüs est bien résumée par Reinhilde Houtevels en termes d'exhortation pour toute la communauté chrétienne :

> Puissions-nous ensemble prendre ce chemin qui fut celui de Jésus et des disciples d'Emmaüs : Jésus les a rejoints sur leur route, il a marché avec eux, il les a écoutés, il a fait retentir à leurs oreilles la Bonne Nouvelles dans l'Ecriture, il a partagé le pain avec eux, ils l'ont reconnu, ils ont pu à leur tour rejoindre la communauté et aller porter la Bonne Nouvelle aux autres, avec d'autres : ils sont devenus adultes dans leur foi[1478].

Ediciones Universidad San Dámaso

1476 D. Kembe Ejiba, « L'importance du récit en catéchèse. Repères pour une catéchèse narrative », in : Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse*, 153.

1477 Cf. Gevaert, *El primer anuncio. Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo*, 152.

1478 Houevelet-Minet, *Il nous parlait en chemin. La catéchèse paroissiale*, 30.

Outre le chemin spirituel des disciples d'Emmaüs, l'épisode de la rencontre de Philippe et de l'eunuque éthiopien rapporté dans les Actes des Apôtres (8,26-40) sert aussi d'inspirateur. Il s'agit d'une rencontre de type catéchuménal où Philippe, le diacre, part de ce que l'eunuque cherche, son désir de connaître Dieu, pour l'amener vers ce Dieu de Jésus-Christ en plogeant dans la mort et la résurrection de Jésus par le baptême. Pour y parvenir, l'eunuque avait besoin d'un guide afin de comprendre ce qu'il avait découvert dans les Ecritures. Dans cette optique, le catéchiste et les autres agents de la catéchèse ne se limiteront pas à annoncer seulement la Bonne Nouvelle du salut, mais ils seront aussi les accompagnateurs des personnes qui sont à leur charge[1479] :

> Les ministres ordonnés et les autres agents pastoraux peuvent rendre présent le parfum de la présence proche de Jésus et son regard personnel. L'Église devra initier ses membres – prêtres, personnes consacrées et laïcs – à cet « art de l'accompagnement », pour que tous apprennent toujours à ôter leurs sandales devant la terre sacrée de l'autre (cf. Ex 3,5) (EG 169).

Par ailleurs, une foi adulte s'avère être l'objectif de cet accompagnement que le catéchiste réalise avec les personnes qui lui sont confiées. Rappelons que le service du catéchiste est destiné à toutes les personnes, sans discrimination aucune, qu'il s'agisse des jeunes ou adultes, hommes ou femmes, étudiants ou travailleurs, bien portants ou malades, catholiques, frères séparés et non baptisés (cf. GC 11). De ce point de vue, « Celui qui accompagne sait reconnaître que la situation de chaque sujet devant Dieu et sa vie de grâce est un mystère que personne ne peut connaître pleinement de l'extérieur » (EG 172). C'est pourquoi le catéchiste se maintiendra préparé à comprendre les catéchisés dans leurs exigences particulières afin de pouvoir les aider (cf. GC 11) dans la mesure où « l'accompagnement spirituel doit conduire toujours plus vers Dieu, en qui nous pouvons atteindre la vraie liberté » (EG 170).

1479 F. J. Romero Galván, « El catequista, padrino y acompañante de la fe » : *TyC* 137 (2017) 169-187.

Ediciones Universidad San Dámaso

Certes, inséré dans le même contexte de vie avec les personnes qu'il accompagne, le catéchiste « ne cède ni au fatalisme ni à la pusillanimité. Il invite toujours à vouloir se soigner, à se relever, à embrasser la croix, à tout laisser, à sortir toujours de nouveau pour annoncer l'Évangile » (EG 172), « il maintiendra le sens surnaturel de la vie et la confiance dans l'efficacité de la Parole qui, sortie de la bouche même de Dieu, ne retourne pas vers lui sans avoir accompli ce qui est l'objet de sa mission de salut (Is 55,11) » (cf. GC 7).

Pour conclure le rapport pédagogique du catéchiste avec les catéchisés, mentionnons qu'aucun membre du Corps du Christ ne peut agir de façon isolée et indépendamment du reste des autres membres car la communion ecclésiale l'exige. Cette communion ecclésiale « se présente comme une communion organique, analogue à celle d'un corps vivant et agissant » (ChL 20). En vertu de cette communion organique, les catéchistes laïcs doivent vivre leur vocation comme un appel de Dieu qui les invite à le suivre à partir de l'Eglise particulière : « C'est en elle (communauté chrétienne) que le catéchiste fait l'expérience de sa vocation et développe sans cesse son sens apostolique » (DGC 246). Cette apostolocité du catéchiste à l'égard des catéchisés consiste à rejoindre ces derniers non seulement dans les circonstances concrètes de leur vie, mais aussi à les accompagner vers la rencontre de Dieu dans le Christ[1480].

– Diffuser un esprit de recherche, de liberté et d'amitié

En considérant la catéchèse comme un espace spirituel, c'est-à-dire, un espace disponible à l'action de l'Esprit, le catéchiste aura pour tâche de diffuser un esprit de recherche, de liberté et d'amitié dans la mesure où il est lui-même à la fois un chercheur de Dieu, un garant de liberté et un ami[1481].

Concernant la *recherche* assidue de la vérité, la *Catechesi tradendae* affirme que la « catéchèse, c'est en quelque sorte amener quelqu'un à scruter le mystère du Christ en toutes ses dimensions » (CT 6). C'est dans ce sens que le catéchiste devra honorer l'intelligence des catéchisés tout en renonçant à toute

1480 Cf. DE SCHREVEL, 32.

1481 FOSSION, *Dieu toujours recommencé*, 59-60.

Ediciones Universidad San Dámaso

forme de violence, de pression et de manipulation car il s'agit d'éveiller leur liberté et de la respecter[1482]. C'est pourquoi le catéchiste se bornera à éveiller et à accompagner une interrogation rigoureuse du mystère chrétien. L'enjeu pour les catéchistes c'est que les catéchisés puissent éprouver par eux-mêmes que la foi, si elle dépasse la raison, n'est cependant pas sans raison[1483].

En outre, les catéchisés en quête de la foi chrétienne cheminent ensemble comme des frères d'un même et seul Père célestiel. Ils expérimentent la fraternité comme « une grâce supplémentaire, donnée par surcroît et sans condition »[1484]. De là, on aperçoit la catéchèse comme une expérience ecclésiale d'une communion fraternelle au nom de l'Evangile[1485].

En dehors des conditions favorables à l'exercice de la catéchèse, citées ci haut, il faudrait ensuite tenir compte de l'exigence de la catéchèse qui oblige de l'aborder avec toute la rigueur possible que ça soit au niveau du contenu, des méthodes ou de son organisation. En effet, concernant les contenus de la catéchèse « tout l'art du catéchiste sera de veiller à ce qu'ils soient pédagogiquement bien ordonnés, psychologiquement sains, théologiquement justes, culturellement pertinents »[1486]. Quant aux méthodes et l'organisation de la catéchèse, celles-ci « réclament aussi qu'elles soient analysées, critiquées et évaluées avec ce même esprit de rigueur »[1487].

S'il est vrai que la rigueur exige plus de travail au catéchiste, mais elle ne doit pas non plus être perçue comme une simple question technique :

> elle est authentiquement spirituelle au sens où elle manifeste une attention aiguë aux personnes concernées et au processus de maturation de la foi dans lequel elles sont engagées Elle est une manière de se mettre à l'écoute et de se rendre disponible au travail de l'Esprit.

1482 Cf. *ibid*.
1483 *Ibid*., 59.
1484 *Ibid*., 60.
1485 Cf. *ibid*.
1486 Fossion, *Dieu toujours recommencé*, 60.
1487 Ibid.

Ediciones Universidad San Dámaso

> Elle est une véritable ascèse qui témoigne de l'amour passionné de la foi et du souci de la rendre accessible au plus grand nombre[1488].

Vue la mutation que la catéchèse est en train de traverser, il convient mieux qu'elle ne souffre pas d'un fonctionnement autoritaire. Il serait convenable de mettre en œuvre un esprit de participation et coresponsabilité dans la mesure où la catéchèse demeure une œuvre commune dont tous sont responsables[1489].

De ce qui précède, il nous paraît nécessaire de mentionner que, bien qu'on établisse ces différents niveaux de la spiritualité du catéchiste, cette dernière consiste particulièrement à laisser l'Esprit de Dieu agir en liberté. La *Congrégation pour l'Évangélisation* en fait allusion quand elle évoque l'ouverture du catéchiste à la Sainte Trinité, en ces termes :

> Le catéchiste doit se laisser attirer dans la sphère du Père qui communique la Parole, du Christ, Verbe incarné qui prononce toutes et seulement les paroles entendues du Père (Jn 8,26 ; 12,49), de l'Esprit Saint qui illumine l'esprit et réchauffe le cœur pour faire comprendre la Parole, pour l'aimer et la réaliser avec fidélité (Jn 16,12-14) (GC 7)[1490].

10.4.6. LES MOUVEMENTS ET LES GROUPES CATHOLIQUES

D'une façon générale, un groupe[1491] est défini comme une collectivité identifiable, structurée et continue de personnes qui partagent intérêts et valeurs et poursuivent des fins communes. Si l'on veut souligner la tâche commune et la conscience d'appartenance de ses membres, un groupe est un ensemble

1488 *Ibid*., 61.

1489 Cf. *ibid*., 61-62.

1490 Il ne fait aucun doute que cela exige que le catechiste ait l'expérience du mystère divin et soit capable d' y pénétrer. Cf. Carvajal Blanco, « El catequista, mistagogo de la fe » : *TyC* 137 (2017) 137-167.

1491 Cf. L. Berrocal de la Cal, « El grupo en la catequesis », in: *NDC* 1, 1057.

Ediciones Universidad San Dámaso

dynamique constitué par des individus qui se perçoivent mutuellement comme interdépendants.

En effet, tout groupe est plus ou moins structuré, c'est-à-dire, qu'il contient un ensemble de positions ou rôle que chaque membre occupe. Par expérience, on peut distinguer deux sortes de structures : la première est horizontale et fonctionne dans une dimension affective, c'est-à-dire des relations de bon-vouloir. La deuxième stucture est verticale et fonctionne dans une relation de pouvoirs, c'est-à-dire des relations de domination et soumission.

Gilbert Adler et Gérard Vogeleisen[1492] dans leur ouvrage : *Un siècle de catéchèse en France,* déterminent les caractéristiques suivantes de petits groupes :

- nombre restreint de membres, tel que chacun puisse avoir une perception individualisée de chacun des autres, être perçu réciproquement par lui et que de nombreux échanges interindividuels puissent avoir lieu ;
- poursuivre en commun et de façon active des mêmes buts, dotés d'une certaine permanence, assumés comme but du groupe, répondant à divers intérêts des membres et valorisés ;
- relations affectives pouvant devenir intenses entre les membres (sympathies, antipathies, etc.) et constituer des sous-groupes d'affinités ;
- forte indépendance des membres et sentiments de solidarité : union morale des membres du groupe en dehors des réunions et des actions en commun ;
- différenciation des rôles entre les membres ;
- constitution des normes, de croyances, de signaux et de rites propres au groupe (langage et code du groupe).

Selon ces caractéristiques, les petits groupes peuvent se réunir autour de trois instances : une instance de type *affectif* qui rassemble les membres du groupe sur leur « être ensemble », leurs interrelations, le fonctionnement du

1492 G. Adler - G. Vogeleisen, *Un siècle de catéchèse en France, 1893-1980. Histoire, déplacements, enjeux* (Beauchesne, Paris 1981) 457.

Ediciones Universidad San Dámaso

groupe ; une instance de *travail* qui rassemble les participants sur les tâches à accomplir et, une instance *politique* qui centre le groupe sur son action dans le milieu social environnant. De ce point de vue, différents styles de groupes apparaissent possibles, selon le type d'actions entreprises.

Nous entendons par mouvements catholiques, les différents groupes des jeunes ou adultes qui œuvrent dans nos paroisses, se réunissant au nom de la foi chrétienne et dont les membres s'efforcent de vivre l'Evangile selon leur charisme et spiritualité propre au sein de l'Eglise. Ce sont des mouvements qui travaillent pour la formation humaine et chrétienne de leurs membres. Ils ont leur itinéraire de foi souvent organisé par étapes et les conduits à la maturation de la foi. C'est le cas de « jeunes de lumière » (*Bilenge ya muinda*), les « *Kizito-Anuarite* », « *Jaama mtakatifu* », « *légionnaires* », entre autres. Il faut reconnaître que dans la plupart de ces mouvements, la catéchèse occupe une place centrale. De ce fait, les membres de ces mouvements ont droit et un devoir de contribuer à la catéchèse non seulement selon leur charisme propre ou selon l'originalité et la singularité de leur spiritualité, mais aussi selon leur particularité unique et irréductible de leur façon de suivre Jésus-Christ tel qu'ils ont reçu dans leur mouvements[1493].

Le nouveau *Directoire pour la catéchèse* reconnaît également le mérite de petits groupes ou petites communautés chrétiennes en affirmant ce qui suit :

> Le groupe joue un rôle important dans le processus de développement des personnes. Il en est de même dans la catéchèse. Chez les enfants, le groupe favorise l'éducation à la vie sociale ; chez les jeunes, il est une nécessité vitale pour la formation de leur personnalité ; chez les adultes, il favorise le dialogue, le sens du partage et de la coresponsabilité chrétienne (DGC 159).

1493 Cf. Aguilar Grande, « La Iglesia particular, responsable de la transmisión de la fe », 69-70.

Ediciones Universidad San Dámaso

L'importance du groupe dans l'action pastorale est une réalité intangible. Le groupe est le ferment d'une dynamique qui favorise l'apprentissage et qui stimule l'intégration. Cette importance est visible sur tous les points de vue :

Du point de vue *pédagogique*, c'est par l'appartenance au groupe que surgissent les processus d'identification et de conformité qui conduisent à accepter les convictions communes et les règles de conduite. Ces processus alimentent une dynamique éducative qui soutient et couvre l'individu en l'aidant à intérioriser les valeurs partagées.

Du point de vu *ecclésiologique et pastoral*, le groupe représente la médiation normale pour faire l'expérience de l'Eglise et pour intérioriser le sens de l'Eglise. C'est dans le groupe que communion, coresponsabilité et présence se convertissent en expérience vécue. De cette dimension ecclésiologique :

> Le groupe catéchétique –comme le lieu d'apprentissage et de croissance dans la foi– émerge comme étant le lieu de référence essentiel pour l'éducation. C'est pourquoi, le groupe de catéchèse (...) ne se réduit pourtant à aucun de (...) modèles possibles. Son originalité doit se chercher dans le fait d'être centré sur la structuration d'un sens, (...) la Parole qui peut renvoyer au référent divin comme à la Parole de l'Ecriture, de la Tradition ou du Magistère qui en est le signifiant[1494].

Le groupe de catéchèse acquiert ainsi le caractère de petite communauté où la catéchèse se transforme en un véritable acte ecclésial. C'est dans ce contexte que G. Adler et G. Vogeleisen précisent que « le groupe catéchétique est un groupe centré sur la Parole et, à ce titre, il est créateur de communauté. En ce sens, catéchiser, c'est faire Eglise, fabrique de l'Eglise ». De ce point de vue, la catéchèse possède, comme l'éducation à la foi, en elle-même sa propre fin. La foi s'y structure en structurant une communauté croyante.

Vu le rôle de ces mouvements dans le domaine de l'évangélisation, une catéchèse adaptée serait de grande importance. Une catéchèse qui initierait

1494 Adler - Vogeleisen, 458.

Ediciones Universidad San Dámaso

ses membres à une vie responsable et communautaire dans l'esprit de l'Eglise-Famille. La nécessité d'une telle catéchèse provient du fait qu'on ne doit pas « laisser ces mouvements vivre en vase clos, coupés de l'ensemble »[1495], mais insérés dans la pastorale d'ensemble. C'est pourquoi, les CEV s'ouvriront à ces mouvements en vue d'une organisation catéchétique générale pour l'intégration de tous les mouvements dans la pastorale d'ensemble[1496]. Allant dans le même sens, Carlos Aguilar, insiste sur le fait que les membres de ces mouvements doivent d'abord comprendre que l'initiation et l'éducation de la foi de catéchumènes et des catéchisés doit commencer par ce qui est commun à tous les chrétiens d'autant plus qu'on initie à la foi de l'Eglise et ceux qui sont initiés sont appelés à s'insérer dans l'unique Eglise de Jésus-Christ, Sainte et Catholique qui existe dans les Eglises particulières. Ensuite, c'est seulement en deuxième moment, ultérieur à la formation chrétienne de base que les membres du mouvement peuvent être initiés en ce qui leur sont particulier et le différencie des autres mouvements[1497].

C'est pourquoi l'apport des différents mouvements dans nos CEV en matière de catéchèse ne se fera pas en marge du projet diocésain ni en dehors des plans pastoraux de la paroisse. Leur catéchèse ne peut en aucun cas se convertir dans une alternative ou en quelque chose de parallèle avec la catéchèse paroissiale. Pour illustrer ces propos, nous évoquons l'encyclique *Evangelii gaudium* du Pape François :

> Les autres institutions ecclésiales, communautés de base et petites communautés, mouvements et autres formes d'associations, (...). Mais il est très salutaire qu'elles ne perdent pas le contact avec cette réalité si riche de la paroisse du lieu, et qu'elles s'intègrent volontiers dans la pastorale organique de l'Église particulière. Cette intégration évi-

1495 Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 154.

1496 *Id.*, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse*, 67-68.

1497 Cf. Aguilar Grande, « La Iglesia particular, responsable de la transmisión de la fe », 70.

Ediciones Universidad San Dámaso

> tera qu'elles demeurent seulement avec une partie de l'Évangile et de l'Église, ou qu'elles se transforment en nomades sans racines (nº 29).

Pour ce faire, comme corps du Christ, tous les membres de l'Église sont solidairement, quoique différemment, responsables de l'annonce de l'Évangile. C'est donc en vue d'édifier ensemble l'Église, peuple de Dieu et famille de Dieu que les agents pastoraux sont voués à contribuer à l'édification de cette Église. Dans son étude sur l'Église-famille et ministères, Kisimba dégage dans la Bible trois traits liés à cette image de la famille. Le premier se réfère à l'alliance de Dieu avec son peuple. Le second trait est le thème de l'amour sponsal et indéfectible que Dieu porte à son peuple surtout lorsque ce dernier ne remplit pas les exigences de l'alliance. Enfin, le troisième trait se rapporte au thème des responsabilités que Dieu confie à quelques personnes ou à tous les membres de la communauté des croyants pour édifier et gouverner la maison de Dieu[1498].

CONCLUSION PARTIELLE

En guise de conclusion pour ce chapitre sur la CEV comme lieu de la catéchèse de la rencontre nous tenons à rappeler que le point central de cette étude a été la signification de ladite catéchèse que nous attachons au processus même de l'évangélisation. Si nous avons situé la *catéchèse de la rencontre* dans ce dynamisme évangélisateur, c'est parce que la rencontre avec le Christ, à laquelle elle postule, ne se laisse comprendre qu'à travers ce processus et au sein de la communauté chrétienne vivante. Il s'agit de tout un dynamisme qui débute dès le moment où l'intéressé à la foi chrétienne commence à sympathiser avec l'Evangile grâce au témoignage des disciples du Christ, jusqu'à ce

1498 Cf. Kisimba Nyembo, « L'Église-famille et ministères », in: Semaines Theologiques de Kinshasa, *Église-famille; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997) 265.

Ediciones Universidad San Dámaso

qu'il s'incorpore à la communauté chrétienne, ou la CEV, où il aura l'occasion d'approfondir sa foi à l'aide d'une catéchèse permanente. C'est encore dans la CEV que le nouveau membre expérimentera les relations interpersonnelles avec ses frères et sœurs dans le Christ.

En vue d'élucider ce thème, il était nécessaire d'évaluer dans un premier moment l'importance des relations interpersonnelles dans la catéchèse. S'inscrivant dans la dynamique du renouveau catéchétique propulsé par Vatican II et dans le but de capter la pertinence de la catéchèse de la rencontre dans les CEV, nous avons en deuxième lieu analysé les liens entre la communauté chrétienne et la catéchèse. Enfin de compte, on ne pouvait pas terminer ce chapitre sans pour autant marquer le caractère unique, mais différencié de la catéchèse.

Ceci étant dit, nous allons à présent récapituler l'essentiel de la troisième partie.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Au terme de cette troisième partie, nous tenons à signaler que pour formuler le titre de cette dernière, nous sommes parti de la conception tempelsienne de la catéchèse. Selon notre auteur, la catéchèse est avant tout une rencontre personnelle[1499] avant de conduire à la rencontre avec le Christ. Mais, c'est cette rencontre avec le Christ qui constituera le point culminant de toute la pastorale de Placide Tempels.

Trois chapitres nous ont aidé à clarifier ce thème. Le premier portant sur les défis actuels de l'action évangélisatrice des CEV, nous a été utile pour s'apercevoir des graves difficultés auxquelles s'offronte l'annonce de la Bonne nouvelle au Congo. Les plus remarquables c'est entre autres : la Religion Traditionnelle Africaine, les Nouveaux Mouvements Religieux et la situation de

1499 Cf. Tempels, *Notre rencontre*, 84.

Ediciones Universidad San Dámaso

misère. Face à ces défis, l'Église de la RDC n'a pas droit au désespoir, mais à chercher des voies et moyens capables de répondre à cette nouvelle exigence. Afin de fonder les bases de la catéchèse de la rencontre inspirée par le père Placide Tempels, nous avons au deuxième chapitre évoqué la pédagogie divine comme source et inspiration de la catéchèse de la rencontre. Pour cela, avant de déterminer la nature et les caractéristiques de la pédagogie de Dieu, nous avons d'abord voulu analyser l'apport de Vatican II à l'action catéchétique. Enfin, le troisième chapitre a traité les CEV comme lieux de la catéchèse de la rencontre.

En effet, cette rencontre qui met l'homme en contact avec Dieu, lui donne également l'occasion de nouer avec lui des relations personnelles, relations qui le font en même temps participer à la vie de Dieu (cf. DV 2). C'est dans cette perspective que Henri Derroitte parle de catéchèse comme ayant une dimension personnaliste et relationnelle. C'est pourquoi, elle rejoint des personnes, elle favorise leurs relations. Elle implique des personnes dans l'intégralité de leur existence[1500]. Puisqu'il s'agit de la catéchèse comme l'annonce du Christ, sommet de la révélation et manifestation suprême de Dieu à l'homme et la révélation ultime de l'homme à lui-même (cf. GS 22), la catéchèse devient ainsi une invitation à une rencontre personnelle (cf. CT 5). C'est pourquoi, loin d'être seulement une simple communication de vérités, la catéchèse est avant tout cette invitation à une rencontre avec le Christ qui est « l'image du Dieu invisible » (Col 1, 15). Dans cette optique, le catéchiste devient purement « un facilitateur de rencontre »[1501].

Pour ce faire, à la question de savoir s'il est possible de renouveler la catéchèse dans les CEV dans la perspective de la catéchèse de la rencontre à la lumière de la l'activité apostolique de Placide Tempels, la réponse est affirmative. Comme on l'a pu constaté dans la deuxième partie de ce travail, l'activité pastorale de Tempels en RD Congo (précisement au Katanga dans le sud-est

1500 Cf. Derroitte, « Pour une catéchèse de la rencontre », in : *Id.*, *Catéchèse et initiation* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 232.

1501 *Ibid.*

Ediciones Universidad San Dámaso

du pays) fut exceptionnelle à plusieurs égards. En vue de permettre au Christ, disait-il, de naître et de s'épanouir dans l'âme bantu afin que les Bantu eux-mêmes comprennent, vivent et expriment cette rencontre avec le Christ à partir de leur culture, Tempels se propose avant tout de pénétrer l'homme africain et son univers culturel. Cette pénétration sera de grande importance pour fonder les bases de la nouvelle catéchèse différente de la « conceptualiste » qu'il dénonça parceque ne favorisant pas des relations interpersonnelles. Parmi les fondamentaux de la catéchèse que Tempels préconise, il faut mentionner : l'effort d'inculturer le message chrétien ; l'usage d'un « langage simple exprimant des réalités profondes »[1502] ; la valorisation des relations interpersonnelles en vue d'une recherche commune aux aspirations profondes de tout homme ; etc.

En effet, les bases de la catéchèse défendue jadis par Tempels sont aujourd'hui approfondies par la théologie catéchétique post-conciliaire. Dans la troisième partie du travail nous avons dû relever quelques unes. Certes, nul ne met en doute la nécessité d'enraciner le message chrétien dans les différentes cultures en vue de les assumer et les transformer à la lumière de l'Evangile. Cet enracinement n'est possible que dans la mesure où l'on arrive aussi à utiliser un langage qui soit accessible par les destinataires. Un autre élément qui ne devrait pas rester en oubli, c'est l'importance des relations interpersonnelles. La rencontre avec le Christ ne va pas sans engendrer ces relations basées dans la foi partagée ensemble comme frères et sœurs appelés à partager l'expérience de leur foi dans la communauté chrétienne. C'est grâce à cette dimension relationnelle qu'il devient possible de surpasser la catéchèse conceptualiste.

Compte tenu de la réapparition de ces lignes maitresses de la pensée de Placide Tempels sur la scène catéchétique d'après le Concile Vatican II, nous sommes persuadé que les propos de Tempels tels qu'ils sont exposés dans ce travail offrent encore de nos jours les directives non négligeables pour mener dans la CEV la renovation de la formation chrétienne dans la perspective de la catéchèse de la rencontre.

Ediciones Universidad San Dámaso

1502 Tempels, *Notre rencontre*, 85.

Ediciones Universidad San Dámaso

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre réflexion sur *La catéchèse inculturée dans les Communautés Ecclésiales Vivantes à la lumière de la « pastorale de la rencontre » de Placide Tempels en République Démocratique du Congo* s'inscrit dans l'effort de l'Épiscopat congolais de renouveler la catéchèse dans la perspective de l'Eglise famille de Dieu. Celle-ci a pour objectif : l'inculturation du message chrétien dans notre pays[1503]. Soulignons tout de suite que cet effort de renouvèlement de la catéchèse n'est pas l'apanage de l'unique Eglise locale de la RDC, sinon de toute l'Église universelle. En traitant le lien entre la catéchèse et la communauté chrétienne dans la troisième partie, on a vu que le Magistère de l'Eglise

1503 Cet intérêt des Evêques congolais pour une catéchèse enracinée dans la culture africaine remonte depuis la VIème Assemblée qui eut lieu en 1961. Beaucoup de temps passèrent pour ne retrouver qu'en 2000 un document officiel de l'Episcopat congolais qui approfondi la question de la formation chrétienne et de la pertinence d'une catéchèse inculturée en vue d'une évangélisation en profondeur. Dans ce document (*Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu*) auquel nous nous sommes référé tout au long de notre travail, les Evêques indiquent: « Nous souhaitons que la présente réflexion soit, pour l'ensemble des agents de l'évangélisation et de la catéchèse dans notre pays, une indication claire et nette de notre conviction profonde et de notre volonté ferme de construire notre Eglise locale dans la perspective de l'Eglise Famille de Dieu » (Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse*, 2).

Ediciones Universidad San Dámaso

universelle, surtout d'après Vatican II, ne cesse de réaliser une rénovation non négligeable dans ce sens.

Afin de porter notre modeste contribution aux efforts du renouveau catéchétique en RDC, nous nous sommes penché sur l'ensemble de la pastorale du missionnaire belge, le père franciscain Placide Tempels, au sein des peuples bantu et plus particulièrement chez les baluba du Katanga en RDC. Le choix de cet auteur s'appuie sur une évidence : Tempels dut aller, non seulement à contre-courant de la pensée coloniale de l'époque[1504], mais aussi et surtout, il fait partie des rares missionnaires qui avaient pris réellement au sérieux le monde négro-africain dans toute sa richesse[1505].

Afin de rendre explicite notre étude, nous avons subdivisé le travail en trois parties. La première, nous a permis de jeter un regard rétrospectif sur « La dynamique pastorale et catéchétique des CEV en RDC ». Pour cela, nous avons examiné successivement : l'historique de ces petites communautés chrétiennes ; leur apport ecclésial en tant qu'une renaissance de l'Eglise locale de la RDC à partir de la base ; enfin, nous avons aussi analysé la façon dont les CEV éduquent ses membres à la foi afin d'évaluer ce qui peut être considérer comme contribution du père franciscain Placide Tempels dans l'effort actuel du renouveau catéchétique dans notre pays.

La deuxième partie sur « Le père Placide Tempels et le christianisme contextuel », il a été question pour nous d'aborder avant tout, le contexte politico-religieux qui n'était autre que la colonisation menée à son terme par la Belgique. Ce contexte s'avère être un élément indispensable pour la compréhension de l'audace missionnaire de Placide Tempels. Ensuite, nous avons analysé l'attitude pastorale de Placide Tempels (ou étapes missionnaires) en terre de mission qui aboutit dans une évolution mentale sans précédent. Cette révolution mentale sera visible dans « Notre rencontre » que l'auteur realisera à travers la *Jamaa*. Enfin, on ne pouvait pas s'en passer de la clé de lecture de

1504 Cf. Cheza, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », 184.
1505 Cf. *ibid.*, 183.

Ediciones Universidad San Dámaso

toute la pastorale de Tempels qu'est l'universalité du Christ. Le Christ universel constitue le fondement théologique de l'activité missionnaire de notre auteur, en même temps un mobile de l'inculturation du message évangélique chez les Bantu. L'universalité du Christ fut l'élément fondamental de la compréhension de tout effort de renouveau du christianisme africain pour Tempels. La rencontre interpersonnelle et culturelle que Tempels réalise avec les Bantu dans la *Jamaa* n'est qu'une conséquence de cette dimension universelle du salut, car le Christ, disait-il, « peut vivre et s'épanouir dans l'âme de tous les païens »[1506] d'autant plus que « tous portent le véritable sceau du Christ : celui du "rapprochement» entre les hommes »[1507]. A travers cette conviction, Tempels entrepris une véritable conversion à la fois intellectuelle et psychologique ayant comme objectif : que le Christ naisse et s'épanouisse dans l'âme noire et que cette dernière puisse comprendre, vivre et exprimée le Christ à sa manière sans pour autant emprunter un langage étranger[1508]. Cette conversion ne se réalisera pas sans peines. Tempels fut envahi aussi par le désespoir en constatant que rien ne s'était enraciné[1509]. Ce désespoir apparent de Placide Tempels est une indication nette et claire que le renouveau catéchétique n'est pas une tâche facile. Elle exige de la patience et la persévérance.

Et la troisième partie, « Vers une catéchèse de la rencontre pour les CEV en quête de l'inculturation », est la conséquence logique tirée de la pastorale de Tempels en vue de renouveler la catéchèse dans nos petites communautés. Pour plus d'éclaircissement du thème, nous avons en premier lieu évoqué les défis auxquels s'affronte l'action évangélisatrice. Les plus remarquables sont : la Religion Traditionnelle Africaine, les Nouveaux Mouvements Religieux et la situation de misère. Ensuite, comme fondement théologique de nos propos, nous avons considéré la pédagogie divine comme étant la source et le modèle

Ediciones Universidad San Dámaso

1506 Tempels, *La christianisation des philosophies païennes*, 30.
1507 *Id.*, « Catéchèse bantoue », 263.
1508 Cf. *Id.*, *La christianisation des philosophies païennes*, 24.
1509 Cf. *Id.*, *Notre rencontre*, 36.

d'inspiration de la catéchèse de la rencontre. Enfin, le troisième et dernier chapitre s'est atardé sur les CEV comme lieux de la catéchèse de la rencontre.

Après ce bref panorama, disons que la catéchèse de la rencontre, que nous promouvons à la suite de Placide Tempels, est ancrée dans la mission évangélisatrice de l'Église. Elle s'inscrit dans la finalité de la catéchèse telle qu'elle est définie par le Magistère de l'Église : mettre quelqu'un non seulement en contact mais en communion et en intimité avec Jésus-Christ, qui est le chemin vers la connaissance du Père et de l'Esprit (cf. CT 5). Selon les termes du *Directoire général pour la catéchèse* :

> La relation entre le message chrétien et l'expérience humaine (...) découle de la finalité même de catéchèse, à savoir, mettre la personne humaine en communion avec Jésus-Christ (...). La catéchèse travaille à cette identité d'expérience humaine entre Jésus, le maître, et le disciple ; elle enseigne à penser comme Lui, à agir comme Lui, à aimer comme Lui (DGC 116).

Si la catéchèse conduit la personne humaine à imiter le Christ en tout, cela veut dire également que ce qui guide en premier lieu la *catéchèse de la rencontre* c'est l'appel à entrer dans le mystère du Christ et à marcher à sa suite dans la mesure où l'origine même de la catéchèse c'est « la Parole de Dieu qui est le Christ Jésus, (...) un fait et une présence de Dieu »[1510]. C'est pour cette raison que la catéchèse est toute centrée sur ce mystère. C'était déjà l'opinion de l'Assemblée synodale de 1977. Dans le message final on peut lire ce qui suit : « le Christ, vrai Dieu et vrai homme, qui a accompli son œuvre de salut par son incarnation, sa vie, sa mort et sa resurrection, doit être au cœur du message » (MPD 7), car Jésus-Christ est le fondement de notre foi et source de notre vie (cf. Ibid.). Il est « le Maître qui révèle Dieu aux hommes et l'homme à lui-même ; le Maître qui sauve, sanctifie et guide » (CT 9). C'est encore le Christ qui ouvre aux hommes la participation à la vie trinitaire selon les expressions de Jean-Paul

1510 Derroitte, « Pour une catéchèsede la rencontre », 226.

Ediciones Universidad San Dámaso

II : « Lui seul peut conduire à l'amour du Père dans l'Esprit et nous fait participer à la vie de la Trinité Sainte » (CT 5). Il est « le médiateur qui nous donne libre accès auprès du Père dans l'Esprit » (CT 29).

Dans cet ordre d'idées, les Pères synodaux réunis à l'Assemblée de 1994 affirmaient que « la nouvelle évangélisation devra être centrée sur une rencontre renouvelée avec la personne du Christ vivant »[1511]. Cette rencontre ne pouvait que se réaliser à partir de la vie de l'africain et de sa religion traditionnelle[1512]. Si tel est l'objectif de la nouvelle évangélisation en Afrique, rappelons tout d'abord qu'avant toute démarche catéchétique se trouve être Dieu qui prend l'initiative et va à la rencontre de l'homme et de chaque peuple. Si l'incarnation du Christ a eu lieu dans l'histoire, c'était pour nous racheter des péchés et nous concéder la filiation divine. Jésus vient donc à la rencontre des aspirations les plus profondes des hommes afin de leur communiquer sa propre vie. Au dire des Evêques québecois,

> Dans le Fils incarné, crucifié et ressuscité, le mystère de cette alliance est manifesté dans toute sa richesse et sa profondeur. Non seulement le Père se fait-il solidaire de nous, mais encore il assume en Jésus notre condition et vient habiter l'expérience humaine pour lui communiquer sa propre vie[1513].

S'agissant d'une intervention divine dans l'histoire humaine, on ne doit pas donc perdre de vue qu'en premier lieu c'est l'Esprit Saint qui est l'authentique protagoniste de cette rencontre, c'est Lui qui « préside de manière féconde au dialogue entre la Parole de Dieu, qui s'est révélée dans le Christ, et les requêtes les plus profondes qui jaillissent de la multiplicité des hommes et des cultures » (AM 37). C'est encore l'Esprit Saint qui fait que l'Evangile soit capable d'imprégner toutes les cultures, sans se laisser asservir par aucune (AM

1511 *Le Synode africain*, 242. Cf. La Propositions 4 du Synode.

1512 Cf. Propositions 4 du synode africain de 1994.

1513 Assemblee des Evêques du Quebec, 13.

Ediciones Universidad San Dámaso

37). C'est dans cette perspective que les Evêques du Québec affirment que « l'entrée dans le Christ procède d'une transfromation de l'être par l'accueil du don de Dieu »[1514]. En d'autres termes, « vivre la communion avec le Christ, c'est faire l'expérience de la vie nouvelle de la grâce » (DGC 116).

Si pour l'Assemblée synodale de 1994 la rencontre avec le Christ doit se réaliser à partir de la vie de l'africain, cela ne fait que corroborer les affirmations de Placide Tempels qui, pour atteindre cet object envisagea une nouvelle dynamique pastorale encore valable de nos jours :

- en premier lieu, Tempels envisage une catéchèse qui se ferait dans un esprit de recherche (ou méditation) commune où chacun donne et reçoit. Ne s'agit-il pas là d'une démarche communautaire de la catéchèse qui fait la une pendant ce dernier temps ? En outre, il faut voir dans cette démarche un effort d'inculturation du message chrétien. C'est l'affirmation qui se dégage aussi dans le Message des Pères synodaux au peuple de Dieu en 1977 : « une véritable incarnation de la foi par la catéchèse implique en même temps un "donner" et un "recevoir" » (MPD 5).
- deuxièmement, Placide Tempels s'efforce de prendre en considération le contexte socio-culturel. Pour lui, il faut cette fois-ci regarder cet homme bantu qui est en présence de lui et partir de ses aspirations profondes tout en utilisant un langage propre à cet homme et non d'emprunte, nous l'avons déjà dit. C'est sans doute l'effort pour une catéchèse inculturée.

A ce niveau, nous estimons qu'à la suite de Placide Tempels, actuellement une catéchèse inculturée et communautaire s'avère être indispensables dans nos communautés chrétiennes en vue de favoriser cette union vitale avec le Christ et par lui, avec les autres. Mais il serait incomplet de parler de ces types de catéchèse sans pour autant faire allusion aux CEV retenues comme des

1514 *Ibid*., 56.

Ediciones Universidad San Dámaso

lieux favorables de cette activité catéchétique. Mais, quel type des CEV avons-nous besoin aujourd'hui ?

1. POUR UNE CATÉCHÈSE D'INSPIRATION CATÉCHUMÉNALE DES CEV

Dans le cadre du renouveau catéchétique promu par Vatican II, la communauté chrétienne demeure une référence naturelle et fondamentale de la catéchèse, « en vertu de ce qu'elle annonce, célèbre, agit » (DGC 141). De ce point de vue, « "la qualité de la communauté" devient le critère pour déterminer si cet environnement est ou non un lieu pour la catéchèse »[1515]. D'où la question suivante : quels types de CEV avons-nous besoin aujourd'hui pour un renouveau de la catéchèse qui permettrait la rencontre avec le Christ ? Il peut s'agir d'une question banale, mais nous la jugeons importante dans la mesure où nos CEV sont fondées sur base du principe de territorialité. Ce principe nous le jugeons insuffisant pour former les CEV comme des vrais « lieux catéchétiques »[1516], car la communauté chrétienne « se voit invitée non seulement à accueillir les nouveaux catéchisés, mais, davantage, à devenir le milieu porteur de la catéchèse »[1517].

Pour atteindre ce but, ne faudrait-il pas envisager nos CEV dans un processus catéchuménal dans lequel, d'une part, les non-baptisés, ceux qui souhaitent devenir chrétiens recoivent les sacrements de l'initiation (cf. DGC 256), et d'autre part, les baptisés qui n'avaient pas reçu une catéchisation suffisante ou qui n'avaient pas approfondi leur foi ou tout simplement s'étaient éloignés de

1515 ALBERICH, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 280.

1516 Nous entendons par lieux catéchétiques dans le sens que lui attribue André Fossion c'est-à-dire, il ne s'agit pas seulement des lieux d'enseignement, « mais aussi des lieux d'expérience communautaire initiant les catéchisés à la vie ecclésiale sous ses différents aspects. Dans cette optique, le lieu catéchétique est un espace relationnel, un réseau de relations où le catéchisé - enfant, jeune ou adulte – peut faire une expérience ecclésiale » (FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 327).

1517 *Ibid*., 328.

Ediciones Universidad San Dámaso

la foi et de l'Église veulent revenir ou compléter leur initiation de la foi[1518]. Ainsi donc, envisager une catéchèse d'inspiration catéchuménale pour les CEV n'est pas un fait du hasard. C'est d'abord une nécessité pour tous ses membres qui désirent conduire leur foi à une réelle conversion au Christ et à son Evangile. En effet, Placide Tempels ne commence pas par implanter la *Jamaa* sinon que cette dernière surgit à base des rencontres interpersonnelles de caractère initiatiques avec les personnes qui l'entouraient. Ensuite, on ne dira jamais assez l'importance de la restauration par le Concile Vatican II du catéchuménat dans son cheminement liturgique par étapes (cf. SC 64-65). Signalons tout de suite que cette restauration du catéchuménat porte en elle un esprit et une exigence de rénovation qui touche l'ensemble de l'édifice catéchétique jusque dans ses méthodes et son organisation. C'est dans cet ordre d'idées que le *Catéchisme de l'Église Catholique* parle du catéchuménat postbaptismal pour les enfants dans les pays où le baptême des bébés s'est généralisé (nº 1231). Une recommandation similaire est présente aussi dans l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* de Paul VI :

> Sans qu'il faille négliger en quoi que ce soit la formation des enfants, on observe que les conditions actuelles rendent toujours plus urgent l'enseignement catéchétique, sous la forme d'un catéchuménat, pour de nombreux jeunes et adultes qui, touchés par la grâce, découvrent peu à peu le visage du Christ et éprouvent le besoin de se donner à Lui (EN 44).

La nécessité d'inserrer les CEV dans ce processus catéchuménal est à situer dans le cadre de la dynamisation de ces petites communautés chrétiennes,

1518 « Aujourd'hui, on a tendance à étendre l'expérience catéchuménale aux chrétiens baptisés qui, tout en ayant théoriquement complété leur initiation catéchétique et sacramentelle, ont abandonné-en tout ou en partie-les liens avec la foi et la vie chrétienne et éprouvent le besoin de reprendre à zero ou de compléter le chemin de la conversion et de l'incorporation dans l'Église » (Alberich, « Catéchèse et re-ínitiation », in: Derroitte, *Catéchèse et initiation*, 188). A l'heure actuelle, beaucoup d'auteurs suhaitent parler de la « ré-initiation » pour les chrétiens baptisés qui désirent s'incorporer de nouveau à lEglise.

Ediciones Universidad San Dámaso

comme d'ailleurs le souhaite notre Episcopat, d'autant plus que dans le modèle catéchuménal, « la catéchèse devient une accompagnatrice permanente de la vie de foi dans tous ses stades, toutes ses formes. Cela signifie, en d'autres mots, que la catéchèse est un processus à terme de vie qui, pour ainsi dire, commence par la naissance et prend fin à la mort »[1519]. Il faut marquer que le choix du catéchuménat « suppose surtout un nécessaire changement de mentalité, une volonté sincère de conversion des personnes et des communautés, sans laquelle les meilleurs efforts de renovation seront vains »[1520]. En plus de cela, la démarche catéchuménale « vise à introduire à la réalité ecclésiale, à laisser découvrir aux adultes, aux enfants et aux jeunes que la foi chrétienne ne se vit pas en solitaire mais comporte une dimension communautaire »[1521]. A ces différents objectifs, mentionons encore que la renaissance du catéchuménat par Vatican II conduit à ce qu'une

> catéchèse post baptismale sous sa forme de catéchuménat, consistant à proposer de nouveau certains éléments du Rituel de l'Initiation Chrétiennes des Adultes, de façon à faire accueillir et vivre les richesses immenses et extraordinaires du baptême reçu, ainsi que les responsabilités qui en découlent (ChL 61).

Précisons à la suite d'Alberich, que les démarches catéchuménales en Afrique sont caratérisées par la recherche de l'inculturation et du dialogue avec les Religions Taditionnelles Africaines[1522]. C'est pourquoi il devient important que nos CEV reconnaissent pleinement et se reconnaissent dans la démarche catéchuménale comme un moment fondamental de leur propre activité afin de promouvoir les CEV capables d'accueillir et de garantir la maturation dans

1519 Eveques des Pays-Bas, *L'éclat de la Parole de Dieu*. Lettre sur la catéchèse de la Conférence épiscopale hollandaise (décembre 2004). Cité par: Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 73.

1520 Alberich, « Catéchuménat et catéchèse d'initiation », in: Derroitte, *Catéchèse et initiation,* 140.

1521 Assemblee des Evêques du Quebec, 67.

1522 Alberich, « Catéchuménat et catéchèse d'initiation », 131.

Ediciones Universidad San Dámaso

la foi des nouveaux chrétiens. Afin de garantir cette maturation ne faudrait-il pas que les CEV soient des véritables milieux et matrices de l'expérience de ré-initiation[1523]. Pour cela, les CEV doivent être « des communautés vivantes, apostoliques et engagées. Des communautés témoins du Christ en qui elles croient et, en même temps, profondement incarnées dans le monde auxquelles elles appartiennent et qu'elles veulent sauver »[1524].

La pertinence de la démarche catéchuménale ne sera efficace que si elle débouche sur la catéchèse permanente réalisée de façon structurée et cohérente dans la communauté chrétienne d'autant plus qu' « une Église qui doit toujours ré-initier de manière massive ses baptisés devra reconnaître qu'elle n'a pas su les initier dans le processus normal d'éducation à la foi à travers les sacrements »[1525].

2. VERS UNE CATÉCHÈSE PERMANENTE DES CEV

La nécessité de se former continuellement tout au long de sa vie afin de répondre aux défis qui se présentent vaut tant pour le monde que pour l'Église. Si l'Eglise encourage l'éducation permanente de la foi, une éducation assurée de façon systématique en vue de la maturité de la foi, c'est parce qu'elle est consciente de la révélation continue : la révélation divine ne s'est pas faite une fois pour toute. Dieu continue à se manifester dans l'histoire de tout un chacun. C'est pourquoi une éducation permanente assurée de façon systématique en vue de la maturité de la foi est de grande importance. Cette catéchèse permanente permet à chaque chrétien et à la communauté chrétienne elle-même de mûrir dans la foi.

Ediciones Universidad San Dámaso

1523 Cf. *Id.*, « Catéchèse et ré-initiation », 190.

1524 Alberich, « Ctéchèse et ré-initiation », 190.

1525 *Ibid.*, 192.

Comme nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer la nature et l'importance de la catéchèse permanente, à ce stade de la réflexion, notre attention portera de façon particulière sur l'étude et l'approfondissement de l'Ecriture Sainte, comme une des formes de la catéchèse permanente à privilégiér dans nos communautés (cf. DGC 71)[1526]. En parlant de l'échange d'idées lors de la célébration de la Parole dans la CEV, nous avions souligné aussi que cette dernière n'était pas bien connue ni dans sa nature, ni dans son contenu. Cette méconnaissance est en quelque sorte le fruit d'une carence de formation biblique tant des catéchistes (ou animateurs) que du reste des fidèles. Rappelons que la célébration de la Parole de Dieu se situe au cœur de la réunion de la CEV. Pour la plupart des chrétiens, cette célébration est vécue comme une occasion privilégiée de prière et de rencontre avec le Seigneur (cf. VD 65). A ce propos, le constat de Reichert est assez pertinent. Selon lui:

> C'est aujourd'hui une évidence qui s'impose à l'observation : la catéchèse est devenue résolumment biblique. De la même manière qu'il n'y a pas de célébration liturgique sans proclamation de la Parole de Dieu, il n'y a guère de rencontre catéchétique au cours de laquelle on n'ouvre pas le livre des Ecritures[1527].

Pour rendre fructueuse cette célébration, ne serait-il pas souhaitable que nos CEV soient formées à la connaissance de la Bible selon la foi de l'Église ? Ne faut-il pas que les membres sachent lire et interpréter le langage biblique selon la Tradition même de l'Eglise d'autant plus que « la Sainte Ecriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger » (DV 12 ;

Ediciones Universidad San Dámaso

1526 Parlant de l'étude et l'approfondissement de l'Ecriture Sainte, le *Directoire* précise également que la « *lectio divina* » est une des formes par excellence de cette étude vitale de l'Ecriture (DGC 71). Ici encore, nous n'allons pas nous répéter. Ce sujet a été évoqué quand on a parlé de comment la CEV éduque dans la foi à ses membres dans la première partie du travail.

1527 J. -C. Reichert, « Servir l'expérience de la Révélation de l'instruction à l'initiation », in: Derroitte, *Catéchèse et initiation*, 141.

VD 29)[1528]. Cette affirmation met en évidence le lien intrinsèque entre la Parole et la foi. Cette Parole ne peut être interprétée que dans la foi de l'Église. Dans son Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Église, le Pape émérite Bénoît XVI écrit ceci :

> Sans la foi, on n'a pas la clé d'accès au texte sacré c'est le propre de la foi de l'Église de reconnaître dans la Bible la Parole de Dieu ; comme le dit admirablement Saint Augustin, « je ne croirais pas en l'Evangile si l'autorité de l'Église ne m'y entraînait pas ». C'est l'Esprit Saint, qui anime la vie de l'Église, pour la rendre capable d'interpréter authentiquement les Ecritures. La Bible est le livre de l'Église et, de son immanence dans la vie ecclésiale (VD 29).

Dans cette logique, il devient impossible d'accéder à cette Parole si on ne participe pas à la vie ecclésiale. C'est pourquoi l'Église pour demeurer ce qu'elle est, doit tenir fermement que la Sainte Ecriture est non seulement sa référence, mais aussi elle doit être consciente qu'elle ne domine pas la Parole de Dieu parce qu'elle la sert, comme la constitution dogmatique le souligne explicitement :

> La charge d'interpréter de façon authentique la Parole de Dieu, écrite ou transmise, a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Pourtant ce Magistère n'est pas au dessus de la Parole de Dieu, mais il est à son service, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque par mandat de Dieu, avec l'assistance de l'Esprit Saint, il écoute cette Parole avec amour, la garde saintement et l'expose aussi avec fidélité (DV 10).

L'intervention de l'Esprit Saint dans les Ecritures Saintes fait de Dieu son auteur véritable selon le principe de l'inspiration qui ne néglige pas l'importance

1528 « L'Ecriture Sainte est "Parole de Dieu en tant que, sous le souffle de l'Esprit divin, elle est consignée par écrit » (VD 19).

Ediciones Universidad San Dámaso

de l'auteur humain[1529]. C'est donc, grâce à l'Esprit Saint que la Parole de Dieu s'exprime en paroles humaines[1530]. C'est pourquoi sans l'action de l'Esprit Saint on ne peut comprendre les paroles du Seigneur (cf. VD 16). C'est pour cette raison encore que la Bible ne peut en aucune circonstance faire l'objet dune curiosité historique : elle est la Parole de Dieu mise par écrit. Mais, les Pères synodaux nous rappelent que « la Parole de Dieu précède et dépasse la Bible, qui n'en reste pas moins "inspirée par Dieu" et qui contient la Parole divine efficace (cf. 2 Tm 3,16) »[1531]. Ainsi donc, la foi chrétienne « n'a pas en son centre uniquement un livre, mais une histoire de salut et, (...), une Personne, Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair, homme et histoire »[1532].

Ceci étant dit, nous considérons que la lecture de la Bible (entendue comme Parole de Dieu) ne nous fourni pas seulement des informations sur Dieu et son projet de salut, mais elle « conduit (aussi) à une rencontre personnelle et intime avec le Père et le Fils sous la conduite de l'Esprit Saint qui est amour »[1533], c'est-à-dire, une rencontre avec « Dieu invisible qui s'adresse aux hommes en immense amour ainsi qu'à des amis pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (DV 2).

En vue de favoriser cette rencontre avec le Christ à travers la lecture biblique, le concours des spécialistes est de grande importance. C'est dans cette perspective que Benoît XVI considère que « la participation des exégètes à toute la vie et à toute la foi de la communauté croyante de leur temps » (VD 29)

1529 « Pour la rédaction des livres saints, Dieu a choisi des hommes. Il les a employés en leur laissant l'usage de leurs facultés et de toutes leurs ressources » (DV 11).

1530 « L'Esprit, qui agit au moment de l'Incarnation du Verbe dans le sein de la Vierge Marie, est le même Esprit qui guide Jésus au cours de sa mission et qui est promis aux disciples. Le même Esprit, qui a parlé par l'intermédiaire des prophètes, soutient et inspire l'Eglise dans sa tâche d'annoncer la Parole de Dieu et dans la prédication des Apôtres. Enfin, c'est cet Esprit qui inspire les auteurs des Saintes Ecritures » (VD 15).

1531 Synodes des Evêques, *Message au peuple de Dieu* (24/10/2008) 3, in : www.vatican.va; Molinario, *Parole de Dieu et Ecriture en catéchèse*, 16.

1532 Synodes des Evêques, *Message au peuple de Dieu* (24/10/2008) 3.

1533 Préface de Pierre-Marie Carré (Mgr) du livre: Molinario, *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse. La résonance de la Parole* (Le Sénevé/ISPC, Paris 2011) 8.

Ediciones Universidad San Dámaso

s'avère indispensable. Dans le même ordre d'idées, Fidèle Mabundu estime que l'effort des biblistes pour aider le monde populaire à lire et à comprendre la Bible ne doit pas se limiter à la seule traduction du texte Sacré en langue locale, mais à initier également les animateurs des communautés à lire la Bible avec les autres croyants dans les CEV et cela, suivant une méthode contextuelle[1534]. Il devient donc urgent que nos fidèles soient formés à cette lecture biblique dans la communauté pour ne pas tomber dans les interprétations erronées des Nouveaux Mouvements Religieux « qui répandent une lecture déformée et instrumentalisée de la Sainte Ecriture » (VD 73). Afin d'éviter ce genre d'interprétation, toute lecture biblique dans les CEV doit se faire à la lumière de la Sainte Tradition sous regard du Magistère qui detient l'autorité d'interpréter de façon authetique les Saintes Ecritures.

La Sémaine d'Etudes catéchétique de Katigondo soulignait déjà la nécessité de ne pas « perdre de vue la formation biblique et liturgique de la communauté adulte en tant que telle. A cet effet, la catéchèse post-baptismale peut jouer un rôle déterminant si, au-de-delà du groupe des néophytes, elle atteint la communauté paroissiale elle-même »[1535]. De nos jours, cette suggestion n'est plus une surprise pour personne dans la mesure où « on trouve tout (...) naturel que la communauté ecclésiale soit le lieu et le support principal de l'agir catéchétique »[1536].

Cette formation biblique et liturgique joue un rôle important dans la CEV d'autant plus que les membres sont appelés à s'annoncer mutuellement le mystère du Christ ressuscité. C'est pourquoi la catéchèse dans la communauté acquiert, comme le souligne Alberich, la physionomie d'une recherche commune dans la foi, d'un itinéraire de foi entrepris ensemble, où les membres s'y

1534 Cf. *Id.*, « Théologie et pastorale des communautés ecclésiales vivantes de base. Eléments pour une reconstruction sociale à partir d'en-bas », in: Sandedi Kinkupu (dir), *La théologie et l'avenir des sociétés*, 490.

1535 Cité par: Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 204.

1536 N. Mette, « De la catéchèse dans la communauté à la catéchèse de la communauté »: *Lumen vitae* XLIII/4 (1988) 387.

Ediciones Universidad San Dámaso

annoncent les uns aux autres le mystère du Christ et où il est possible de découvrir le potentiel d'évangélisation des humbles et des simples[1537]. Cette annonce mutuelle sera favorisée par les relations interpersonnelles qui se vivent dans la communauté chrétienne. Au dire d'Alberich, l'introduction de la communauté dans la conception de la catéchèse est une innovation qualitative qui ne doit pas être manquée puisque

> Ce sont les relations interpersonnelles, le processus d'interaction avec les autres et la « relation catéchétiques » comme lieu et condition de la proclamation et de la maturation de la foi qui deviennent les facteurs déterminants, plutôt que la relation catéchiste – catéchisé (maître – élève) et la primauté traditionnelle de la transmission du contenu[1538].

De ce point de vue, la catéchèse ne va pas sans implications dans la communication de son contenu. Selon Pajer, elle implique le dépassement, « du binôme "enseignant-enseignés" ou "catéchiste-catéchisés", au profit d'une réciprocité ou interchangeabilité toujours ouverte de ces deux rôles : "personne n'enseigne à personne ; tous apprennent de tous" »[1539], puisque l'expérience de Dieu passe aussi par les autres. En effet, chaque membre, à sa façon et à partir de ce qu'il est, reste ainsi disciple des autres[1540]. Il faut comprendre que l'enjeu de cet échange personnel d'expérience de foi met en exergue la participation et la coresponsabilité. Et comme le souligne Henri Derroitte :

> (La catéchèse communautaire) suppose la prise de conscience que la responsabilité en catéchèse n'est pas associée seulement aux représentants officiels et aux laïcs mandatés, elle repose sur le peuple de

Ediciones Universidad San Dámaso

1537 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 284.
1538 *Ibid*., 284.
1539 Pajer, « Communauté chrétienne catéchisante et catéchisée », 24.
1540 Cf. *Ibid*., 26.

> Dieu tout entier. Chaque membre de la communauté n'est pas seulement destinataire, mais aussi acteur en catéchèse[1541].

Cette coresponsabilité n'exclut pas l'apport des experts quand on doit tenir compte du fait que la révélation divine s'est exprimée dans des formes littéraires et historiques, ainsi que dans des conceptions liées à la culture juive :

> Le message de la Révélation, inscrit dans l'Histoire sainte, se présente toujours revêtu d'une enveloppe culturelle dont il est indissociable, car elle en fait partie intégrante. La Bible, Parole de Dieu exprimée dans le langage des hommes, constitue l'archétype de la rencontre féconde entre la Parole de Dieu et la culture[1542].

C'est pourqupuoi, nous dit le Pape Emérite Benoît XVI, qu'il est nécessaire de reconnaître dans la vie de l'Église le bénéfice provenant de l'exégèse historico-critique et des autres méthodes d'analyse, car « dans l'approche catholique de la Sainte Écriture, l'attention à ces méthodes est indispensable et elle est liée au réalisme de l'incarnation » (VD 32). Pour que la Parole de Dieu soit vraiment au fondement de la vie spirituelle tant personnelle que communautaire, le dialogue entre pasteurs, théologiens et exégètes[1543], ainsi que des gens sans culture biblique devient indispensable. Selon Fidèle Mabundu on doit parler d'une complémentarité entre le spécialiste et le simple croyant dans l'interprétation et l'appropriation progressive du message révélé[1544]. C'est en effet les affirmations de la Commission biblique pontificale:

1541 Derroitte, « Une catéchèse dans la misión de l'Église », in: *Id*, *Théologie, misión et catéchèse*, 209.

1542 Conseil Pontifical de la Culture, *Pour une pastorale de la culture*, in: www.vatican.va, 3.

1543 Cf. Benoit XVI, *Verbum domini* 45.

1544 « Les biblistes de profession, qui ont un pied dans le milieu académique et l'autre (le simple croyant) dans les communautés chrétiennes, doivent faire progresser le dialogue entre ces modes différents, car chacun a besoin d'entendre les interpellations de l'autre. Les spécialistes ont besoin de reconnaître le stimulant que représente l'apport des gens simples, car les études qui marquent le quotidien académique ne garantissent pas toute la richesse de l'exploitation biblique » (Mabundu, *Lire la Bible en milieu populaire*, 348).

Ediciones Universidad San Dámaso

> il y a lieu de se réjouir de voir la Bible prise en mains par d'humbles gens, des pauvres, qui peuvent apporter à son interprétation et à son actualisation une lumière plus pénétrante, du point de vue spirituel et existentiel, que celle qui vient d'une science sûre d'elle-même (cf. Mt 11, 25)[1545].

Dans la dynamique communautaire de la pastorle, il ressort nettement que l'interprétation de la Bible ne doit plus rester le monopole des spécialistes ecclésiastiques, mais l'œuvre des communautés tout entières quand elles sont bien formées. Delà, nous vient un avertissement de la part de Benoît XVI dans son Exhortation apostolique *Verbum domini* :

> Là où les fidèles ne se forment pas à une connaissance de la Bible selon la foi de l'Eglise dans le creuset de sa Tradition vivante, on laisse de fait un vide pastoral dans lequel des réalités comme les sectes peuvent trouver un terrain pour prendre pied (VD 73).

En effet, cette Tadition vivante ne cesse de se développer et grandir dans l'Église à l'aide de l'Esprit Saint. C'est donc par la Tadition que « l'Église perpétue dans sa doctine, sa vie et son culte et elle transmet à chaque génération tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit » (CEC 78).

C'est une raison de plus pour que nos CEV soient engagées réellement à la formation et la connaissance de la Bible. Une nécessité qui s'avère indispensable afin de « promouvoir le goût savoureux et vivant de la Sainte Ecriture » (SC 24) d'autant plus que la lecture catéchétique demeure « un acte communautaire où une fraternité se construit dans la reconnaissance de la Parole de l'autre qui lui aussi est touché par cette Parole »[1546]. En effet, nous dit encore Molinario « La communauté est édifiée dans l'écoute et la reconnaissance de la

1545 Commission Biblique Pontiticale, *L'interprétation de la Bible dans* l'Eglise, 43.

1546 Molinario, *Parole de Dieu et Ecriture en catéchèse*. La résonance de la Parole (Le Sénevé/ISPC, Paris 2011)155.

Ediciones Universidad San Dámaso

Parole qui nous fait grandir »[1547] en proposant une démarche mettant en lien le message chrétien et les exigences, les problèmes et les attentes des hommes[1548].

Pour ce faire, la catéchèse permanente dans la CEV n'est pas discriminatoire, c'est-à-dire, qu'elle ne sépare pas les classes d'âge, elle se veut intergénérationnelle[1549]. C'est pourquoi elle ne se limite pas aux seuls enfants, mais à toute la communauté chrétienne.

3. LA CATÉCHÈSE INCULTURÉE ET PRISE EN COMPTE DE LA DIMENSIÓN SOCIO-CULTURELLE

Dans son Exhortation apostolique post-synodale, sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000, le Pape Jean-Paul II considère l'inculturation comme « une priorité et une urgence dans la vie des communautés particulières pour un enracinement réel de l'Evangile en Afrique, une "exigence de l'évangélisation", "un cheminement vers une pleine évangélisation", l'un des enjeux majeurs pour l'Église dans le continent à l'approche du troisième millénaire » (EA 59). Le même Pontife, dans sa lettre encyclique *Redemptoris missio* souligne que l'incarnation de l'Evangile dans les cultures des peuples n'est pas « une simple adaptation extérieure, car l'inculturation signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines » (RM 52).

Ces indications de Jean-Paul II indiquent que le processus d'inculturation de la Bonne nouvelle intègre toutes les valeurs humaines authentiques en les purifiant du péché et en leur rendant la plénitude de leur sens. Ce qui revient à dire qu'aucune culture n'est a priori moins apte qu'une autre à exprimer la foi

1547 *Ibid*.

1548 Cf. Alberich, *La catéchèse dans l'Eglise*, 131.

1549 Cf. Derroitte, *La catéchèse décloisonnée*, 72.

Ediciones Universidad San Dámaso

et l'espérance chrétiennes. C'est ce que souligne également Jean-Marie Donegani quand il écrit : « il n'y a pas de christianisme sans inculturation, parce qu'il n'existe pas un christianisme nu, pur, anhistorique que l'on pourrait identifier abstrait de toute culture »[1550].

Même si le message évangélique ne peut pas être isolé des cultures dans lesquelles il doit s'incarner, il faut rappeler que tout travail d'inculturation doit s'inscrire dans la fidélité à la tradition ecclésiale[1551] dans la mesure où l'inculturation fait partie intégrante du témoignage évangélique et de l'expression de la foi en Jésus-Christ.

De ce qui précède, il convient de mentionner également que la présentation authentique du message chrétien doit toujours tenir compte de la réalité socio-culture du peuple qui accueille ce message. Comme l'indique Maurice Cheza : « pour atteindre l'être humain dans sa totalité, nos Eglises en Afrique doivent élaborer une nouvelle catéchèse socio-culturelle, économique, politique et spirituelle, donc contextuelle. Notre catéchèse aujourd'hui doit pouvoir s'incarner dans tous les aspects de la vie »[1552]. Une telle catéchèse a pour tâche d'éclairer les réalités socio-culturelles à la lumière de l'Evangile et éduquer les chrètiens ou la communauté chrétienne à l'engagement. Le Pape Jean-Paul II dans son Exhortation apostolique sur la catéchèse fait allusion à cet aspect qui, selon lui, ne peut jamais être négliser :

> le souci qu'aura la catéchèse de ne pas omettre, d'éclairer au contraire comme il convient, dans son effort d'éducation de la foi, des réalités telles que l'action de l'homme pour sa libération intégrale, la recherche d'une société plus solidaire et plus fraternelle, les combats pour la justice et la construction de la paix (CT 29).

1550 J.-M Donegani, « Inculturation et engendrement du croire », in: Ph. Bacq – Ch. Theobald, *Une nouvelle change pour l'Evangile*, 29-30.

1551 Cf. *ibid.*, 30.

1552 Cheza – Van't Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, 75.

Ediciones Universidad San Dámaso

Vu la complexité de cette mission, la catéchèse mettra en évidence la Doctrine sociale de l'Église et les enseignements de l'Église qui se rapportent à ce sujet. C'est dans ce cadre que « la catéchèse contextualisée (...) vise à rendre robuste la foi des fidèles, en les incitant à un engagement adulte cohérent dans les divers secteurs de la vie en société ; et ensuite à initier les mêmes fidèles à la diaconie ecclésiale et à la charité politique »[1553].

Dans cette citation, deux verbes déterminent la tâche de la catéchèse inculturée : inciter à un engagement et initier à la diaconie ecclésiale. Rappellons d'abord que la fonction de la diaconie n'est qu'un aspect des différentes formes de la visibilité ecclésiale en vue d'établir le règne de Dieu dans le monde[1554]. Elle embrasse toute une serie d'œuvres et d'activités parmi lesquelles on peut citer la promotion humaine et l'engagement sociopolitique. Précisons en plus que « la promotion intégrale des êtres humains et la transformation de la société font partie de la mission essentielle de l'Église qui est "diaconale" »[1555]. C'est dire que l'Eglise n'existe pas pour elle-même, mais elle est au service du Règne de Dieu. Cette mission au service du monde est attesté par la Constitution pastorale de Vatican II sur l'Eglise dans le monde de ce temps : « qu'elle aide le monde ou qu'elle reçoive de lui, l'Église tend vers un but unique : que vienne le Règne de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain » (GS 45). Cette exigence du Règne de Dieu affecte sans aucun doute l'évangélisation. Selon le synode des Evêques de 1971 :

> Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde nous apparaît pleinement comme une dimension constitutive

1553 Nzir Nyanga, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur*, 70.

1554 Selon Emilio Alberich, « L'idéal du Règne de Dieu est rendu présent dans le monde sous les quatre formes fondamentales de la visibilité ecclésiale: le Règne de Dieu réalisé dans l'amour et le service des personnes (le signe de la diakonia); le Règne de Dieu vécu dans la fraternité et la communion (le signe de la koinonia); le Règne de Dieu proclamé dans l'annonce salvifique de l'Evangile (le signe de la martiria); le Règne de Dieu célébré dans les rites festifs et libérateurs des célébrations chrétiennes (le signe de la leitourgia) » (Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 55).

1555 *Ibid*., 253.

Ediciones Universidad San Dámaso

> de la prédication de l'Evangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive[1556].

Inscrire la promotion intégrale de l'humanité et la transformation de la société parmi les éléments constitutifs de l'évangélisation cela suppose que ces valeurs ne peuvent pas être menées de n'importe quelle façon ni par une seule catégorie de personnes. La communauté chrétienne doit se sentir elle aussi responsable de cette action ecclésiale, car il s'agit d'une coresponsabilité communautaire. D'après Alberich : « la communauté chrétienne est appelée à rendre témoignage avec tellement de conviction et de détermination à une nouvelle manière d'aimer et de servir qu'elle rend crédible la proclamation évangélique de l'amour et du Règne de l'amour »[1557]. Raison pour laquelle la place de la diaconie dans le processus catéchétique s'avère être un élement constitutif d'autant plus que « La dimension active, avec ses implications, est une composante essentielle de l'attitude de foi et contribue à la poursuite de l'objectif de la maturité. L'intériorisation de la foi implique l'exercice de cet engagement et de la charité »[1558].

Appelée à faire siens les espoirs et les souffrances des gens afin de leur offrir le salut intégral qu'apporte le Christ, la catéchèse se voit dans l'obligation d'éduquer les fidèles à la diaconie ecclésiale. Dans leur message adressé au peuple de Dieu en 1977, les Pères synodaux, se référant à la dimension sociale du message évangélique, déterminaient le rôle de la catéchèse comme étant celui « de susciter et d'encouger de nouveaux types d'engagement, sérieux et efficace, notamment dans le domaine de la justice » (MPD 10). Cette tâche a été formulée par Nzir Nyanga dans le cadre de la catéchèse contextualisée au Congo de la manière suivante :

1556 Synode des Evêques 1971, 6 et 37.

1557 Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 56.

1558 *Ibid*., 257.

Ediciones Universidad San Dámaso

> former les chrétiens de manière à ce qu'ils puissent s'engager à lutter pour la construction du Royaume de Dieu ; à combattre de toutes les forces de leur âme contre les injustices et notamment la dépendance économique qui étrangle les Nations du Tiers-Monde, contre l'exploitation interne des faibles par les puissants, des pauvres par les riches ; à dépasser les maux comme la corruption, le détournement des fonds, l'immoralité et les autres formes de la paresse morale qui ont élu domicile dans la vie et la gestion du bien commun[1559].

S'agissant d'initiation à la diaconie ecclésiale, il est question pour la catéchèse de promouvoir aussi les attitudes positives en faveur des valeurs du Règne de Dieu. Selon Nzir Nyanga, cette tâche est progressive. Il est question :

> (d')amener progressivement le fidèle à comprendre que sa vie dans la société exige de lui, de par son baptême, à être un homme de service (...). Cette diaconie initie petit à petit au témoignage désintéressé, à l'engagement pour la justice et la paix en vue de la promotion et la libération des autres[1560].

Soulignons en plus que la pratique de la diaconie constitue pour la catéchèse un critère de son authenticité particulièrement quand elle est vécue comme option préférentielle pour les pauvres[1561]. C'est pourquoi la venue du Règne de Dieu qui s'actualise dans la diaconie s'inscrit également dans l'effort de l'inculturation de la foi chrétienne. Si le Règne de Dieu évoque à la fois les intentions et l'action de Dieu relativement à l'histoire[1562], cela indique que « le

1559 Nzir Nyanga, *Eléments pour une catéchèse contextualisé au Congo*, 378.

1560 *Idid.*

1561 Cf. Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 257.

1562 « Le Règne de Dieu est un symbole de la présence active de Dieu et de sa souveraineté « sur la totalité de la création et de l'histoire, sur le ciel et la terre, maintenant et toujours (il) il évoque à la fois les intentions et l'action de Dieu relativement à l'histoire ; il symbolise ce que Dieu projette pour l'humanité : la paix et la justice, l'amour et la liberté, la plénitude de vie pour tous le bien-être de toute la création ; il symbolise encore que Dieu est actif et travaille en partenariat avec l'effort humain pour donner corps à ces intentions universelle » (T. H. Groome, Sharing Fait.

Ediciones Universidad San Dámaso

premier aspect de l'inculturation de la catéchèse, sans lequel elle n'aurait pas "lieu", concerne son inscription dans le champ socioculturel »[1563]. Un aspect que l'on retrouve dans le ministère de Jésus lui-même. En vue de la diffusion et la croissance du Règne de Dieu, Jésus ne s'était pas isolé de son milieu de vie. Il a par contre invité ses disciples à perpetuer les valeurs de ce Règne. C'est pourquoi :

> Quand Jésus proclamait la Bonne nouvelle, il ne le faisait pas d'une manière éthérée. Il a assumé toutes les exigences et les particularités de la condition humaine en un lieu, en un temps et il a été inséré au sein d'un peuple vivant une situation sociale et politique précise[1564].

4. CATÉCHISTES COMME FACILITATEURS DE LA RENCONTRE AVEC LE CHRIST

Si le processus catéchuménal vise à mettre quelqu'un en communion avec le Christ, l'aider à se tourner vers Lui de tout son cœur et lui permettre de dire avec Saint Paul, « pour moi, la vie c'est le Christ » (Ph 1,21), et que la catéchèse permanente permet à chaque chrétien et à la communauté elle-même de mûrir dans la foi à partir de leur réalité socioculturelle, cela ne va pas sans une implication directe sur le rôle des agents pastoraux et notamment les catéchistes, appelés à devenir facilitateurs de la rencontre avec le Christ. Le catéchiste n'est pas seulement le médiateur de la rencontre entre Dieu et l'homme, mais il est aussi le garant de la foi ecclésiale que lui-Même avait reçu. Selon Morante :

Ediciones Universidad San Dámaso

A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry (HarperSanFrancisco, New York 1991) 16. Cité par : Alberich, *Les fondamentaux de la catéchèse*, 52).

1563 Fossion, *La catéchèse dans le champ de la communication*, 325.

1564 Derroitte, « Une catéchèse dans la mission de l'Église », 198-199.

> Délégué par l'Église, le catéchiste a un rôle de médiation de la rencontre entre Dieu et l'homme. A travers son témoignage, son engagement, son travail d'éducateur, il est appelé, comme un frère ou une sœur aîné(e) , à un véritable accompagnement spirituel : amener à écouter et à accueillir la Parole de Dieu, à rencontrer le Seigneur, à opérer des choix cohérents[1565].

Afin de mener à bon terme cette médiation, le catéchiste doit réaliser dans sa vie une expérience de rencontre personnelle avec le Christ. Il n'est pas question pour lui de transmettre uniquement une connaissance sur les vérités révélées, mais d'être d'abord disciples et témoins du Christ (cf. AM 163). En effet, si les catéchistes n'ont jamais fait l'expérience d'une rencontre avec Jésus-Christ, d'être en communion vitale avec Lui, comment peuvent-ils en témoigner aux autres ? On ne peut pas mettre quelqu'un en intimité avec le Christ si on ne l'est pas soi-même.

Jésus n'étant pas un contenu abstrait moins encore un modèle moral, Il est une personne vivante dans son Église. C'est un contemporain de tous ceux qui le cherchent dans la foi. Par conséquent, on peut entretenir aussi de relations avec lui. A la suite du *Directoire général pour la catéchèse*, nous savons aussi que « Dieu agit (...) en sorte que les hommes parviennent à la connaissance de son dessein de salut » (DGC 38), c'est pourquoi le catéchiste est appelé à discerner l'action de l'Esprit dans la vie et dans la conscience de ceux qu'il initie afin qu'ils parviennent, à l'aide de l'accompagnement personnel et de l'exposition du message chrétien, à se rencontrer avec Dieu et à répondre dans la foi[1566]. C'est ce qu'affirme également le *Directoire général pour la catéchèse* : « faire vraiment rencontrer Dieu à une personne, ce qui est la tâche du

Ediciones Universidad San Dámaso

1565 G. Morante, « L'initiation chrétienne des jeunes: une sorte de catéchuménat pastoral baptismal. L'exemple italien », in: Derroitte, *Catéchèse et initiation*, 169.

1566 Cf. Carvajal Blanco, *Dios dialoga con el hombre*, 176 ; *Id*, « El catequista, mistagogo de la fe », 137-167.

catéchiste, c'est faire de sa relation avec Dieu une relation centrale et personnelle, pour se laisser guider par Lui » (DGC 139).

Face aux différents défis auxquels se butent l'annonce du Christ en RDC, nous estimons que le catéchiste devra, dans toute pratique catéchétique, partir ou repartir avant tout de la contemplation du visage du Christ tel que la Sainte Ecriture en témoigne (NMI 17) et par la voie de la foi des Apôtres (NMI 19) de façon à approfondir le mystère du Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai Homme. En effet, le Christ est le Fils souffrant (NMI 25-27) assimilant les souffrances de toute l'humanité sauf le péché ; il est surtout le Seigneur Ressuscité pour le salut du monde et en qui l'Église a les yeux fixés (NMI 28). Ce qui revient à dire que ce visage du Christ doit être contemplé dans ses traits historiques et dans son mystère. C'est en tenant compte de toutes les dimensions du visage du Christ qu'il est précisément le fondement de toute action pastorale dans la mesure où le Christ demeure le programme de toujours qui articule la vie (NMI 29).

Mais, que signifie repartir du Christ ? S'adressant aux catéchistes en pèlerinage à Rome, à l'occasion de l'année de la foi, le Pape François[1567] répond à cette question en situant ce « repartir du Christ » à trois niveaux :

- premièrement, repartir du Christ signifie pour lui, avoir une familiarité avec le Christ, c'est-à-dire, être attaché à Lui comme le sarment est attaché à la vigne, car si nous sommes unis au Christ, nous pouvons porter du fruit ;
- deuxièmement, repartir du Christ, c'est imiter le Christ à sortir de soi et aller à la rencontre de l'autre, car celui qui met le Christ au centre de sa vie se décentre. En effet, il s'agit d'un dynamisme de l'amour effectué par Dieu lui-même. Il est question de sortir constamment de soi par amour pour témoigner de Jésus et parler de Lui ;
- troisièmement, repartir du Christ, c'est également ne pas avoir peur d'aller avec le Christ dans les périphéries. Le Pape recommande à ce

1567 François, Discours aux catéchistes en pèlerinage à Rome à l'occasion de l'année de la foi et du congrès international des catéchistes (27 septempre 2013), in: w2.vatican.va

Ediciones Universidad San Dámaso

> qu'on sorte de nos schémas pour suivre Dieu, car Dieu va toujours au-delà, il est fidèle et créatif. Pour être créatif, il faut savoir changer afin de s'adapter aux circonstances dans lesquelles on annonce l'Evangile. De ce point de vue, la catéchèse dans son fond comme dans sa forme et sa pédagogie prendra sans nul doute des orientations diverses.

En bref, c'est seulement dans une profonde communion avec le Christ que les catéchistes trouveront lumière et force pour un renouveau authentique et souhaitable de la catéchèse (cf. CT 9). C'est ce qu'affirme également Monseigneur Benoît Rivière : « dans nos entreprises catéchétiques nous allons au monde à partir de la rencontre avec Jésus Christ »[1568], de sa nouveauté pour le manifester dans le monde comme une raison de vivre. C'est pourquoi la catéchèse vise à proposer et à expérimenter la rencontre d'une personne et pas seulement enseigner une doctrine.

Après avoir déterminé le type de CEV et le rôle du catéchiste dans la perspective de la catéchèse de la rencontre en vue de l'inculturation du message chrétien, il nous paraît utile à présent d'esquisser quelques éléments où les CEV ont déjà réalisé une avancé assez considérable dans ce domaine.

5. L'INCULTURATION DE LA FOI DANS LA CEV

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer ci-haut, d'une part, le rôle de la CEV[1569] dans le domaine de l'inculturation et d'autre part, nous avons mentionné en quoi elle consiste en parlant de la définition du concept de

1568 Intervention de Mgr Benoît Riviere lors du Vième Colloque International de l'ISPC du 5 au 8 mars 2013 (Paris). Cité par: B. Demers, « Contrepoint conclusif », in: Fr. Moog – J. Molinario, *La catéchèse au service de la nouvelle évangélisation. Actes du Vie Colloque International de l'ISPC* (Paris, du 5 au 8 mars 2013) (Desclée de Brouwer, Paris 2013) 167.

1569 Voir la page 98.

Ediciones Universidad San Dámaso

l''inculturation[1570]. Rappelons qu'en 1994 lors de l'Assemblée spéciale du Synode des Evêques consacrée à l'Afrique, l'évêque de Chimoio (Mozambique), Mgr Francisco Silota ne laissa pas passer l'occasion pour insinuer que les CEV permettent « de vivre aujourd'hui une phase avancée d'une Église authentiquement incarnée et, par conséquent, solidement inculturée, bien préparée à aller à la rencontre des aspirations les plus profondes de la personne africaine »[1571]. En effet, une Église solidement inculturée, comme nous l'avons répété plusieurs fois, demeure une interpellation incessante pour notre Église locale de la RDC. C'est pourquoi les CEV, conçues comme la « matrice » pour l'inculturation de la vie et de l'action pastorale[1572] dans nos diocèses, jouent un rôle fondamental pour « discerner dans la foi, les éléments traditionnels pouvant être conservés et les ruptures rendues nécessaires pour une véritable pénétration de l'Evangile dans tous les secteurs de la vie »[1573]. Ce travail de discernement se fait en collaboration confiante entre les CEV et les chercheurs sous la responsabilité des Evêques et des Conférences épiscopales[1574].

Ceci étant dit, relevons quelques domaines où la CEV vit déjà l'incorporation des valeurs africaines dans la vie de foi de ses membres.

5.1. L'EXPÉRIENCE DE LA PRIÈRE DANS LA CEV

Le thème de la prière a été déjà abordé dans la première partie quand nous avons parlé de « la célébration communautaire de la prière et la Parole de Dieu dans la CEV ». Dans ce sous-point, nous voulons insister sur le fait que « la prière dans le cadre des réunions de communauté, un grand nombre de chrétiens font l'apprentissage d'une prière spontanée, inspirée de la Parole de

1570 Voir la page 332.

1571 F. Silota (mgr), « Les petites communautés chrétiennes », in: Cheza, Le *Synode africain. Histoire et textes*, 133.

1572 Cf. Ntedika Konde (Mgr), « Valeurs africaines traditionnelles dans les C.E.B., d'après les Actes du Synode diocésain de Kinshasa (1988). Assomption ou rejet », in: *CRA* XXIV/48 (1991) 23.

1573 I. Ndongala Maduku, *Pour des Eglises régionales en Afrique*, 310.

1574 Cf. La Proposition 30 du Synode de 1994.

Ediciones Universidad San Dámaso

Dieu »[1575]. En effet, la prière spontanée « remplace la répétition de formules toutes faites et devient l'expression personnalisée-et inculturée-de leur foi »[1576] afin que leur prière soit « une offrande agréable à Dieu » (Rm 12, 1).

5.2. LES CÉLÉBRATIONS LITURGIQUES

La célébration eucharistique est l'un des moments cruciaux où les membres de la CEV s'initient à l'intériorité personnelle et communautaire à la rencontre intime avec le Christ. C'est grâce au Rite Romain pour les Eglises du Congo, communement appelé « Rite congolais » qui « fait plus droit à l'introduction d'éléments culturels africains dans la conception, l'expression et la symbolique du mystère chrétien du sacrifice et de la cène »[1577].

L'autre célébration liturgique sur laquelle il vaut la peine mentionnée, c'est la célébration du mariage. Soulignons en passant que le mariage en afrique a toujours été un événement de grande importance. Sa célébration n'est jamais une affaire privée des époux. Elle se célèbre toujours en communauté dans une liturgie[1578] d'autant plus que « la famille negro-africaine dans ses structures fondamentales se caractérise par l'esprit de communauté familiale[1579]. Outre la dimension communautaire, le mariage africain fait naître une nouvelle parenté entre les deux familles des conjoints. Il s'agit là d'une conséquence logique créée par cette célébration du mariage[1580].

En guise de conclusion, disons que, dans son Exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, le Pape Jean-Paul II qualifie la catéchèse d'une « tâche prioritaire » et par conséquent, il invite l'Église à « renouveler sa confiance dans l'action catéchétique comme dans une tâche tout à fait primordiale de sa mission » (CT 15). Ce grand souci de renouveler la catéchèse, comme nous l'avions

1575 Ugeux, *Les petites commmunautés chrétiennes, une alternative aux paroisses?* 247.

1576 *Ibid*.

1577 Monsengwo Pasinya, *Inculturation du message à l'exemple du zaïre, 23.*

1578 Cf. D. Kibamba Mbayo, *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba*, 339.

1579 J.-M. Kushele Dabire, « Les communautés chrétiennes de base: nouveau visage de l'Église », in: *Telema* 19 (juillet-septembre 3/79) 19.

1580 Cf. Kibamba Mbayo, 169.

Ediciones Universidad San Dámaso

déjà indiqué, était bien présent dans la mémoire de Placide Tempels puisque, disait-il, la catéchèse n'était enracinée chez les Bantu. Plus de trois décenies de sa mort, cette invitation est encore d'actualité. C'est ce que nous avons tenté de stigmatiser dans ce travail compte tenu des nouvelles réalités sociales, culturelles et religieuses que nous connaissons dans le pays. C'est pourquoi la catéchèse ne peut pas rester en marge de ce contexte.

En effet, l'objectif que le père Placide Tempels poursuivait, celui d'aider les Bantu, d'une part, à rencontrer le Christ, à entrer en union vitale avec Lui à partir de leur richesse culturelle, et d'autre part, qu'ils arrivent à retrouver une expression culturelle adéquate sur le Christ, reste valable jusqu'à nos jours pour toute entreprise catéchétique et théologique. Cet effort entrepris par Tempels pour incarner le message n'a pas encore atteint sa pleine réalisation. C'est une voie difficile parce que le christianisme est appelé à naître sans cesse à nouveau. C'est sans doute le processus d'inculturation qu'il avait inauguré et que nous sommes tenu à renouveler continuellement (en tenant compte de nos défis de l'existence socio-économique, religieuse, politique, culturelle, etc.) afin de porter la force de l'Evangile au cœur de notre culture (cf. CT 53), demeure un travail de longue haleine qui ne se réalisera pas sans difficultés. C'est pourquoi cette mission est à mener dans l'assurance du soutient effectif de l'Esprit : « Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20).

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

BIBLIOGRAPHIE

Ediciones Universidad San Dámaso

1. SOURCES

TEMPELS, PL., « Catéchèse bantoue » : *Bulletin des Missions* XXII/1-2 (1er et 2e trimestre, Abbaye de Saint-André-lez-Bruges 1948) 258-279.

—, *La philosophie bantoue* (Présence Africaine, Paris ²1949)[1581].

—, *La christianisation des philosophies païenne*s (Centre d'Action Missionnaires, Anvers 1949).

—, « Témoignage sacerdotale » : *Orientation Pastorales* 2 (Éditions du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 3-13.

—, *Notre rencontre* (Centre d'études pastorales, Léopoldville 1962).

—, « La philosophie de la Rébellion », in : A.-J. SMET, *Philosophie africaine. Textes choisis I* (Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975) 81-85.

—, « L'Idée fondamentale de l'ontologie bantu », in : FR. BONTINCK, *Aux origines de la philosophie bantu. La correspondance Tempels-Hulstaert* (1944-48) (FTCK, Kinshasa 1985) 165-166.

—, « Catéchèse adaptée », in : BONTINCK, *Aux origines de la philosophie bantoue*, 167-171.

1581 Nous avons utilisé deux éditions: l'une préfacée par le Cardinal Malula et l'autre par Souleymane Bachir Diagne.

—, « Concept fondamental », in: SMET, *Mélanges de philosophie bantu*. Recueil de textes du R. P. Placide Tempels O.F.M, in: www.aequatoria.be

—, *Trois textes du R.P. Tempels adressés au clergé* : *Orientations Pastorales* 2 (Éditions du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 26-32.

2. ETUDES RELATIVES À L'AUTEUR ET LA ***JAMAA***

BONTINCK, FR., *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels- Hulstaert (1944-48)* (Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1985).

CHEZA, M., « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », in : JACQUIN FR. - ZORN J. FR. (éds), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne* (Karthala, Paris 2001) 179-189.

FABIAN, J., « Placide Tempels et son œuvre vus dans une perspective historique », in : SMET, *Philosophie africaine. Textes choisis II* (Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa 1975) 383-407.

MEERT, J., « Quelques considérations sur la Jamaa » : *Orientations pastorales* 2 (Éditions du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 14-25.

MUKENGE, G., *Le Christ parmi les africains*. Essai autour de la spiritualité Jamaa (Editions Saint Paul, polyc. 1968).

—, « Une Spiritualité africaine du mariage chrétien chez les Bantu de l'Afrique Centrale : la Jamaa » : *RCA*, XXV (1970) 151-172.

MUKENDI, PL., « La Jamaa et son avenir » : *RCA* XXVI/2 (mars 1971) 142-168.

MULAGO, V., « Autour du mouvement de la 'Jamaa' » : *Orientations Pastorales* 1 (Éditions Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 3-28.

SMET, J., « La Jamaa dans l'œuvre du père Placide Tempels » : *CRA* XI/21-22 (1977) 249-269.

—, « Le père Placide Tempels et son œuvre publiée » : *RAT* I/1 (1977) 77-128.

—, « L'œuvre inédite du père Placide Tempels » : *RAT* I/2 (1977) 219-233.

SOMERS, E., « Causerie sur la Jamaa » : *RCA* 21(1966) 571-581.

—, « La Jamaa, une gnose sexuelle ? » : *RCA*/XXVI/5 (septembre 1971) 313-320.

THEUWS, T., « Le mouvement 'Jamaa' » : *Orientations Pastorales* 1 (Edition du Centre d'Études Pastorales, Léopoldville 1960) 29-45.

Ediciones Universidad San Dámaso

3. MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE UNIVERSELLE[1582]

3.1. DOCUMENTS CONCILIAIRES

CONCILE VATICAN II, *Lumen gentium*. Constitution dogmatique sur l'Église (21 novembre 1964) : *AAS* 57 (1965) 5-75. Version française, in : Vatican II (Bayard, Paris 2002) 9-132.

—, *Nostra aetate*. La Déclaration sur les relations de l'Église avec les Religions non chrétiennes (28 octobre 1965): *AAS* 58 (1966) 740-744). Version française, in : Vatican II (Bayard, Paris 2002) 761-770.

—, *Gravissimum educationis*. Déclaration sur l'éducation chrétienne (28 octobre 1965) : *AAS* 58 (1966) 728-739. Version française, in: Vatican II (Bayard, Paris 2002) 771-792.

—, *Dei Verbum*. Constitution dogmatiques sur la révélation divine (18 novembre 1965): *AAS* 58 (1966) 817-836. Version française, in : Vatican II (Bayard, Paris 2002) 133-158.

—, *Ad gentes*. Décret sur l'activité missionnaire de l'Église (7 décembre 1965): *AAS* 58 (1966) 947-990. Version française, in : Vatican II (Bayard, Paris 2002) 593-664.

—, *Gaudium et spes*. Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps (7 décmebre 1965): *AAS* 58 (1966) 1025-1120. Version française, in : Vatican II (Bayard, Paris 2002) 227-382.

—, *Christus Dominus*. Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église (28 0ctobre 1965) : *AAS* 58 (1966) 579-597. Version française, in: Vatican II (Bayard, Paris 2002) 380-430.

3.2. MAGISTÈRE PONTIFICAL

BENOÎT XV, *Maximum Illud*. Épitre apostolique sur la propagation de la foi à travers le monde : *AAS* XI (1919) 440-455, in : *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents. Instructions de 1659. Léon XIII. Saint Pie X. Benoît XV. Pie XI. S.S. Pie XII*. Fascicule 1 (Union Missionnaire du Clergé, Paris - Lyon 1959) 29-46.

1582 Nous suivons ici l'ordre chronologique.

Ediciones Universidad San Dámaso

PIE XI, *Rerum Ecclesiae* : Encyclique sur le développement à donner aux missions: *AAS* XVIII (1926) 65-83, in : *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents. Instructions de 1659. Léon XIII. Saint Pie X. Benoît XV. Pie XI. S.S. Pie XII*. Fascicule 1 (Union Missionnaire du Clergé, Paris - Lyon 1959) 73-96.

PIE XII, *In auspicando*. Exhortation apostolique au clergé indigène (28 juin 1948): *AAS* XL (1948) 374-376, in : *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents. PIE XII 1939 à 1954*. Fascicule 2 (Union Missionnaire du Clergé, Paris - Lyon 1959) 178-181.

—, *Evangelii Proecones*. Encyclique sur le développement à donner aux missions: *AAS* 18 (1926) 65-83, in : *Le siège apostolique et les missions. Textes et documents. Instructions de 1659. Léon XIII. Saint Pie X. Benoît XV. Pie XI. S.S. Pie XII*. Fascicule 1 (Union Missionnaire du Clergé, Paris - Lyon 1959) 196-225.

JEAN XXIII, "Essence et critères d'une vraie et fraternelle communauté humaine. Allocution au Congrès des écrivains et artistes noirs du premier avril 1959" : *DC* LVI/1302 (26 avril 1959) 523-525.

PAUL VI, *Ecclesiam suam*, Lettre encyclique sur le mandat de l'Eglise dans le monde contemporain (6 août 1964) : *AAS* 56 (1964) 609-659. Versión française : *DC* LXI/1431 (1964) 1058-1093.

—, *Evangelii nuntiandi*. Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne (8 décembre 1975) : *AAS* 68 (1976). Versión française, in : *DC* 1689/ LXXIII (04/01/1976) 1-22.

JEAN – PAUL II, *Redemptor hominis*. Lettre encyclique au debut de ministère pontifical (4 mars 1979) : *AAS* 71 (1979) 257-324. Versión française, in : *DC* 1761/LXXVI (01/04/1979) 301-323.

—, *Catechesi tradendae*. Exhortation apostolique sur la catéchèse en notre temps (16 octubre 1979) : *AAS* 71 (1979) 1277-1340. Version française, in : *DC* 1773/LXXVI (4/11/1979) 901-992).

—, Allocution à la Commission biblique pontificale : "L'insertion culturelle de la Révélation" : *DC* LXXVI/1764 (1979) 455-456.

—, « Discours à l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (02/06/1980) » : *AAS* 72 (1980) 735-752. Traduction française, in : *DC* 1788/LXXVII (15/06/1980) 6-23.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, *Discours pour l'inauguration de l'Institut Catholique d'Afrique orientale à Nairobi* : *DC* LXXXII/1903 (1985) 933-936.

—, *Christifideles laici*. Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde (30 décembre 1988) : *AAS* 81 (1989). Version française, in : *DC* 1978/LXXXVI (19/02/1989) 152-201.

—, *Redemptoris missio*. Lettre encyclique sur la valeur permanente du précepte missionnaire (7 demcebre 1990) : *AAS* 83 (1991) 249-340. Versión française, in : *DC* 2022/LXXXVIII (17/02/1991) 153-182.

—, *Catéchisme de l'Église Catholique* (Librería Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1997). Version française: (Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, Paris 1998).

—, *Tertio millenio adveniente*. Lettre apostolique sur la préparation du jubilé de l'an 2000 (19 novembre 1994) : *AAS* 87 (1995) 5-41. Version française, in: *DC* XCI/2105 (1994) 1017-1032.

—, *Ecclesia in Africa*. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa misión évangélisatrice vers l'an 2000. "Vous seres mes témoins" (Ac 1, 8) (14 septembre 1995) : *AAS* 88 (1996). Version française, in: *DC* 2123/XCII (01/10/1995) 817-855.

—, *Vita consecrata*. Exhortation apostolique post-synodale sur la vie consacrée et sa misión dans l'Eglise et dans le monde (25 mars 1996): AAS 88 (1996). Versión française, in : *DC* 2136/XCIII (21/04/1996) 351-399.

—, *L'Evangile, Bonne nouvelle pour les cultures*. Discours à l'Assemblée plénière du Conseil pontifical de la Culture, in: *DC* 86 (1989) 273-275.

—, *Ecclesia in America*. Exhortation apostolique post-synodale sur la rencontre avec le Christ vivant, Chemin de conversion, de communion et de solidarité en Amérique (22 janvier 1999) : *AAS* 91 (1999) 737-815. Version française, in : *DC* 2197 (1999) 106-141.

—, *Novo millenio ineunte*. Lettre apostolique au terme du grand jubilé de l'an 2000 (6 janvier 2001) : *AAS* 93 (2001) 266-309. Version française, in : *DC* 2240/XCVIII (21/01/2001) 67-89.

Benoit XVI, *Sacramentum caritatis*. Exhortation Apostolique post-synodale sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église (22 février 2007) : *AAS* 99 (2007). Version française, in : *DC* CIV/2377 (2007)303-343.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, « Discours aux évêques du Congo » : *DC* 2390 (18 novembre 2007) 1000-1001.

—, « Discours aux Évêques du Togo » : *DC* 2390 (18 novembre 2007) 1006-1007.

—, « Discours aux évêques du Mozambique » : *DC*, 2390 (18 novembre 2007) 1010-1011.

—, Audience générale du mercredi 23 mai 2012 sur la place de Saint Pierre, in : w2.vatican.va

—, *Caritas in veritate*. Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité (29 juin 2009): *AAS* 101 (2009). Version française, in: *DC* CVI/2429 (2009) 750-793.

—, *Africae munus*. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix (19 novembre 2011) : *AAS* 104 (2012) 239-314. Version française, in : *DC* CIX/2482 (2012) 52-89.

—, *Verbum Domini*. Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la misión de l'Eglise (30 septembre 2010) : *AAS* 102 (2010). Version française, in: *DC* CVIII/2460 (2011) 52-110.

—, Audience générale du mercredi 13 d'avril 2011 sur la sainteté : *DC* CVIII/2468 (2011) 476-478.

—, Audience générale du mercredi 25 janvier 2012, in : w2.vatican.va

François, *Evangelii gaudium*. Exhortation apostolique sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui (24 novembre 2013) : *AAS* (105) 1019-1137. Version française, in : *DC* 2513 (2014) 6-83.

—, Discours aux catéchistes en pèlerinage à Rome à l'occasion de l'année de la foi et du congrès international des catéchistes (27 sepembre 2013) : *DC* 2513 (2014) 121-124.

3.3. DOCUMENTS DE LA CONGRÉGATION ROMAINE

Secretariat pour l'Unité des Chrétiens et al. *Le phénomène des sectes ou nouveaux mouvements religieux : défi pastoral* (3 mai 1986), in: www.bertrandouell.com

Sacree Congregation pour l'Education Catholique, *L'École catholique* (19 mars 1971), in: www.vatican.va

Ediciones Universidad San Dámaso

SYNODE DES EVÊQUES, *Message au peuple de dieu sur la catéchèse en notre temps* (28 octobre 1977) : DC 1731 (4décembre 1977) 1016-1021.

SACREE CONGREGATION DU CLERGE, *Directoire catéchétique général* (Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican 1991).

CONGREGATION POUR L'EVANGELISATION DES PEUPLES, *Guide pour les catéchistes*. Documentation d'orientation en vue de la vocation, de la formation et de la promotion des catéchistes dans les territoires de misión qui dépendent de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples (3 décembre 1993), in: www.vatican.va

SYNODE DES EVEQUES D'AFRIQUE, *Message final*: *DC* 2095 (5 juin 1994) 527-528.

—, « Le synode africain en actions concrètes : les 64 propositions » : *Telema* 89-90 (janvier-juin 1-2/97) 17-42.

CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Directoire général pour la catéchèse*. Avant-propos de Mgr Gérard Defois, coll. Documents d'Eglise (Centurion/Cerf/Lumen Vitae, Paris/Bruxelles 1997).

SECRETARIAT POUR LES NON-CHRÉTIENS, « Pastorale et religion traditionnelle africaine. Lettre du Secétraiat pour les non-chrétiens aux présidents des Conférences Episcopales d'Afrique et de Madagascar » : DC 1963 (5juin 1999) 566-567.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Dominus Iesus*. Déclaration sur l'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Eglise (6 août 2000): *AAS* 92 (2000) 742-504. Versión française, in: *DC* 2233 (2000) 812-822.

CONGREGATION POUR LES EVÊQUES, *Apostolorum successores*. Directoire pour le ministère pastoral des évêques (22 février 2004) (Cité du Vatican 2004).

CONGREGATION POUR LE CLERGE, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (Rome 2013), in: www.vatican.va

4. DOCUMENTS DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES

ASSEMBLEE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, Actes de la VI^{ème} Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo (Edition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, Léopoldville 1961).

Ediciones Universidad San Dámaso

—, Actes de la VII[ème] Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo (Edition du Secrétariat Général de l'Épiscopat, Kinshasa 1967).

—, Actes de la XI[ème] Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, in : SAINT MOULIN – GAISE N'GANZI, *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)* (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1998).

Assemblee des Evêques du Quebec, *Jésus Christ chemin d'humanisation. Orientations pour la formation à la vie chrétienne* (Médiaspaul, Montréal 2004).

Bureau Diocesain de Catechese, "Un modèle idéal de paroisse" : *DOCUMENTS* pour la pastorale 66 (Bureau diocésain [Lubumbashi] de catéchèse, Lubumbashi 2008) 16-34.

Cenco, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Eglise Famille de Dieu en Afrique. Instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo* (Editions du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa 2000).

—, *Directoire sur la nouvelle évangélisation et la catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu. A l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo* (Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa 2001).

Comisión Espiscopal de Enseñanza y Catequesis, *El catequista y su formación. Orientaciones pastorales* (EDICE, Madrid 1985).

Commission Diocesaine des CEVB, *Directoire de la pastorale des Communautés Vivantes de Base (CEVB)* (Edition Lindonge, Kinshasa 2005).

Conferencia Episcopal Española, *La iniciación cristiana. Reflexiones y Orientaciones*. LXX Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española (Madrid, EDICE 1998).

Conference Episcopale du Zaïre, *La conférence épiscopale du Zaïre à la 3[ème] Assemblée du synode des Evêques* (Ed. Secretariat général de l'Épiscopat, Kinshasa 1977).

Conference des Evêques de France, "Les défis actuels de la tâche catéchétique en France", in : *Documents épiscopat* 6 (avril 2003) 1-17.

Conference des Evêques de France, *Texte national pour l'orientation de la catéchèse en France et principes d'organisation* (Bayard/Fleurus/Mame/ Cerf, Paris 2006).

Ediciones Universidad San Dámaso

CEZ, *Message des Evêques du Zaïre. Le 25ème anniversaire de l'indépendance du Zaïre* : *DC* LXXXII/ (1985).

SCEAM, *Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité*. Déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar présents au 4è Synode épiscopal mondial: *DC* 1664 (17 novembre 1974) 995-996.

5. OUVRAGES MONOGRAPHIQUES

5.1. CATÉCHÈSE

ADLER, G. – VOGELEISEN, G., *Un siècle de catéchèse en France, 1893-1980. Histoire, déplacements, enjeux* (Beauchesne, Paris 1981).

ALBERICH, E., *La catéchèse dans l'Église* (Cerf, Paris 1986).

—, *Les fondamentaux de la catéchèse* (Novalis/Lumen Vitae, Canada/Bruxelles 2006).

—, *Catequesis evangelizadora. Manual de catequética fundamental* (Editorial CCS, Madrid2011).

CARVAJAL BLANCO, J.C., *Pedagogía del primer anuncio. El Evangelio ante el reto de la increencia* (PPC, Madrid 2012).

—, *Dios dialoga con el hombre. Misión de la Palabra y catequesis* (PPC, Madrid 2014).

—, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del Evangelio* (Ediciones Universidad Eclesiástica San Dámaso, Madrid 2015).

DEL CAMPO, M., *La iniciación cristiana* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006).

DERROITTE, H., *La catéchèse décloisonnée. Jalons pour un nouveau projet catéchétique* (Lumen Vitae, Bruxelles 2004).

FOSSION, A., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (Cerf, Paris 1990).

—, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* (Lumen Vitae, Bruxelles 1997).

GEVAERT, J., *El primer anuncio. Proponer el evangelio a quien no conoce a Cristo. Finalidades, destinatarios, contenidos, modos de presencia* (Sal Terrae, Santander ²2004).

Ediciones Universidad San Dámaso

HOUTEVELS-MINET, H., *Il nous parlait en chemin. La catéchèse paroissiale : Communauté, Parole, Chemin* (Lumen Vitae, Bruxelles 1999).

NZIR NYANGA, J.-M., *Eléments pour une catéchèse contextualisée au Congo* (1975-1995) (Baobad, Kinshasa 2002).

—, *Pistes et impasses de l'évangélisation en profondeur dans l'Eglise catholique en RDC. Défis pour la catéchèse* (Baobab, Kinshasa 2012).

VAN CASTER, M., *Catéchèse et dialogue. Principes-Démarches-Exemples* (Lumen-Vitae, Bruxelles 1966).

VILLEPELET, D., *L'avenir de la catéchèse* (Les Editions de l'Atélier/Lumen Vitae, Paris/Bruxelles 2003).

5.2. ECCLÉSIOLOGIE

BONHOEFFER, D., *Vida en comunidad* (Sígueme, Salamanca 1987).

CAPPELLARO, J. B., *La paroisse communion de communautés. Un projet pastoral pour la décennie qui vient* (C.E.P., Kinshasa 1982).

CONGAR, Y., *Ministères et Communion ecclésiale. Théologie sans frontières* (Cerf, Paris 1971).

CHOROMANSKI, A., *L'Église comme communion. Vers une ecclésiologie commune à l'âge de l'œcuménisme*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg, Suisse 2004 (Fribourg 2004).

DE LUBAC, H., *Paradoxe et mystère de l'Église* (Aubier, Paris 1967).

—, *Méditation sur l'Eglise* (Cerf, Paris 2008).

DE SCHREVEL, E., *Servir la communauté chrétienne* (Ed. Centre d'Études Pastorales, Kinshasa 1984).

DUPONT FAUVILLE, D., *L'Église Mère chez Henri de Lubac* (Parole et Silence, Paris 2009).

GALLO, L., *La Iglesia de Jesús. Hombres y mujeres para la vida del mundo* (CCS, Madrid 1996).

LEFEBVRE, P., *Une Eglise qui naît de nouveau. Communauté de base et ministères aujourd'hui* (Ed. C.E.P., Kinshasa 1981).

LIEGE, P. -A., *Comunidad y comunidades en la Iglesia* (Narcea, Madrid 1978).

MAPWAR BASHUTH, F.-J., *Eglise et société. Le discours socio-politique des Evêques de la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO)*. Tome 2 (Facultés catholiques de Kinshasa, Kinshasa 2008).

MORLANS, X., *El primer anuncio. El eslabón perdido* (PPC, Madrid 2009).

Ediciones Universidad San Dámaso

MUYUMBE, M. B., *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains* (Cerf, Paris 1995).

RAMAZANI BISHWENDE, A., *Eglise-famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africain* (Harmattan, Paris 2001).

RATZINGER, J., *La Iglesia. Una comunidad siempre en camino* (San Pablo, Madrid 2005).

RIGAL, J., *Ministères dans l'Église aujourd'hui et demain* (Desclée, Paris 1980).

—, *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements* (Cerf, Paris 1997).

—, *L'Eglise en quête d'avenir. Réflexions et propositions pour des temps nouveaux* (Cerf, Paris 2003).

TITIANMA SANON, A., *Tierce Église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ* (Beauchesne, Paris 1972).

UGEUX, B., *La pastorale des petites communautés chrétiennes dans quelques diocèses du Zaïre. Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat de troisième cycle en sciences des religions*, t. I-II-III (Université de Paris, 1987).

—, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre* (Cerf, Paris 1988).

5.3. EVANGÉLISATION/INCULTURATION

ABEGA, P., *Chrétien mais africain, essai d'inculturation du message chrétien* (Saint Paul, Yaoundé 1995).

BIMWENYI KWESHI, O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements* (Présence Africaine, Paris 1981).

CARRIER, H., *Guide pour l'inculturation de l'Évangile* (Université Pontificale Grégorienne, Rome 1997).

CENTRE D'INFORMATION ET D'ANIMATION MISSIONNAIRE (CIAM), *Un projet africain d'évangélisation* (Edition de l'Épiphanie, Kinshasa 1997).

DUPUIS, J., *Jésus-Christ à la rencontre des religions* (Desclée, Paris 1989).

EBOUSSI BOULAGA, F., *Le Bantu problématique* (Présence Africaine, Paris 1968).

—, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination* (Présence Africaine, Paris 1981).

—, *Ma foi d'Africain* (Cerf, Paris 1985).

KABASELE LUMBALA, FR., *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre* (Karthala, Paris ²1994).

Ediciones Universidad San Dámaso

Kä Mana., *La nouvelle évangélisation en Afrique* (Karthala-Clé, Paris 2000).

Londi Boka di Mpasi, *Théologie africaine : Inculturation de la théologie. Pour un christianisme de la 11e heure* (Inades, Abidjan 22001).

Messina, J.-P., *Culture, christianisme et quête d'une identité africaine* (L'Harmattan, Paris 2007).

Monsengwo Pasinya, L., *Inculturation du message à l'exemple du Zaïre* (Éditions Saint Paul Afrique, Kinshasa 1979).

Mulago, V., *Un visage africain du christianisme* (Présence Africaine, Paris 1965).

Mutonkole Mpiana wa Kabole, *Chrétiens africains, appelés à la plénitude de la vie* (Éditions Filles de Saint Paul-Zaïre, Lubumbashi 1987).

Ngindu Mushete, A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (L'Harmattan, Paris 1989).

Santedi Kinkupu, L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine* (Karthala, Paris 2005).

5.4. HISTORIQUE

Baur, J., *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine* (Paulines, Kinshasa 2001).

Cheza, M. (éd.), *Le Synode africain. Histoire et textes* (Karthala, Paris 1996).

5.5. THÉOLOGIE

Bujo, B., *Introduction à la théologie africaine* (Academic Press Fribourg, Fribourg 2008).

Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* (Karthala, Paris 1993).

Medina, M. A., *Una comunidad al servicio del indio. La obra se Fr. Pedro de Cordoba, O.P. (1482-1521)* (Instituto Pontificio de Teología, Madrid 1983).

Messi Metogo, E., *Théologie africaine et ethnophilosophie* (L'Harmatan, Paris 1985).

Mulago, V., *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années* (1956-1992) (L'Harmattan, Paris 2007).

Ndi-Okalla, J., *Récit et théologie : enjeux de la narrativité en théologie africaine. Une réception de l'herméneutique de Paul Ricoeur* (Karthala, Paris 2010).

Ediciones Universidad San Dámaso

Pie i Ninot, S., *La teología fundamental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3, 15)* (Secretariado Trinitario, Salamanca 2002).

Sesboüe, B., *Pédagogie du christ. Éléments de christologie fondamentale* (Cerf, Paris 2008) 23.

5.6. AUTRES THÈMES

Coudreau, Fr., *La foi s'enseigne-t-elle ? Réflexions et orientations pour une pédagogie de la foi* (Centurion, Paris 1974).

Houtondji, P., *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*, coll. "Textes à l'appui" (Maspero, Paris 1977).

Janheinz Jahn, *Muntu. L'homme africain et la culture néo-africaine* (Éditions du Seuil, Paris 1961).

Kibamba Mbayo, D., *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba. Approche d'un d'un rite inculturé et d'une théologie de parenté* (Universidad san Dámaso, Madrid 2016).

Küng, H., *Concile et retour à l'unité* (Edition du Cerf, Paris 1961).

Liege, P.-A., *L'être-ensemble des chrétiens* (Centurion, Paris 1975).

Luneau, R. (éd), *Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992. Documents pour le synode africain* (Centurion, Paris 1992).

—, *Paroles et silences du synode africain* (1989-1995) (Karthala, Paris 1997).

Mabundu Masamba, F., *Lire la Bible en milieu populaire* (Karthala, Paris 2003).

Mulago, V., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* (Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1980).

Retif, A., *Introduction à la doctrine pontificale des missions* (Seuil, Paris 1953).

Samba Edou, M., *Conception afro-chrétienne de l'éducation. Le rite so des Pahouins* (L'Harmattan, Paris 2010).

Seguy, J., *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernest Troeltsch*. Coll. "Sciences humaines et religions" (Cerf, Paris 1980).

Slageren, J.-V., *Influences juives en Afrique. Repères historiques et discours idéologiques* (Karthala, Paris 2009).

Towa, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, coll. 'point de vue'* (Clé, Yaoundé 1971).

Ugeux, B., *Guérir à tout prix ?* (Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, Paris 2000).

Ediciones Universidad San Dámaso

Van Straelen, H., *Ouverture à l'autre la quelle ? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien* (Beauchesne, Paris 1982).

Vernette, J., *Sectes, que dire ? Que faire ?* (Mulhouse, Salvator 1994).

6. OUVRAGES COLLECTIFS

6.1. CATÉCHÈSE

Moog, Fr. – Molinario, J., *La catéchese au service de la nouvelle évangélisation. Actes du VI^e colloque international de l'ISPC* (Paris, du 5 au 8 mars 2013) (Desclée de Brouwer, Paris 2013).

6.2. ECCLÉSIOLOGIE

Ela, J.-M. – Luneau, R., *Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles* (Karthala, Paris 1981).

Saint Moulin, L. - Gaise N'Ganzi R., *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998*). Tome 1 : Textes de la Conférence Episcopale (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1998).

6.3. AUTRES THÈMES

Balandier, J., - Maquet, J., *Dictionnaire des civilisations africaines* (Ed. F. Hazan, Paris 1968).

Dubost, M. - Lalanne, S., *Le nouveau théo. L'Encyclopédie catholique pour tous* (Mame, Paris 2009).

7. ARTICLES DES OUVRAGES COLLECTIFS

7.1. CATÉCHÈSE

Berrocal de la Cal, L., « El grupo en la catequesis », in : *NDC* 1 (San Pablo, Madrid 1999) 1057-1068.

Ediciones Universidad San Dámaso

DEL CAMPO GUILARTE, M., « La pédagogie de Dieu dans l'initiation chrétienne », in : LINNIG W. (dir.), *Catéchèse et "pédagogie de Dieu" aujourd'hui* (Parole et Silence, Perpignan 2011) 33-54.

CARVAJAL BLANCO, J. C., « Primer anuncio y llamada a la conversión », in : ID (dir.), *Emplazados para una nueva evangelización* (Universidad San Dámaso, Madrid) 141-187.

—, DERROITTE, H., « Pour une catéchèse de la rencontre », in : ID. (dir.), *Catéchèse et initiation* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 225-238.

—, « Une catéchèse dans la mission de l'Église », in : ID., *Théologie, mission et catéchèse* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 191-213.

DOOLEY, C., « La formation des catéchistes », in : DERROITTE, H. (dir.), T*héologie, mission et catéchèse* (Novalis/Lumen Vitae, Montreal/Bruxelles 2002) 165-174.

ETIENNE GRIEU, R. – P., « Une fraternité qui soit Bonne Nouvelle », in : MOOG, FR – MOLINARIO, J., *La catéchèse au service de la Nouvelle évangélisation*. Actes du VI[ème] Colloque International de l'ISPC (Paris, du 5 au 8 mars 2013) (Desclée, Paris 2013) 123-141.

EQUIPO DE CATEQUETAS DE EUSKAL HERRIA, « Fe y conversión », in: *NDC* I (San Pablo 1999) 960-971.

FOSSION, A., « Vers des communautés catéchisées et catéchisantes. Une reconstruction de la catéchèse en un temps de ccrise ». Postface de l'ouvrage de: HUESBSCH, B., *La catéchèse de toute la communauté. Vers une catéchèse par tous, avec tous et pour tous* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 101-115.

GIL GARCIA, A., « Documentos oficiales para la catequesis », in : *NDC* I (San Pablo, Madrid 1999) 671-690.

GINEL VIELVA, A, « Educación en la fe y ministerio de la Palabra », in : *NDC* I (San Pablo, Madrid 1999) 742-747.

HARKNESS, A., « Une catéchèse intergénérationnelle », in : H. DERROITTE, *Théologie, mission et catéchèse* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 47-62.

KEMBE EJIBA, D., « l'importance du récit en catéchèse. Repères pour une catéchèse narrative », in : H. DERROITTE, *Théologie, mission et catéchèse* (Lumen Vitae, Bruxelles 2005) 149-164.

LINNIG, W., « Comment la pédagogie de Dieu est-elle source et modèle de la pédagogie de la foi ? », in : ID (dir.), *Catéchèse et « pédagogie de Dieu »*

Ediciones Universidad San Dámaso

aujourd'hui. Actes de la 3è Rencontre internationale "Amicita Catechistica", (Rome, 7-9 juillet 2009) (Editions Parole et Silence, Paris 2011) 119-135.

Martinez de Pisón Liébanas, m., « Les fondamentaux anthropologiques de l'expérience religieuse », in : H. Derroitte, *Catéchèse et initiation*, 41-56.

M'Sanda (Mgr), « La communauté de base, milieu naturel de catéchèse au Zaïre », in : J. Potin, *Réalités et avenir de la catéchèse dans le monde* (Centurion, Paris 1978) 59-61.

Ochoa Martinez de Soria, J. Mª., « Laicos-seglares », in : *NDC* II (San Pablo, Madrid 1999) 1344-1353.

Pajer, F., « Une catéchèse où la communauté chrétienne dans son ensemble est à la fois catéchisante et catéchisée », in : H. Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse* (Novalis/Lumen Vitae, Montréal/Bruxelles 2002) 19-32.

Pedrosa Ares, V. Mª –Lázaro Recalde R., « Catequesis » in : *NDC* I (San Pablo, Madrid 1999) 295- 316.

Petroc Willy, M., « La pédagogie de Dieu et la catéchèse : fondements », in : Linnig W. (dir.), *Catéchèse et « pédagogie de Dieu » aujourd'hui*, 157-245.

Villers, M., « Le projet catéchétique diocésain », in : H. Derroitte, *Théologie, mission et catéchèse* (Novalis/Lumen Vitae, Montréal/Bruxelles 2002) 175-190.

7.2. ECCLÉSIOLOGIE

Atal sa Angang, « La fraternité dans le Nouveau Testament », in : *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshas du 26 novembre au 2 décembre 1995 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997) 181-198.

Botana, A., « Comunidad cristiana », in : *NDC* I (San Pablo, Madrid 1999) 475-490.

Buetubela Balembo, « Eglise-fraternité selon le Nouveau Testament. Enquête exégétique dans les synoptiques et les Epitres pauliniennes », in : *Eglise-famille ; Eglise-fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997) 199-209.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, « La communauté des premiers chrétiens (Ac 2,43-47) », in : SANTEDI KINKUPU (dir), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa* (Karthala, Paris 2010) 155-169.

ELA, J. – M., « Les communautés de base dans les Églises africaines », in : ELA - LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles* (Karthala, Paris 1982) 161-183.

KISIMBA NYEMBO, « L'Église-famille et ministères », in : SEMAINES THEOLOGIQUES DE KINSHASA, *Église-famille; Église-fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997) 265-283.

MOERSCHBACHER, M., « La dynamique pastorale de l'Eglise de Kinshasa », in : SANTEDI KINKUPU (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés*. Cinquante ans de l'école de Kinshasa (Karthala, Paris 2010) 368-387.

MUGADJA, L. R., « Le projet éducationnel de l'Eglise en Afrique du troisième millénaire », in : *Quelle Eglise pour l'Afrique du troisième millénaire ? Contribution au Synode spécial des évêques pour l'Afrique*. Actes de la dix-huitième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 avril 1991 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1991) 301-320.

NDONGALA MADUKU, I., « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa (1979-1988). Contribution à l'étude de l'image de l'Église-fraternité », in : CHEZA - VAN'T SPIJKER (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui* (Karthala, Paris 2007) 183-202.

NGALULA, J., « Rôle joué par les CEVB à Kinshasa pour une Eglise prophétique », in : MOERSCHBACHER, M. - NDONGOLA MADUKU, I, *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Eglise catholique au Congo Kinshasa* (Karthala, Paris 2014) 117-127.

WASWANDI KAKULE, « L'Église-famille, initiatrice d'une vie nouvelle », in : *Église-Famille ; Église-Fraternité. Perspectives post-synodales*. Actes de la XXº Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995 (Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa 1997) 295-322.

7.3. EVANGÉLISATION/INCULTURATION

CAMARERO, D., « Inculturación de la fe », in : V. Mª PEDROSA, et al. (dirs), *Diccionario de pastoral y evangelización* (Monte Carmelo, Burgos 2000) 527-540.

Ediciones Universidad San Dámaso

Bacq, Ph., « Vers une pastorale d'engendrement », in : Bacq Ph. – Theobald Ch., *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement* (Les Editions de l'Atelier, Paris 2004)7-28.

Bissainthe, B., « Catholicisme et indigénisme religieux », in : Santedi Kinkupu L. - Bissainthe G. – Hebga M., *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*…(Karthala, Paris [3]2006) 111-135.

Donegani, J.-M., « Inculturation et engendrement du croire », in : Bacq Ph. – Theobald Ch., *Une nouvelle chance pour l'Evangile. Vers une pastorale d'engendrement* (Les Editions de l'Atelier, Paris 2004) 29-46.

Hebga, M., « Cinquante ans après, où sommes-nous ? », in : Santedi Kinkupu - Bissainthe - Meinrad Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après* (Karthala, Paris [3]2006) 295-299.

Kaobo-Sumaidi, E., Les discours christologiques africains (1956-2000). Histoire et enjeux, in : *Ecole pratique des hautes études, section des sciences religieuses*, vol. 118/ nº 114 (2005) 436-437.

Kumbu, E., « Chrétiens d'Afrique devant la maladie et la souffrance. Une alternative à la sorcellerie », in : *La pratique de la Théologie au Congo Kinshasa d'une génération à une autre. Mélanges en l'honneur des professeurs L. Van Baelen, L. de Saint Moulin, J. Ntedika Konde* (FCT, Kinshasa 2001) 210.

Meinrad Hebga, « Christianisme et négritude », in : Santedi Kinkupu - Bissainthe - Meinrad Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après* (Karthala-Présence Africaine, Paris [3]2006) 189-203.

Mulago, V., « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les bantu du Congo », in : Santedi Kinkupu - Bissainthe – Hebga, *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, 19-40.

Penoukou, J., « Religion africaine et foi chrétienne comme sources de relations interpersonnelles d'intégration et de transformation », in : Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest, *L'expérience religieuse africaine et les relations interpersonnelles*. Actes du Colloque international d'Abidjan 16-20 septembre 1980, Numéro spécial-1er trimestre 1982 (Savanes-Forêts, Abidjan 1982) 453-488.

Ediciones Universidad San Dámaso

7.4. THÉOLOGIE

LAPORTE, A., « L'enfant, objet ou sujet du rite ? », in : KAEMPF B. (dir.), *Rites et ritualités. Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg* (coll. Théologie pratique, Paris/Bruxelles/Outremont/Cerf/Lumen Vitae/Novalis 2000).

MABUNDU MASAMBA, F., « Théologie et pastorale des communautés ecclésiales vivantes de base. Eléments pour une reconstruction sociale à partir de la base », in : SANTEDI KINKUPU L., *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'école de Kinshasa* (Karthala, Paris 2010) 477-493.

PIE I NINOT, S., "Revelación de Dios", in : *NDC* II (San Pablo, Madrid 1999) 1947-1968.

7.5. AUTRES THÈMES

KAGAME, A., « L'ethno-philosophie des "Bantu" », in : SMET, *Philosophie africaine. Textes choisis I* (presses Universitaire du Zaïre, Kinshasa 1975) 93-115.

KOKOU VIGNIKIN, « Famille et relations intergénérationnelles. Réflexions sur les évolutions en cours en Afrique », in : PHILIPPE ANTOINE, *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche plurielle* (Editeur scientifique, Paris 2007) 19-30.

LISTE DUBE, « Les relations interpersonnelles », in: ROBERT J. VALLERAND, *Les fondements de la psychologie sociale* (Les Editions de la Chenelière, Montreal 2006) 331-420.

MANTEKADI FINIFINI, A., « Les actes du magistère socio-politique de la CENCO, du Memorandum de 1990 à 2006. La fin de la transition », in : MOERSCHBACHER M. - NDONGALA MADUKU I., *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Eglise catholique au Congo Kinshasa* (Karthala, Paris 2014) 45-57.

MULAGO, « La religión tradicionnelle, élément central de la culture africaine », in: Colloque International sur les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation (Paris 1972) 175. Cité par: B. BUJO - J. ILUNGA MUYA, « Situation de la Théologie Africaine », in: *Théologie africaine au XXIè siècle. Quelques figures*. Vol. I (Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 2002) 31.

PRUDHOMME, CL., « Mission et religions : le point de vue catholique (1939-1957) », in : JACQUIN FR. – ZORN JN - FR. (éds), *L'altérité religieuse. Un*

Ediciones Universidad San Dámaso

défi pour la mission chrétienne XVIII^e^-XX^e^ siècles (Karthala, Paris 2001) 347-364.

8. ARTICLES DES REVUES

8.1. CATÉCHÈSE

Aguilar Grande, C., « La Iglesia particular, responsable de la transmisión de la foi » : *TyC* 131 (2015) 57-78.

—, « La catequesis en la Iglesia particular » : *TyC* 104 (2007) 113-135.

Audinet, J. – Duguet, S. – Joncheray, J., « Dans quels lieux catéchiser? » : *Lumen Vitae* XLIII/4 (1988) 377-386.

Bulhmann, W., « Situation catéchétique actuelle en Afrique » : *RCA* XIX/6 (1964) 508-522.

del Campo Guilarte, M., « Evangelización y catequesis. Criterios y principios inspiradores para una catequesis renovada » : *TyC* 95 (2005) 71-105

—, « La catequesis al servicio de la iniciación cristiana. Nuevo paradigma dela catequesis » : *TyC* 101-102 (2007) 203-230.

Carvajal Blanco, J.C., « La catequesis, eco de la Palabra de Dios » : TyC 110 (2009) 77-126.

—, « Comunidad cristiana, comunidad iniciática » : *TyC* 131 (2015) 97-130.

—, « El precatecumenado al servicio de la conversión inicial » : *TyC* 127 (2013) 99-135.

Castaño Félix, A., « El catequista, icono del magisterio de Jesús » : TyC 137 (2017) 93-115.

Cesbron, Cl., « Les lieux catéchétiques » : *Catéchèse* 85 (octobre 1981) 9-19.

de Haes, « La catéchèse aujourd'hui » : *Telema* 14 (abril-juin 2/1978) 73-79.

Estepa Llaurens, j. m., « La comunidad cristiana: origen, meta, ámbito y agentes de la catequesis » : *Actualidad catequética* 92-93 (1979) 71-93.

Fossion, A., « Catequesis y cultura. El proceso de inculturación » : TyC 45-48 (1993) 343-349.

Garitano Laskurain, F., « Una praxis pastoral que estimula la pertenencia a la comunidad cristiana » : *TyC* 51 (1994) 85-101.

Ediciones Universidad San Dámaso

Gruen, W., « Jésus-Christ, modèle pour une catéchèse inculturée » : *Lumen Vitae* L/3 (septembre 1995) 287-305.

Kalilombe, P. A. (Mgr), « Les communautés de base et la transmission de la foi » : *Lumen vitae* 4/XLIII (1988) 397-406.

Lepers, E., « Nécessité d'une catéchèse d'adultes dans l'Église » : *Catéchèse* 82 (janvier 1981) 7-22.

Medina, M. Á., « La Iniciación como proceso de madurez socio-religioso. Breve recorrido por la historia » : *TyC* 72 (1999) 17-41.

—, « Espiritualidad de éxodo. Experiencia basilar para el ministerio evangelizador de misioneros y catequistas » : *TyC* 92 (2004) 103-147.

—, « Jesús, Maestro que revela la verdad de Dios y de hombre » : *TyC* 137 (2017) 13-39.

Mette, M., « La communauté chrétienne comme catéchèse vivante » : *Lumen Vitae* LV/ 2 (2000) 139-148.

Navarro, Mª A., «¿Una comunidad sin Eucaristía? » : *TyC* 53 (1995) 37-61.

Nothomb, D., « Une nouvelle forme de catéchèse » : *NRT* 86/7 (1964) 725-743.

Schillebeechx, E., « Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant » : *Lumière et Vie* XXVI/134 (septembre-octobre 1977) 5-45.

8.2. ECCLÉSIOLOGIE

Bureau Diocesain de Catechese, « Un modèle idéal de paroisse », in : *DOCUMENTS pour la pastorale* 66 (Bureau diocésain [Lubumbashi] de catéchèse, Lubumbashi 2008) 16-34.

Diouf, J., « L'Église en Afrique. Pour une Église locale » : *NRT* CXX/2 (1988) 249-266.

Kusiele Dabire, J. - M., « Les Communautés chrétiennes de base : nouveau visage de l'Église » : *Telema* 19 (juillet-septembre 3/79) 15-25.

Mwoleka (Mgr), « De petites communautés chrétiennes à visage humain » : *DC* LXXIV/1729 (6 novembre 1977) 919-920.

de Haes, « L'Église-famille : concept clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale » : *NRT* CXVII (1995) 44-63.

Ediciones Universidad San Dámaso

8.3. EVANGÉLISATION/INCULTURATION

BOKA DI MPASA LONDI, « Quand l'africain dit "inculturation" (Emergence d'un christianisme de la onzième heure) » : *Telema* 63-64 (juillet-décembre 3-4/90) 39-65.

BONTINCK, FR., « La première évangélisation du Zaïre » : *Telema* 21(1/80) 25-37.

BUAKASA TULU KIA MPANSU, « l'Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : latente et patience » : *RCA* XI-XII/21-24 (1977-78) 21-32.

BUJO, B., « Le christianisme africain et sa théologie » : *RSR* 2/84 (2010) 159-174.

LUFULUABO, FR. – M., « Pour une christianisation en profondeur de l'âme bantoue » : *RCA* XVII/3 (1962)245-251.

—, « Mentalité Religieuse Africaine et christianisme » : *RCA* XXII/ 1 (1967) 318-341.

MABUNDU, F., « Réflexions sur les religions traditionnelles africaines » : *Revista de Cultura Teológica* XXII/84 (2014) 51-65.

MEDINA, M. A., « El diálogo interreligieux según el Directorio general para la catequesis » : TyC 67 (1998) 47-76.

MEESTER, P. DE, « L'inculturation implique réciprocité. Rencontre de Pierre avec Corneille (Ac 10 et 11) » : *Telema* 63-64 (juillet-décembre 3-4/90) 25-38.

MONSENGWO PASINYA (Mgr), « La Parole de Dieu n'est pas enchainée (2 Tm2, 9) ». *Entretien avec les évêques de France* (Lourdes, le 06 novembre 2005) : *DC* 2347 (2005) 1181-1187.

NTEDIKA KONDE (Mgr), « Valeurs africaines traditionnelles dans les C.E.B., d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1988). Assomption ou rejet ? » : *CRA* XXIV/48(1991) 19-34.

8.4. THÉOLOGIE

KALAMBA NSAPO, S., « Une théologie de l'Église-famille en Afrique sub-saharienne » : *ETL* LXXV/1 (1999) 157-174.

8.5. AUTRES THÈMES

DE DECKER, V., « La colonisation belge. Son esprit et ses leçons » : *VIVANTE AFRIQUE* 212 (Bimestriel-janvier-février 1961) 1-2.

—, « Sectes et nouveaux mouvements religieux : un défi pastoral » : *RAT* XIX/2 (avril 1987) 83-99.

Ediciones Universidad San Dámaso

—, « Analyse des documents de l'Église particulière du Zaïre sur les communautés ecclésiales de base (C.E.B.). Enjeux et options » : *RAT* XIX/38 (1995) 215-224.

—, « Les sectes, les nouveaux mouvements religieux et l'avenir du christianisme » : *RAT* XL/20 (octobre 1996) 211-212.

Dobbelaere, K., « Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions » : *CRA* VIII/15 (1974) 5-25.

Fischer, D.-N., « Le concept de la relation en psychologie sociale » : *Recherche en soins infirmiers* 56 (mars 1999) 4-11.

Guypers, L., « La coopération de l'État Indépendant du Congo avec les Missions Catholiques » : *RHE* LXV (Louvain-Leuven 1970) 30-55.

Malemba, M., « Sectes et religions chrétiennes face à la survie collective au Zaïre », in : *CRA* (1993-1994) 321-330.

Meinrad Hebga, « La guérison en Afrique » : *Concilium* 234 (1991) 82-96.

Michel, J. - Cl., « Pastorales scolaire au zaïre » : *Telema* 15 (juillet-septembre 3/78) 27-39.

Missie, J.-P., « Religion et identité : les Églises de réveil au Congo », in : *Les Cahiers de l'Interdisciplinaire. Groupe de Recherche sur l'Afrique Contemporaine* (IGRAC) n° 1 (2005) 124-135.

Mulago, V., « Eléments fondamentaux de la religion africaine » : *CRA* XI/21-22 (1977) 44-63.

Mujynya E. N., « Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres » : *CRA* III/5 (1969) 55-78.

Obdeijn, « Cristianismo y colonización en África en los siglos XIX y XX » : *Concilium* 218-220 (1988) 489-494.

Tchonang, G., « Brève histoire de la théologie africaine » : *RSR* LXXXIV/2 (2010) 175-190.

Ugeux, B., « Théologie et méthodes missionnaires actuelles : les petites communautés chrétiennes (ou communautés de base) » : *Au cœur de l'Afrique* LIX/4 (octobre-décembre 1991) 475-484.

Ediciones Universidad San Dámaso

9. ARTICLES SUR INTERNET

CAKPO, E., « Le phénomène des nouveaux mouvements religieux en Afrique. L'Église catholique en déroute », in: *http://www.editions-harmattan.fr* (visité le 07/12/2015).

CHENU, B., « Religion en Afrique : Mouvements religieux actuels : *Regard sur l'Afrique* », in: *http://www.missions-africaines.net* (visité le 02 /05/ 2016).

FISCHER, G., « Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale », in: *www.bdsp.ehep.fr/ 3*. (21/ 09/ 2016).

LAVERDIERE, L., « Impérialisme missionnaire, sorcellerie et progrès. Études sur les missionnaires et le christianisme dans l'oeuvre d'Ake Loba » : *Neue Zeitschrift Missionswissenschsft* 34/4 (1978) 245-246, in: fr.missionerh.com. (17/10/ 2016).

RUINI, C., *Spiritualité de communion du prêtre*, in : www.vatican.va

SALVATORE, G. DI, « Pour relire la philosophie bantoue du p. Placide Tempels. L'audace d'un missionnaire belge » : *www.missionerh.it*. (01/10/2016).

UGEUX, B., « Attachement à la religion traditionnelle et vie chrétienne » : *www.mafrome.org/traditions_afrique_ugeux.htm* (25/ 10/ 2016).

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso

Pedidos a SOLUZIONO T. 91 447 35 66 info@soluziono.com www.soluziono.com

Ediciones Universidad San Dámaso

STUDIA THEOLOGICA MATRITENSIA

1 Javier Prades – José Mª Magaz (eds.), *La razón creyente. Actas del Congreso Internacional sobre la Encíclica 'Fides et Ratio'*. Madrid, 16-18 de febrero de 2000 (2002) XIII + 616 pp. ISBN: 978-84-93270-50-4 [35 €]

2 A. Carrasco – J. Prades (eds.), *In communione Ecclesiae. Miscelánea en honor del Cardenal Antonio Mª Rouco Varela, con ocasión del XXVº aniversario de su consagración episcopal* (2003) 728 pp. ISBN: 978-84-93270-54-7 [40 €]

3 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad* (2004) 290 pp. ISBN: 978-84-96318-02-1 [disponible form. electr.]

4 Luis Sánchez Navarro, *"Venid a mí" (Mt 11,28-30). El discipulado, fundamento de la ética en Mateo* (2004) 366 pp. ISBN: 978-84-96318-05-2 [30 €]

5 Javier Prades, Communicatio Christi. *Reflexiones de teología sistemática* (2004) 234 pp. ISBN: 978-84-96318-03-8 [20 €]

6 Roberto Serres López de Guereñu (ed.), *Iglesia y Derecho. Actas de las Jornadas de Estudio en el XX aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 20-21 de octubre de 2003* (2005) 288 pp. ISBN: 978-84-96318-10-6 [25 €]

7 Roberto Serres López de Guereñu, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (2006) 512 pp. [Nueva edición: Studia Canonica Matritensia 4]

8 José Miguel Granados Temes, *La ética esponsal de Juan Pablo II* (2006) 608 pp. ISBN: 978-84-96318-15-X [disponible form. electr.]

9 Andrés Martínez Esteban, *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)* (2006) 772 pp. ISBN: 978-84-96318-22-9 [40 €]

10 Eduardo Toraño López, *La teología de la gracia en Ambrosio de Milán* (2006) 541 pp. ISBN: 978-84-96318-21-2 [35 €]

11 Eugenio Romero Pose, *Anotaciones sobre Dios uno y único* (2007) 156 pp. ISBN: 978-84-96318-39-7 [10 €]

12 (Vol.1) Eugenio Romero Pose, *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana. Scripta Collecta I*. Edición preparada por Juan José Ayán Calvo (2008) 952 pp. ISBN: 978-84-96318-62-5 [40 €]

12 (Vol.2) Eugenio Romero Pose, *La siembra de los Padres. Scripta Collecta II*. Edición preparada por Juan José Ayán Calvo (2008) 848 pp. ISBN: 978-84-96318-62-5 [40 €]

13 Jaime Ballesteros Molero, *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia* (2008) 400 pp. ISBN: 978-84-96318-61-8 [30 €]

14 Manuel Aroztegi Esnaola, *Lanfranco. El cuerpo y la sangre del Señor* (2009) 183 pp. ISBN: 978-84-96318-72-4 [25 €]

15 Pablo Domínguez Prieto, *La analogía teológica: su posibilidad metalógica y sus consecuencias físicas, metafísicas y antropológicas* (2009) 450 pp. ISBN: 978-84-96318-77-9 [30 €]

16 Gabriel Richi Alberti, *Karol Wojtyla: un estilo conciliar* (2010) 454 pp. ISBN: 978-84-15027-05-8 [30 €]

17 Francisco Esplugues Ferrero, *Cristología del testimonio en el Concilio Vaticano II* (2011) 544 pp. ISBN: 978-84-15027-12-6 [35 €]

18 Raquel Oliva Martínez, *El Espíritu Santo en los Misterios en carne, en las obras espirituales de Antonio Orbe* (2015) 320 pp. ISBN: 978-84-15027-74-4 [27 €]

19 Jorge Gerardo Morales Arráez, *"Le Cahier du Synode" de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 5; 2016) 534 pp. ISBN: 978-84-16639-10-6 [32 €]

20 Anneliese Meis Wörmer, *El Espírtu Santo y el sentimiento. Nexo misterioso entre espíritu y cuerpo en Edith Stein* (2016) 377 pp. ISBN: 978-84-16639-29-8 [30 €]

21 Juan Argüello Sánchez, *Marie-Joseph Le Guillou: Textos sobre el Corazón de Cristo* (Series Le Guillou 6; 2016) 370 pp. ISBN: 978-84-16639-31-1 [30 €]

22 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Retraite 2-11 septembre 1957* (Series Le Guillou 8; 2017) 378 pp. ISBN: 978-84-16639-45-8 [30 €]

23 Jaime López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La vie chrétienne dans l'Église et dans le monde* (Series Le Guillou 9; 2017) 836 pp. ISBN: 978-84-16639-57-1 [30 €]

24 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. Séjour en Grèce 1956-1957* (Series Le Guillou 10; 2018) 425 pp. ISBN: 978-84-16639-68-7 [30 €]

25 Jesús Iglesias Cobo (ed.), *El dosier "Intercélébration Pentecostale" de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 11; 2018) 320 pp. ISBN: 978-84-16639-76-2 [25 €]

26 Jaime López Peñalba (ed.), *Marie-Joseph Le Guillou. La charité, forme des vertus* (Series Le Guillou 12; 2018) 282 pp. ISBN: 978-84-16639-80-9 [20 €]

27 Gabriel Richi Alberti (ed.), Les noces de l'Agneau de *Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 14; 2019) 346 pp. ISBN: 978-84-16639-93-9 [25 €]

STUDIA PHILOSOPHICA MATRITENSIA

1 Jan Wolenski – Pablo Domínguez, *Lógica y Filosofía* (2005) 274 pp. ISBN: 978-84-96318-14-4 [25 €]

2 Víctor Tirado San Juan, *Teoría del arte y belleza en Platón y Aristóteles. La idea de la estética* (2013) 217 pp. ISBN: 978-84-15027-33-1 [disponible form. electr.]

3 David Torrijos Castrillejo, *San Alberto Magno. Introducción a la metafísica. Paráfrasis de san Alberto Magno al primer libro de la Metafísica de Aristóteles* (2013) 471 pp. ISBN: 978-84-15027-37-9 [30 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

4 Alfonso García Nuño, *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset* (1907-1914) (2014) 243 pp. ISBN: 978-84-15027-55-3 [25 €]

5 Franz Brentano, *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente* (2015) 334 pp. ISBN: 978-84-15027-81-2 [27 €]

6 Santiago García Acuña, *La revelación como prolegómeno para una filosofía de la religión. Esbozo sobre la fenomenalidad incondicionada e irreductible de los fenómenos de revelación* (2018) 1266 pp. ISBN: 978-84-16639-72-4 [45 €]

7 Jean Héring, *Fenomenología y filosofía religiosa. Estudio sobre la teoría de la conciencia religiosa* (2019) 248 pp. ISBN: 978-84-16639-97-7 [20 €]

STUDIA CANONICA MATRITENSIA

1 Antonio María Rouco Varela, Ecclesia et Ius. *Escritos de derecho canónico y concordatario* (2014) 479 pp. ISBN: 978-84-15027-64-5 [30 €]

2 Sergio Muñoz Fita – Juan Manuel Cabezas Cañavate, *La incardinación en los institutos seculares. Estudio genético del c. 715 a partir del Concilio Vaticano II y acercamiento a su aplicación y precisión en el período post-codicial* (2015) 154 pp. ISBN: 978-84-15027-70-6 [disponible form. electr.]

3 Antonio Ciudad Albertos, *Asociaciones públicas - Asociaciones privadas* (2015) 468 pp. ISBN: 978-84-15027-75-1 [30 €]

4 Roberto Serres López de Guereñu, *La nulidad del matrimonio canónico. Un análisis desde la jurisprudencia* (^{2}2017) 593 pp. ISBN: 978-84-16639-49-6 [30 €]

5 Juan José García Faílde, *Nuevo Tratado de Derecho Procesal Canónico* (^{3}2018) 1012 pp. ISBN: 978-84-16639-86-1 [40 €]

STUDIA BIBLICA MATRITENSIA

1 Roberto López Montero – Juan Antonio Pinó Cano – Elena Torres Torres, *El prisma de Senaquerib (*Chicago *OIM A2793)* (2014) 188 pp. ISBN: 978-84-15027-54-6 [disponible form. electr.]

2 Ignacio Carbajosa – Andrés García Serrano (eds.), *Una Biblia a varias voces. Estudio textual de la Biblia Políglota Complutense* (2014) 248 pp. ISBN: 978-84-15027-56-0 [25 €]

3 Luis Sánchez Navarro, *Una luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio* (2015) 164 pp. ISBN: 978-84-15027-67-6 [disponible form. electr.]

COLLECTANEA MATRITENSIA

1 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), S*obre el alma. El Escorial 2004* (2005) 502 pp. ISBN: 978-84-96318-16-8 [30 €]

2 Gerardo del Pozo Abejón (ed.), *Edith Stein y los místicos españoles* (2006) 200 pp. ISBN: 978-84-96318-23-6 [15 €]

3 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Una mirada a la gracia. El Escorial 2005* (2006) 322 pp. ISBN: 978-84-96318-27-4 [22 €]

4 Juan José Pérez-Soba – Juan de Dios Larrú – Jaime Ballesteros (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la Ley natural* (2007) 572 pp. ISBN: 978-84-96318-41-0 [38 €]

5 Luis Sánchez Navarro (ed.), *Pablo y Cristo. La centralidad de Cristo en el pensamiento de san Pablo. Actas del Congreso Internacional "Pablo y Cristo". Madrid 2009* (2009) 281 pp. ISBN: 978-84-96318-79-3 [20 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

6 (Vol.1) Juan José Pérez Soba – Andrés García de la Cuerda – Ángel Castaño Félix (eds.), *Pablo Domínguez Prieto. La sabiduría de una enseñanza (textos filosóficos). En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* (2010) 383 pp. ISBN: 978-84-96318-89-2 [25 €]

6 (Vol.2) Juan José Pérez Soba – Andrés García de la Cuerda – Ángel Castaño Félix (eds.), *La fecundidad de una amistad. Testimonios y artículos en memoria de Pablo Domínguez. En la escuela del Logos. A Pablo Domínguez in memoriam* (2010) 697 pp. ISBN: 978-84-96318-90-8 [35 €]

7 Gabriel Richi Alberti (ed.), *La búsqueda de Dios, fuente de la cultura* (2010) 355 pp. ISBN: 978-84-96318-91-5 [25 €]

8 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Dios en la sociedad postsecular* (2011) 327 pp. ISBN: 978-84-15027-10-2 [25 €]

9 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger* (2011) 388 pp. ISBN: 978-84-15027-16-4 [25 €]

10 Juan Carlos Carvajal – Ángel Castaño Félix (eds.), *Id y haced discípulos... (Mt 28,19). Al servicio de la fe* (2012) 720 pp. ISBN: 978-84-15027-28-7 [35 €]

11 Gabriel Richi Alberti (ed.), *A la luz del Resucitado. Una lectura cristológica del Vaticano II* (Series Le Guillou 3; 2014) 316 pp. ISBN: 978-84-15027-45-4 [25 €]

12 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Confesar el misterio del Padre* (Series Le Guillou 4; 2015) 362 pp. ISBN: 978-84-15027-78-2 [25 €]

13 Gabriel Richi Alberti (ed.), *Anunciar a Jesucristo en la posmodernidad. A cincuenta años de mayo del 68* (2018) 250 pp. ISBN: 978-84-16639-83-0 [20 €]

PRESENCIA Y DIÁLOGO

1 Javier Prades (ed.), *El misterio a través de las formas* (2002) 198 pp. ISBN: 978-84-96270-52-0 [disponible form. electr.]

2 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Dios para pensar. El Escorial 2002* (2003) 242 pp. ISBN: 978-84-93270-55-1 [9 €]

3 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral (ed.), *"Para ser libres Cristo nos ha liberado" (Ga 5,1)* (2003) 240 pp. ISBN: 978-84-93270-58-2 [disponible form. electr.]

4 Javier Prades (ed.), *La voz que yace bajo las voces* (2003) 242 pp. ISBN: 978-84-93270-57-5 [9 €]

5 Manuel del Campo Guilarte (ed.), El Catecismo de la Iglesia Católica. En el X aniversario de su promulgación (2004) 210 pp. ISBN: 978-84-96318-07-6 [9 €]

6 Javier Prades (ed.), *La esperanza en un mundo globalizado* (2004) 192 pp. ISBN: 978-84-96318-09-0 [8 €]

7 Andrés-Gallego – Otero Novas – Pérez-Soba – Vide, *La Nación y el Nacionalismo: contribuciones para un diálogo* (2004) 160 pp. ISBN: 978-84-96318-08-3 [8 €]

8 José Mª Magaz Fernández, *Autocrítica de la modernidad. La providencia en la historia según Donoso Cortés* (2004) 186 pp. ISBN: 978-84-96318-04-5 [8 €]

9 José Mª Magaz Fernández (ed.), *Isabel la Católica hija de la Iglesia. Jornada sobre Isabel la Católica en el V Centenario de su muerte* (2006) 196 pp. ISBN: 978-84-96318-18-2 [disponible form. electr.]

10 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *El corazón de la familia* (2006) 398 pp. ISBN: 978-84-96318-20-5 [20 €]

11 Javier Prades (ed.), *En busca del padre. Extensión Universitaria* (2006) 183 pp. ISBN: 978-84-96318-24-3 [8 €]

12 Manuel del Campo Guilarte (ed.), *La comunicación de la fe* (2006) 281 pp. ISBN: 978-84-96318-25-0 [disponible form. electr.]

13 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Naturaleza* (2006) 216 pp. ISBN: 978-84-96318-29-8 [11 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

14 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada sobre la analogía* (2006) 263 pp. ISBN: 978-84-96318-28-1 [14 €]

15 Javier Prades – Eduardo Toraño (eds.), *Educar en la verdad* (2007) 188 pp. ISBN: 978-84-96318-42-7 [8 €]

16 Ignacio Carbajosa – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Entrar en lo antiguo* (2007) 173 pp. ISBN: 978-84-96318-45-8 [10 €]

17 José María Magaz (ed.), *El Cantar de los Cantares y el arte. Jornada de Arte Sacro* (2007) 102 pp. ISBN: 978-84-96318-47-2 [6 €]

18 Andrés Martínez Esteban (ed.), *El Seminario de Madrid. A propósito de un Centenario* (2008) 272 pp. ISBN: 978-84-96318-53-3 [15 €]

19 José María Magaz (ed.), *Los obispos españoles ante los conflictos políticos del siglo XX* (2008) 293 pp. ISBN: 978-84-96318-59-5 [15 €]

20 Ignacio Carbajosa – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Palabra Encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia* (2008) 137 pp. ISBN: 978-84-96318-68-7 [8 €]

21 Eduardo Toraño – Javier Prades (eds.), *Dios es amor. Extensión Universitaria* (2009) 185 pp. ISBN: 978-84-96318-70-0 [10 €]

22 Manuel del Campo Guilarte (ed.), *La pedagogía de la fe. Al servicio del itinerario de iniciación cristiana* (2009) 341 pp. ISBN: 978-84-96318-76-2 [20 €]

23 Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *El dios de Aristóteles*. νόησις νοήσεως (2009) 409 pp. ISBN: 978-84-96318-75-5 [20 €]

24 José María Magaz (ed.), *La Iglesia en los orígenes de la España contemporánea* (2009) 287 pp. ISBN: 978-84-96318-80-9 [15 €]

25 María Lacalle – Andrés Martínez (eds.), *La familia. Recursos y conflictos en la sociedad contemporánea* (2009) 212 pp. ISBN: 978-84-96318-85-4 [10 €]

26 Carmen Álvarez Alonso, *Teología del cuerpo y Eucaristía* (2010) 178 pp. ISBN: 978-84-96318-88-5 [disponible form. electr.]

27 Javier Prades – Eduardo Toraño (eds.), *La razón de la esperanza* (2010) 236 pp. ISBN: 978-84-96318-93-9 [12 €]

28 HH. Oblatas de Cristo Sacerdote, *Sacerdocio de Cristo y santidad sacerdotal* (2010) 96 pp. ISBN: 978-84-96318-97-7 [6 €]

29 José María Magaz (ed.), *Los partidos confesionales españoles* (2010) 175 pp. ISBN: 978-84-96318-99-1 [10 €]

30 Agustín Giménez González – Luis Sánchez Navarro (eds.), *Canon, Biblia, Iglesia. El canon de la Escritura y la exégesis bíblica* (2010) 251 pp. ISBN: 978-84-15027-04-1 [12 €]

31 José Mª Magaz – Nicolás Álvarez de las Asturias (eds.), *La Reforma Gregoriana en España* (2011) 211 pp. ISBN: 978-84-15027-15-7 [12 €]

32 Luis Sánchez Navarro (ed.), *Escudriñar las Escrituras. Verbum Domini y la interpretación bíblica* (2012) 115 pp. ISBN: 978-84-15027-18-8 [7 €]

33 Roberto López Montero, *Tertuliano y las manos de Dios* (2012) 110 pp. ISBN: 978-84-15027-23-2 [7 €]

34 Manuel Aroztegi Esnaola, *La causa formal del matrimonio según San Buenaventura (IV* Sent *d 26)* (2012) 244 pp. ISBN: 978-84-15027-26-3 [12 €]

35 Andrés García Serrano – Luis Sánchez Navarro, *"Dichosos los que escuchan la Palabra". Exégesis bíblica y lectio divina* (2012) 137 pp. ISBN: 978-84-15027-29-4 [8 €]

36 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *"San Juan de Ávila, doctor de la Iglesia* (2013) 131 pp. ISBN: 978-84-15027-39-3 [8 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

37 Juan Carlos Carvajal Blanco (ed.), *Emplazados para una Nueva Evangelización* (2013) 292 pp. ISBN: 978-84-15027-40-9 [12 €]

38 Jordi Girau Reverter (ed.), *Jornada de filosofía 2012. La Sabiduría* (2014) 149 pp. ISBN: 978-84-15027-48-5 [12 €]

39 José María Magaz (ed.), *Los riesgos de la fe en la sociedad española* (2014) 201 pp. ISBN: 978-84-15027-62-1 [12 €]

40 Manuel Oriol (ed.), *El asentimiento religioso. Razón y fe en J.H. Newman* (2015) 210 pp. ISBN: 978-84-15027-65-2 [12 €]

41 Gabriel Richi (ed.), *Juan XXIII y Juan Pablo II. Testigos para nuestro tiempo* (2015) 224 pp. ISBN: 978-84-15027-66-9 [12 €]

42 Juan Carlos Carvajal Blanco (ed.), L*a misión que nace de la alegría del encuentro. En el surco de* Evangelii gaudium (2015) 237 pp. ISBN: 978-84-15027-72-0 [12 €]

43 Jordi Girau Reverter, *¿Cristiano filósofo o filósofo cristiano? La filosofía a la luz del Magisterio de la Iglesia* (2015) 374 pp. ISBN: 978-84-15027-71-3 [disponible form. electr.]

44 Gerardo del Pozo Abejón – Ignacio Serrada Sotil (eds.), *Fe cristiana y ateísmo en el siglo XXI* (2015) 207 pp. ISBN: 978-84-15027-82-9 [12 €]

45 José Antúnez Cid (ed.), *La representación. Jornada de filosofía* (2015) 302 pp. ISBN: 978-84-15027-87-4 [12 €]

46 Philibert Secretan, *Reforma protestante y filosofía. Tres lecciones y un epílogo* (2015) 85 pp. ISBN: 978-84-15027-83-6 [6 €]

47 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *El IV concilio de Letrán en perspectiva histórico-teológica* (2016) 288 pp. ISBN: 978-84-16639-17-5 [12 €]

48 Juan de Dios Larrú (ed.), *El camino de la misericordia* (2016) 152 pp. ISBN: 978-84-16639-38-0 [12 €]

49 Nicolás Álvarez de las Asturias (ed.), *Avilistas del siglo XX* (2017) 226 pp. ISBN: 978-84-16639-48-9 [12 €]

50 José María Magaz Fernández (ed.), *Mártires, la victoria sobre los ídolos* (2017) 230 pp. ISBN: 978-84-16639-60-1 [12 €]

51 Víctor Manuel Tirado San Juan (ed.), *La persona. Jornada de Filosofía 2015* (2018) 190 pp. ISBN: 978-84-16639-69-4 [10 €]

52 Mercedes Hurtado del Solo, *La belleza del canto al servicio de la fe en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* (2018) 231 pp. ISBN: 978-84-16639-66-3 [12 €]

53 José María Magaz – Juan Miguel Prim Goicoechea (eds.), *F. Ximénez de Cisneros. Reforma, conversión y evangelización* (2018) 326 pp. ISBN: 978-84-16639-73-1 [14 €]

54 Gerardo del Pozo Abejón – Juan Carlos Carvajal Blanco (eds.), *Parroquia misionera* (2018) 222 pp. ISBN: 978-84-16639-84-7 [10 €]

55 Juan de Dios Larrú (ed.), *El misterio de la acción conyugal. Perspectivas abiertas a 50 años de* Humanae Vitae (2018) 140 pp. ISBN: 978-84-16639-90-8 [disponible form. electr.]

56 José Antúnez Cid (trad.), *Estado, democracia y cuestión religiosa* (2018) [traducción del manuscrito de Vittorio Possenti] 169 pp. ISBN: 978-84-16639-91-5 [12 €]

57 Víctor M. Tirado (ed.), *El alcance del pensamiento de Francisco Suárez. Una mirada en el cuarto centenario de su muerte. Jornada de Filosofía 2016* (2019) 170 pp. ISBN: 978-84-16639-85-4 [10 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

SAPIENTIA IURIS

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

1 Velasio De Paolis, *Normas generales* (2013) 520 pp. ISBN: 978-84-22016-30-4 [25 €]

4 Francesco Coccopalmerio, *La parroquia* (2015) 320 pp. ISBN: 978-84-22017-57-8 [18 €]

5 Velasio De Paolis, *La vida consagrada en la Iglesia* (2011) 531 pp. ISBN: 978-84-22015-08-6 [24 €]

9 Velasio De Paolis, *Los bienes temporales de la Iglesia* (2012) 384 pp. ISBN: 978-84-22015-71-0 [19 €]

TEXTOS DEL ORIENTE CRISTIANO

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

1 Pilar González Casado (ed.), *El diálogo de Abrahán de Tiberíades* (2016) 240 pp. ISBN: 978-84-22018-53-7 [15,87 €]

2 Georg Graf, *Historia de la literatura árabe cristiana* (2017) 842 pp. ISBN: 978-84-220-1986-2 [40,38 €]

3 Inés García de la Puente (ed.), *Relato de los años pasados* (2019) 296 pp. ISBN: 978-84-220-2072-1 [19,23 €]

SAPIENTIA AMORIS

(Colección coeditada por EDICE y la Universidad San Dámaso)

1 Jesús Sanz Montes – Lourdes Grosso García – Rafael Belda Serra, Sapientia Amoris. *Fundamentación teológica y metodología* (2103) 296 pp. ISBN: 978-84-71417-97-8 [16 €]

2 Agustín Giménez González, *Os he llamado amigos. La Revelación* (2014) ISBN: 978-84-71418-01-2 [16 €]

3 Carmen Álvarez Alonso, *Espíritu de hijos. Antropología teológica I: creados en Cristo* (2014) ISBN: 978-84-71418-04-3 [16 €]

4 Agustín Giménez González, *La Palabra se hizo carne. Introducción a la Sagrada Escritura* (2014) ISBN: 978-84-71418-20-3 [16 €]

5 Carlos Granados García, *Vosotros seréis mi pueblo. Sagrada Escritura: Antiguo Testamento* (2014) ISBN: 978-84-71418-21-0 [16 €]

6 Luis Sánchez Navarro, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (I). Sagrada Escritura - NT I: Corpus Paulino, Joánico, Epístolas católicas* (2014) ISBN: 978-84-71418-22-7 [16 €]

7 Alfonso Lozano Lozano – José Miguel García Pérez, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (II). Sagrada Escritura – NT II: Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (2015) ISBN: 978-84-71418-52-4 [16 €]

8 José Rico Pavés, *¡Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo! Cristología-Soteriología* (2016) ISBN: 978-84-71418-53-1 [16 €]

9 Enrique Rico Pavés, *Misterio de comunión en el amor. Trinidad* (2016) ISBN: 978-84-71418-54-8 [16 €]

10 José María Magaz Fernández, *La Huella de Dios en la Historia. Historia de la Iglesia I. Edad Antigua y Edad Media* (2018) ISBN: 978-84-71418-81-4 [16 €]

11 José María Magaz Fernández, *La Huella de Dios en la Historia. Historia de la Iglesia II. Edad Moderna y Edad Contemporánea* (2018) ISBN: 978-84-71418-82-1 [16 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

MANUALES DEL ISCCRR.D

1.2 David Torrijos-Castrillejo, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea* (2017) 224 pp. ISBN: 978-84-16639-56-4 [28,24 €]

1.3 Alfonso García Nuño, *Metafísica y teoría del conocimiento* (2016) 350 pp. ISBN: 978-84-16639-25-0 [28,24 €]

1.4 José Antúnez Cid, *Antropología filosófica* (2016) 313 pp. ISBN: 978-84-16639-24-3 [28,24 €]

1.5 Miguel Á. Medina Escudero, *Filosofía y Fenomenología de la religión* (2018) 258 pp. ISBN: 978-84-16639-85-5 [28,24 €]

1.6 Agustín Giménez González, *Introducción a la Sagrada Escritura* (2015) 166 pp. ISBN: 978-84-15027-86-7 [28,24 €]

1.7 Agustín Giménez González, *Pentateuco y Libros históricos* (2015) 211 pp. ISBN: 978-84-15027-96-6 [28,24 €]

1.8 José Miguel García, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (2016) 242 pp. ISBN: 978-84-16639-13-7 [28,24 €]

1.9 Avelino Revilla Cuñado – Marcos Cantos Aparicio, *Teología fundamental* (2016) 237 pp. ISBN: 978-84-16639-07-6 [28,24 €]

1.10a Andrés Martínez Esteban, *Historia de la Iglesia Antigua y Medieval* (2015) 224 pp. ISBN: 978-84-15027-91-1 [28,24 €]

1.10b Andrés Martínez Esteban, *Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea* (2016) 158 pp. ISBN: 978-84-16639-11-3 [28,24 €]

1.11 María Eugenia Gómez Sierra, *Pedagogía de la fe* (2015) 99 pp. ISBN: 978-84-95047-80-9 [28,24 €]

2.1 Agustín Giménez González, *Libros proféticos y sapienciales* (2016) 278 pp. ISBN: 978-84-16639-27-4 [28,24 €]

2.2 José Miguel García Pérez, *Corpus Paulino* (2015) 195 pp. ISBN: 978-84-15027-90-4 [28,24 €]

2.3 Juan Carlos Vera Gállego – Juan José Pérez Soba, *Moral fundamental* (2018) 214 pp. ISBN: 978-84-16639-63-2 [28,24 €]

2.4 Eduardo Toraño López, *Dios uno y trino* (2017) 307 pp. ISBN: 978-84-16639-47-2 [28,24 €]

2.7 Gregorio Aboín Martín, *Introducción a los sacramentos* (2015) 163 pp. ISBN: 978-84-15027-94-2 [28,24 €]

2.8 Juan Santamaría Lancho, *Bautismo y confirmación* (2018) 256 pp. ISBN: 978-84-16639-67-0 [28,24 €]

2.9 *Patrología* (2017) 179 pp. ISBN: 978-84-95047-88-5 [28,24 €]

2.12 María Jesús Hernando García, *Didáctica I (metodología y didáctica de la religión)* (2015) 176 pp. ISBN: 978-84-15027-92-8 [28,24 €]

3.1 Napoleón Ferrández Zaragoza, *Corpus joánico y epístolas católicas* (2017) 217 pp. ISBN: 978-84-15027-98-0 [28,24 €]

3.2 José Luis Bravo Sánchez, *Eclesiología* (2015) 202 pp. ISBN: 978-84-94186-50-9 [28,24 €]

3.4 Julián López Martín, *Liturgia* (2015) 248 pp. ISBN: 978-84-15027-93-5 [28,24 €]

3.5 Alejandro Martínez Sierra – José Luis Bravo Sánchez, *Mariología* (2015) 256 pp. ISBN: 978-84-95047-94-6 [28,24 €]

3.6 José Miguel Granados Temes, *Matrimonio y orden sacerdotal* (2018) 184 pp. ISBN: 978-84-16639-33-5 [28,24 €]

3.8 Ignacio Serrada Sotil, *Moral de la persona* (2017) 192 pp. ISBN: 978-84-16639-42-7 [28,24 €]

3.9 José Castro Cea, *Moral social y doctrina social de la Iglesia* (2019) 271 pp. ISBN: 978-84-16639-96-0 [28,24 €]

3.10 Jaime López Peñalba, *Teología espiritual* (2018) 233 pp. ISBN: 978-84-16639-61-8 [28,24 €]

3.13 María Eugenia Gómez Sierra, *Enseñanza religiosa escolar* (2017) 146 pp. ISBN: 978-8495047-92-2 [28,24 €]

4.1 Juan Carlos Carvajal Blanco, *Misión de la Iglesia y primer anuncio del evangelio* (2016) 226 pp. ISBN: 978-84-15027-97-3 [28,24 €]

4.2 Miguel Ángel Medina Escudero, *Religiones universales y sectas* (2016) 422 pp. ISBN: 978-84-16639-32-8 [28,24 €]

4.3 María Eugenia Gómez Sierra, *Currículo de Educación infantil y primaria* (2016) 321 pp. ISBN: 978-84-15027-95-9 [28,24 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

4.4 Rafael Delgado Escolar, *El catecumendo y pastoral de adultos* (2017) 196 pp. ISBN: 978-84-16639-22-9 [28,24 €]

4.5 Adolfo Ariza Ariza, *La iniciación cristiana* (2015) 203 pp. ISBN: 978-84-16639-02-1 [28,24 €]

4.6 Carmen Álvarez Alonso, *Historia de las formas de la vida consagrada* (2017) 200 pp. ISBN: 978-84-16639-39-7 [28,24 €]

5.1 José Miguel García Pérez, *La resurrección salvífica de Jesús* (2016) 146 pp. ISBN: 978-84-16639-30-4 [28,24 €]

5.2 Ignacio Serrada Sotil, *Cuestiones de bioética* (2017) 212 pp. ISBN: 978-84-16639-43-4 [28,24 €]

5.3 Gonzalo Pérez-Boccherini Stampa, *Pastoral de juventud* (2016) 180 pp. ISBN: 978-84-16639-23-6 [28,24 €]

5.4 Raúl Sacristán López, *Psicología de la religión* (2015) 144 pp. ISBN: 978-84-16639-01-4 [28,24 €]

5.5 Luis Quintana Giménez, *La vida consagrada en la eclesiología de comunión* (2016) 198 pp. ISBN: 978-84-16639-12-0 [28,24 €]

MATERIAL DIDÁCTICO COMPLEMENTARIO DEL ISCCRR.D

– María Jesús Hernando García, *Didáctica II (Historia de los Métodos Educativos)* (2016) 143 pp. ISBN: 978-84-16639-15-1 [28,24 €]

– José Luis Bravo – Avelino Revilla, *Introducción a la Teología* (2017) 125 pp. ISBN: 978-84-95047-66-3 [28,24 €]

– *Antropología teológica* (2017) 176 pp. ISBN: 978-84-95047-59-5 [28,24 €]

– *Historia de la filosofía antigua y medieval* (2018) 126 pp. ISBN: 978-84-95047-69-4 [28,24 €]

– *Derecho canónico* (2018) 110 pp. ISBN: 978-84-95047-10-6 [28,24 €]

TEOPOÉTICA

1 Miguel Herrero de Jáuregui (ed.), Genus Omne Deum. *Imágenes poéticas del principio divino* (2014) 282 pp. ISBN: 978-84-15027-69-0 [20 €]

2 Alberto Fernández Sánchez – Miguel Herrero de Jáuregui (eds.), ΑΕΙΔΕ θΕΑ. *La inspiración en la poesía religiosa* (2016) 306 pp. ISBN: 978-84-15027-99-7 [20 €]

3 Francisco L. Borrego Gallardo – Miguel Herrero de Jáuregui (eds.), Éter divino: *Teopoética de la luz y el aire* (2018) 396 pp. ISBN: 978-84-16639-77-9 [20 €]

TYPOS

1 Tomás Rodríguez Hevia, *Filón de Alejandría.* De Ebrietate. *El uso de los tópicos filosóficos griegos* (2018) 412 pp. ISBN: 978-84-16639-81-6 [disponible form. electr.]

SUBSIDIA

1 Julián Carrón Pérez, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (2001) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-34-2 [2 €]

2 Javier Prades López, *'Eius dulcis praesentia'. Notas sobre el acceso del hombre al Misterio de Dios* (2002) 52 pp. ISBN: 978-84-16639-35-9 [3 €]

3 Serge-Thomas Bonino, o.p., *El tomismo hoy. Perspectivas caballeras* (2002) 41 pp. ISBN: 978-84-16639-36-6 [3 €]

4 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *La experiencia moral* (2002) 34 pp. ISBN: 978-84-93270-51-3 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

5 Angelo Scola, *Eclesiología en perspectiva ecuménica: algunas líneas metodológicas* (2003) 65 pp. ISBN: 978-84-93270-53-7 [3,50 €]

6 Roberto Serres López de Guereñu, *Personalismo y matrimonio canónico* (2003) 38 pp. ISBN: 978-84-93270-56-8 [disponible form. electr.]

7 Klemens Stock, *Las bienaventuranzas de Mt 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús* (2004) 28 pp. ISBN: 978-84-93270-59-9 [2,50 €]

8 Juan José Pérez-Soba Diez del Corral, *El hecho nacional y el derecho de autodeterminación: una aclaración* (2004) 76 pp. ISBN: 978-84-96318-00-7 [6 €]

9 Piero Coda, *El futuro de las religiones* (2004) 116 pp. ISBN: 978-84-96318-01-4 [8 €]

10 Alfonso Carrasco, Ad perficiendum mysterium unitatis: *el don de la Eucaristía* (2004) 40 pp. ISBN: 978-84-96318-11-3 [disponible form. electr.]

11 José Mª Magaz Fernández, *La evangelización de Europa* (2004) 88 pp. ISBN: 978-84-96318-12-0 [disponible form. electr.]

12 Alejandro Llano Cifuentes, *Después del final de la metafísica* (2005) 46 pp. ISBN: 978-84-96318-13-7 [disponible form. electr.]

13 Juan José Ayán Calvo, *La promesa del cosmos (Hilvanando algunos textos de San Ireneo)* (2005) 93 pp. ISBN: 978-84-96318-17-5 [disponible form. electr.]

14 Juan Antonio Martínez Camino, *El Dios visible. Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger* (2006) 42 pp. ISBN: 978-84-96318-26-7 [disponible form. electr.]

15 Eugenio Romero Pose, *La Iglesia y los medios de comunicación social* (2006) 50 pp. ISBN: 978-84-96318-32-8 [4 €]

16 Eugenio Romero Pose, *Imágenes de sacerdotes en la historia* (2006) 42 pp. ISBN: 978-84-96318-31-1 [disponible form. electr.]

17 Manuel del Campo Guilarte, *La iniciación cristiana* (2006) 44 pp. ISBN: 978-84-96318-34-2 [4 €]

18 Robert Wielockx, *La* oratio *eucarística de Santo Tomás, testimonio de contemplación cristiana* (2007) 45 pp. ISBN: 978-84-96318-35-9 [4 €]

19 Antonio Mª Rouco Varela, *La concepción católica del matrimonio y de la familia. Su renovada actualidad* (2007) 45 pp. ISBN: 978-84-96318-33-5 [4 €]

20 Antonio Mª Rouco Varela, *El derecho a la educación y sus titulares. ¿De nuevo en la incertidumbre histórica?* (2007) 39 pp. ISBN: 978-84-96318-37-3 [2,50 €]

21 Antonio Mª Rouco Varela, *El derecho a la libertad religiosa. Su nueva actualidad* (2007) 20 pp. ISBN: 978-84-96318-43-4 [2 €]

22 Antonio Mª Rouco Varela, *La educación para la ciudadanía. Reflexiones para la valoración jurídica y ética de una nueva asignatura en el sistema escolar español* (2007) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-44-1 [2,50 €]

23 Manuel González López-Corps, *El adagio* Lex orandi-Lex credendi *en la exhortación apostólica* Sacramentum caritatis (2007) 47 pp. ISBN: 978-84-96318-50-2 [3 €]

24 Roberto Serres López de Guereñu (ed.), *Presentación del libro "Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II" del Cardenal Urbano Navarrete* (2008) 56 pp. ISBN: 978-84-96318-57-1 [3 €]

25 Rafael Navarro-Valls, *Influencia del factor religioso en las bases de la cultura europea* (2008) 23 pp. ISBN: 978-84-96318-58-8 [1,50 €]

26 Fernando Sebastián Aguilar, *En memoria del Cardenal Tarancón* (2008) 38 pp. ISBN: 978-84-96318-60-1 [2,50 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

27 César Franco Martínez, *Claves para una lectura sacerdotal del libro Jesús de Nazaret de Benedicto XVI* (2008) 40 pp. ISBN: 978-84-96318-63-2 [3 €]

28 Patricio de Navascués Benlloch, *El cuerpo de Cristo, el libro de la Vida. Apuntes hermenéuticos en torno a san Hipólito* (2008) 72 pp. ISBN: 978-84-96318-66-3 [6 €]

29 Josef Seifert, *San Pablo y Santo Tomás sobre* Fides et ratio (2009) 43 pp. ISBN: 978-84-96318-69-4 [3 €]

30 Alfonso Pérez de Laborda, *Historia y filosofía de un proyecto* (2009) 140 pp. ISBN: 978-84-96318-82-3 [8 €]

31 José Alberto Conderana, *Cristianismo y arte contemporáneo* (2009) 87 pp. ISBN: 978-84-96318-83-0 [disponible form. electr.]

32 Luis Sánchez Navarro, *El Evangelio en los evangelios* (2010) 50 pp. ISBN: 978-84-15027-03-4 [3 €]

33 Antonio Mª Rouco Varela, *Anunciar a Dios en la sociedad española contemporánea* (2010) 68 pp. ISBN: 978-84-15027-06-5 [3,50 €]

34 Zenon Card. Grocholewski, *El significado de la Universidad Eclesiástica ante la llamada a la Nueva Evangelización* (2011) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-17-1 [disponible form. electr.]

35 Ian Ker, *La idea de una universidad en Newman* (2012) 40 pp. ISBN: 978-84-15027-20-1 [3 €]

36 Card. Stanislaw Rilko, *Significado y actualidad de las Jornadas Mundiales de la Juventud* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-22-5 [3 €]

37 Antonio Mª Rouco Varela, *La JMJ-2011 y la Nueva Evangelización. Historia y presente* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-25-6 [3 €]

38 Jean-Louis Bruguès, *La conciencia. Ese Dios que habla al corazón del hombre* (2012) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-30-0 [3 €]

39 Gehrard Ludwig Müller, *Λογικὴ λατρεία. Un culto conforme al Logos divino. La liturgia en el pensamiento teológico de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI* (2013) 15 pp. ISBN: 978-84-15027-34-8 [disponible form. electr.]

40 Gerardo del Pozo Abejón, *Hacia una teología de los santos en J. Ratzinger: Teresa de Liseiux* (2013) 61 pp. ISBN: 978-84-15027-41-6 [disponible form. electr.]

41 Anneliese Meis, *Lectura de santo Tomás desde Hans Urs von Balthasar* (2014) 51 pp. ISBN: 978-84-15027-47-8 [3 €]

42 Antonio María Rouco Varela, *Reflexión sobre la Europa actual a la luz del Discurso europeísta de S. Juan Pablo II en Santiago de Compostela el 9 de noviembre de 1982* (2015) 26 pp. ISBN: 978-84-15027-73-7 [3 €]

43 Guzmán M. Carriquiry Lecour, *La misión* ad gentes *en el magisterio del Papa Francisco* (2015) 29 pp. ISBN: 978-84-15027-73-7 [3 €]

44 Gabriel Richi Alberti, In sinu Populi Dei. *Espiritualidad presbiteral tras los pasos del Vaticano II* (2015) 100 pp. ISBN: 978-84-15027-85-0 [4 €]

45 Antonio María Rouco Varela, *La crisis del alma* (2015) 28 pp. ISBN: 978-84-16639-05-2 [disponible form. electr.]

46 Francisco Juan Martínez Rojas, *Ciencia y recogimiento: la vía de Cisneros para la reforma del clero* (2016) 30 pp. ISBN: 978-84-16639-08-3 [3 €]

47 Giuseppe Card. Versaldi, *La educación católica en una sociedad plural* (2016) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-28-1 [3 €]

48 Miguel García-Baró, *Las almas, el mundo y Dios* (2017) 36 pp. ISBN: 978-84-16639-41-0 [3 €]

49 Alain Mattheeuws sj, *¿Por qué y cómo hablar del amor en el matrimonio cristiano según* Amoris laetitia*?* Traducción de Gabriel Richi Alberti (2017) 29 pp. ISBN: 978-84-16639-46-5 [3 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

50 Jordi Girau Reverter, *Variaciones sobre el personalismo tomista* (2017) 44 pp. ISBN: 978-84-16639-58-8 [3 €]

51 José María Magaz Fernández, *"No se turbe vuestro corazón ni se acobarde" (Jn 14,27). San Bernardo y la nueva milicia* (2019) 37 pp. ISBN: 978-84-16639-94-6 [3 €]

SUBSIDIA CANONICA

1 Antonio María Rouco Varela, *Las relaciones Iglesia y Estado* (2008) 39 pp. ISBN: 978-84-96318-65-6 [disponible form. electr.]

2 Agostino Vallini, *La función pastoral del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica en la vigilancia sobre los tribunales eclesiásticos* (2008) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-65-6 [3 €]

3 Winfried Aymans, *Antonio María Rouco Varela, sacerdote y hombre de ciencia. Homenaje desde una perspectiva muniquesa* (2009) 27 pp. ISBN: 978-84-96318-73-1 [2 €]

4 Luis Francisco Ladaria Ferrer, Ad tuendam fidem. *Consideraciones teológicas* (2009) 33 pp. ISBN: 978-84-96318-74-8 [2,50 €]

5 Antonio María Rouco Varela, *Iglesia y sociedad* (2009) 78 pp. ISBN: 978-84-96318-84-7 [disponible form. electr.]

6 Octavio Ruiz Arenas, *Los presbíteros a la luz de Aparecida y las recomendaciones de la CAL para la formación sacerdotal* (2010) 51 pp. ISBN: 978-84-96318-94-6 [3 €]

7 Antonio María Rouco Varela, *La Constitución de 1812 en la perpectiva de la libertad de la Iglesia y de la libertad religiosa* (2011) 40 pp. ISBN: 978-84-15027-09-6 [3 €]

8 Giuseppe Versaldi, *Contribución y límites de las ciencias psicológicas en el discernimiento y en la formación sacerdotal* (2012) 34 pp. ISBN: 978-84-15027-21-8 [3 €]

9 João Braz de Aviz, *Criterios sobre las relaciones entre obispos y religiosos en Mutuae Relationes: valoración y perspectivas de futuro* (2012) 42 pp. ISBN: 978-84-15027-27-0 [3 €]

10 Antonio María Rouco Varela, *La novedad y la necesidad eclesial de la fundamentación teológica del Derecho Canónico* (2013) 27 pp. ISBN: 978-84-15027-36-2 [3 €]

11 Velasio de Paolis, *Consideraciones sobre los bienes temporales de la Iglesia* (2013) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-38-6 [disponible form. electr.]

12 Antonio María Rouco Varela, *El derecho a la vida. Un derecho fundamental cuestionado* (2014) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-58-4 [3 €]

13 Nicolás Álvarez de las Asturias, Ecclesia semper reformanda: *la contribución del derecho canónico* (2014) 53 pp. ISBN: 978-84-15027-60-7 [3,5 €]

14 Zenon Grocholewski, *Identidad y misión de la escuela católica: el ordenamiento canónico* (2015) 24 pp. ISBN: 978-84-15027-61-4 [disponible form. electr.]

15 Antonio María Rouco Varela, *El derecho canónico: su comprensión teológica y su significado pastoral en tiempos de reforma* (2015) 30 pp. ISBN: 978-84-15027-79-9 [3 €]

16 Pio Vito Pinto, *El proceso canónico de nulidad matrimonial: de Benedicto XVI a Francisco* (2015) 46 pp. ISBN: 978-84-15027-80-5 [disponible form. electr.]

17 Antonio María Rouco Varela, *La secularización del matrimonio y de la familia: el gran reto teológico y pastoral para la Iglesia de hoy* (2015) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-00-7 [3 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

18 Fernando Filoni, *La recepción del Código en los territorios de misión y las* Facultades Especiales *concedidas a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos* (2016) 23 pp. ISBN: 978-84-16639-06-9 [disponible form. electr.]

19 Antonio María Rouco Varela, *Matrimonio y familia en el Concilio Vaticano II: Su actualidad cincuenta años después* (2016) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-16-8 [3 €]

20 Juan José García Faílde, *Comentario al motu proprio "Mitix Iudex Dominus Iesus". Reflexiones críticas para su correcta comprensión y aplicación en los Tribunales eclesiásticos* (2016) 122 pp. ISBN: 978-84-16639-37-3 [10 €]

21 Antonio Mª Rouco Varela, *La cuestión de los fundamentos pre-políticos del Estado democrático de derecho: su actualidad* (2017) 26 pp. ISBN: 978-84-16639-44-1 [disponible form. electr.]

22 Leonardo Sandri, *El Concilio Vaticano II y los Orientales. Notas sobre la atención de los católicos orientales en la diáspora* (2017) 32 pp. ISBN: 978-84-16639-55-7 [3 €]

23 Antonio Mª Rouco Varela, *El trasfondo eclesiológico de los Códigos de 1917 y de 1983* (2018) 35 pp. ISBN: 978-84-16639-64-9 [3 €]

24 Beniamino Stella, *El futuro de la formación sacerdotal. Retos para el ordenamiento canónico* (2018) 28 pp. ISBN: 978-84-16639-79-3 [3 €]

25 Antonio Mª Rouco Varela, *El episcopado español y su doctrina sobre el nacionalismo* (2019) 44 pp. ISBN: 978-84-16639-92-2 [3 €]

26 Giuseppe Card. Versaldi, *La Constitución* Veritatis gaudium *para la renovación de las Universidades y Facultades eclesiásticas: consecuencias en el campo del Derecho Canónico* (2019) 28 pp. ISBN: 978-84-17561017 [3 €]

SUBSIDIA INSTRUMENTA

1 José María Magaz, *Historia de la Iglesia Antigua* (2007) 430 pp. ISBN: 978-84-96318-46-5 [20 €]

2 José Bullón Hernández, *Testigos en el mundo. Fundamentos de Moral social* (2007) 393 pp. ISBN: 978-84-96318-49-6 [20 €]

3 Pablo Domínguez Prieto, *Historia de la Filosofía Antigua. Del gemido de los alabastros al escorzo de la luz* (2008) 265 pp. ISBN: 978-84-96318-52-6 [18 €]

4 José María Magaz, *Historia de la Iglesia Medieval* (2008) 326 pp. ISBN: 978-84-96318-56-4 [20 €]

5 Gabriel Richi Alberti, *Inventaire du fonds P. Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Series Le Guillou 1; 2012) 405 pp. ISBN: 978-84-15027-24-9 [30 €]

6 Gabriel Richi Alberti, *Inventaire de la bibliotèque du P. Marie-Joseph Le Guillou O.P.* (Series Le Guillou 2; 2013) 328 pp. ISBN: 978-84-15027-32-4 [30 €]

7 Jordi Girau Reverter, *Historia de la filosofía antigua.* Praeparatio evangelica (2016) 358 pp. ISBN: 978-84-16639-09-0 [20 €]

8 Jesús Polo Arrondo (trad.), *Compendio de literatura griega* (2016) [original traducido: Jacqueline de Romilly, *Précis de littérature grecque* (1980)] 390 pp. ISBN: 978-84-16639-14-4 [20 €]

9 Lucia Benassi – Inmaculada Pérez Martín (trad.), Γραφίς. *Una historia de la escritura griega libraria, del siglo IV a.C. al siglo XVI d.C.* (2018) [original traducido: Lidia Perria, Γραφίς. *Per una storia della scrittura greca libraria (secoli IV a.C. - XVI d.C.)* (2011)] 309 pp. ISBN: 978-84-16639-62-5 [20 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

INSTRUMENTA CANONICA

1 Ricardo Quintana Bescós (ed.), *Procesos de canonización. Comentarios a la instrucción* Sanctorum Mater (2010) 205 pp. ISBN: 978-84-96318-96-0 [15 €]

2 Piero Amenta, *Procedimientos canónicos de disolución del matrimonio* (2011) 261 pp. ISBN: 978-84-15027-01-0 [disponible form. electr.]

3 Joaquín Alberto Nieva García, *Reforma del proceso canónico para la declaración de nulidad del matrimonio y pastoral de los fieles divorciados vueltos a casar* (2015) 123 pp. ISBN: 978-84-15027-76-8 [disponible form. electr.]

4 Joaquín Alberto Nieva García, «*Conciencia de la nulidad matrimonial» y «nulidad de conciencia»* (2018) 323 pp. ISBN: 978-84-16639-78-6 [20 €]

DISSERTATIONES THEOLOGICAE

1 Antonio Prieto Lucena, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino* (2007) 772 pp. ISBN: 978-84-96318-38-0 [37 €]

2 Roberto López Montero, Totius Hominis Salus. *La antropología del "Adversus Marcionem" de Tertuliano* (2007) 545 pp. ISBN: 978-84-96318-40-3 [35 €]

3 Thomas Labarrière, *La catéchèse sous l'action de l'Esprit Saint, à l'école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l'écoute des enseignements du Pape Jean-Paul II* (2007) 1051 pp. ISBN: 978-84-96318-48-9 [45 €]

4 Adolfo Vicente Ivorra Robla, *Las anáforas De cotidiano del* Missale Hispano-mozarabicum. *Estudio teológico-litúrgico* (2009) 379 pp. ISBN: 978-84-96318-78-6 [disponible form. electr.]

5 Ricardo Gómez Fernández, *Revelación divina y comunión trinitaria. La relación entre Trinidad económica y Trinidad inmanente en la Constitución Dogmática* Dei Verbum *del Concilio Vaticano II* (2009) 641 pp. ISBN: 978-84-96318-87-8 [35 €]

6 Jesús Manuel Santiago Vázquez, *La Teología Litúrgica de Tertuliano. Continuidad y conflicto con la tradición precedente* (2011) 416 pp. ISBN: 978-84-96318-95-3 [25 €]

7 Fernando Simón Rueda, *Una luz en el camino. Dimensión teológica de la ley natural a partir de la encíclica* Veritatis splendor (2011) 625 pp. ISBN: 978-84-15027-07-2 [30 €]

8 José Manuel Horcajo Lúcas, "Obedientia ex caritate procedit". *Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino* (2011) 690 pp. ISBN: 978-84-15027-11-9 [35 €]

9 Jaime Pérez-Boccherini Stampa, *Las funciones salvíficas de Cristo en los ejercicios ignacianos* (2013) 658 + XXXVI pp. ISBN: 978-84-15027-35-5 [disponible form. electr.]

10 Raúl Sacristán López, "Ipsa unio est amor" *Estudio del dinamismo afectivo en la obra de santo Tomás de Aquino* (2013) 647 pp. ISBN: 978-84-15027-42-3 [35 €]

11 Rafael Delgado Escolar, *La fe profesada y anunciada en el magisterio de Pablo VI. Del "Año de la fe" a los "tiempos nuevos de evangelización"* (2013) 727 pp. ISBN: 978-84-15027-43-0 [35 €]

12 Antonio Jesús Pérez Martínez, *El fiel cristiano en la enseñanza del Concilio Vaticano II y su recepción en la eclesiología española postconciliar* (2014) 409 pp. ISBN: 978-84-15027-49-2 [25 €]

13 Joaquín Blas Pastor, Deo Nutriente. *Hermenéutica de las imágenes conviviales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio* (2014) 545 pp. ISBN: 978-84-15027-51-5 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

14 Antonio Fernández Carranza, Ecce Lignum Crucis. *El lenguaje ritual: principio interpretativo de la Teología litúrgica del Oficio Romano de la Pasión del Señor* (2014) 617 pp. ISBN: 978-84-15027-50-8 [disponible form. electr.]

15 Marcos Cantos Aparicio, *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en X. Zubiri* (2014) 770 pp. ISBN: 978-84-15027-63-8 [disponible form. electr.]

16 Paul Ouédraogo, *La problematique du sujet personnel et la logique de réciprocité chez Paul Ricœur* (2015) 489 pp. ISBN: 978-84-15027-44-7 [disponible form. electr.]

17 Fulgencio Espa Feced, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: Influencia de san Agustín en santo Tomás* (2015) 489 pp. ISBN: 978-84-15027-88-1 [27 €]

18 Koffi Mathieu Krou, *Initiation chretienne des adultes chez Ambroise de Milan et les perspectives de redynamisation de la pastorale de l'initiation chretienne dans le diocese de Yopougon* (2015) 370 pp ISBN: 978-84-16639-03-8 [25 €]

19 Gregorio Aboín Martín, *La causalidad eucarística de la Iglesia* (2016) 442 pp. ISBN: 978-84-16639-04-5 [26 €]

20 Fernando Antonio Martínez García, Venerantes Virginem Mariam. *Análisis teológico de los títulos Inmaculada, Asunta y Madre de la Iglesia en la eucología de los misales romanos de 1962 y 2002 (incluida la Colección de Misas de la Virgen María)* (2016) 689 pp. ISBN: 978-84-16639-18-2 [35 €]

21 José-Juan Fresnillo Ahijón, Ad diaconam faciendam seu consecrandam. *El diaconado femenino en el occidente medieval. Fuentes litúrgicas* (2016) 504 pp. ISBN: 978-84-16639-21-2 [25 €]

22 Delphin Kibamba Mbayo, *Liturgie romaine du mariage et mariage coutumier luba. Approche d'un rite inculturé et d'une théologie de parenté* (2016) 377 pp. ISBN: 978-84-16639-20-5 [25 €]

23 Jaime López Peñalba, *El arte del Espíritu. La experiencia espiritual en la teología de Marie-Joseph Le Guillou* (Series Le Guillou 7; 2017) 707 pp. ISBN: 978-84-16639-40-3 [40 €]

24 Jesús-Fernando Altemir Pardo, *La recepción del Concilio Vaticano II en la Acción Católica Española* (2017) 624 pp. ISBN: 978-84-16639-50-2 [30 €]

25 Félix González-Mohíno Bartolomé, *La humanidad de Cristo, causa de la gracia, causa de la Iglesia, en* L'Eglise du Verbe Incarné *de Charles Journet* (2017) 548 pp. ISBN: 978-84-16639-52-6 [30 €]

26 Miguel Ángel Morell Parera, *Secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam. Una lectura de la historia de la salvación desde la* dilectio *del Padre* (2017) 514 pp. ISBN: 978-84-16639-53-3 [27 €]

27 Francisco Julián Romero Galván, *El acompañamiento eclesial en el proceso de la Iniciación Cristiana: el itinerario espiritual del RICA* (2018) 547 pp. ISBN: 978-84-16639-70-0 [30 €]

28 José Ramón Godino Alarcón, *Los memoriales de reforma de san Juan de Ávila: fuentes de inspiración y análisis histórico-teológico* (2018) 534 pp. ISBN: 978-84-16639-74-8 [25 €]

29 Michele Taba, *Chiesa, tradizione e missione. Una proposta di ecclesiologia dinamica a partire dal pensiero di Marie-Joseph Le Guillou o.p.* (Series Le Guillou 13; 2018) XI +510 pp. ISBN: 978-84-16639-89-2 [25 €]

30 José Manuel Rodríguez Morano, *"Laudemus viros gloriosos et parentes nostros". La conmemoración de los santos del Antiguo Testamento en el Rito Romano: Calendarios y Martirologio* (2019) XVI + 531 pp. ISBN: 978-84-16639-98-4 [25 €]

31 Janvier Polycarpe Likouai Medja, *«Connaître le Père»: Une étude critique de la théologie du Père de Jean Galot (S.J.)* (2019) XV + 517 pp. ISBN: 978-84-16639-99-1 [25 €]

32 Cristina Jiménez Domínguez, *La muerte, el acto por excelencia, según Maurice Blondel* (2019) 383 pp. ISBN: 978-84-17561-02-4 [20 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

DISSERTATIONES CANONICAE

1 Domingo Moreno Ramírez, *Relevancia de la sacramentalidad del matrimonio en relación con la nulidad del consentimiento* (2014) 486 pp. ISBN: 978-84-15027-46-1 [25 €]

2 Antonio José Mellet Márquez, *La competencia de la Iglesia en el matrimonio (c. 1059 CIC 83)* (2014) 432 pp. ISBN: 978-84-15027-52-2 [disponible form. electr.]

3 Félix Menéndez Díaz, *Dummodo non determinet voluntatem* (2014) 456 pp. ISBN: 978-84-15027-53-9 [disponible form. electr.]

4 Fabián Andrés Ramos Castañeda, *Derecho fundamental de libertad religiosa en el ordenamiento constitucional y jurisprudencial de la República de Colombia: análisis histórico y régimen jurídico* (2014) 459 pp. ISBN: 978-84-15027-57-7 [25 €]

5 Alfonso Puche Rubio, *El Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España. Estudio Histórico-Jurídico* (2015) 513 pp. ISBN: 978-84-15027-84-3 [disponible form. electr.]

6 Víctor González Fernández, *«Vita consecrata per consiliorum evangelicorum professionem» (can. 573 § 1 del CIC 1983). Los fundamentos teológicos y canónicos de la* vida consagrada *en los Padres latinos (Tertuliano, San Cipriano y San Ambrosio) y en los concilios de Hispania y del norte de África, del siglo IV* (2016) 714 pp. ISBN: 978-84-16639-19-9 [35 €]

7 Pègd-Wèndé Wenceslas Belem, *Le principe de conciliation dans les causes matrimoniales. Étude du canon 1446* (2017) 424 pp. ISBN: 978-84-16639-59-5 [20 €]

8 Edgar C. Flores Caldas, *Libertad religiosa y enseñanza de la religión católica en el ordenamiento jurídico peruano y en el Acuerdo con la Santa Sede de 1980* (2018) 577 pp. [30 €]

9 Javier Domingo Fernández González, *El derecho de libertad religiosa y la defensa de la paz como fundamento de la convivencia social en los ordenamientos jurídicos internacionales y en el Magisterio de Benedicto XVI* (2018) 341 pp. [20 €]

10 Catherine Declercq, *La enseñanza de la teología en las universidades católicas: contribución a la nueva evangelización* (2018) 580 pp. ISBN: 978-84-16639-82-3 [25 €]

11 Francisco José Cardona Vidal, *Los diecisiete artículos de Richard Kane* (2018) 255 pp. ISBN: 978-84-16639-87-8 [15 €]

12 Francis-Ludovic Ahouandjissi, *L'exorcisme dans l'Eglise catholique romaine (c. 1172 §1) une necessite pastorale pour la nouvelle evangelisation. Le cas du diocèse d'Abomey en République du Bénin* (2019) XXVII + 591 pp. ISBN: 078-84-16639-95-3 [25 €]

DISSERTATIONES PHILOSOPHICAE

1 Jean-Baptiste Kambale Migheri, A.A., *Langage et interpretation: de l'intériorité du «verbum» chez saint Augustin à l'universalité de l'herméneutique chez H. G. Gadamer* (2015) 610 pp. ISBN: 978-84-15027-89-8 [28 €]

DISSERTATIONES BIBLICAE

1 Napoleón Ferrández Zaragoza, *Destino de Jesús, destino de los Doce. El ministerio apostólico a la luz del ministerio de Jesús en el segundo discurso de Mateo (Mt 9, 35 - 11, 1)* (2015) 525 pp. ISBN: 978-84-15027-68-3 [disponible form. electr.]

Ediciones Universidad San Dámaso

FUERA DE COLECCIÓN

- Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Existencia en libertad. El Escorial 2003* (2004) 318 pp. ISBN: 978-84-74907-23-0 [disponible form. electr.]
- Alfonso Pérez de Laborda (ed.), *Jornada de Filosofía cristiana* (2004) 132 pp. ISBN: 84-74907-35-7 [12 €]
- Fermina Álvarez – Mª Lourdes Ayuso, *Fuentes conciliares españolas. Inventarios de Quiroga, Morcillo y Conferencia Episcopal Española* (2005) 290 pp. ISBN: 978-84-96318-06-9 [25 €]
- Javier Prades – Juan José Pérez Soba – Gabriel Richi (eds.), *Homenaje a Juan Pablo II* (2011) 95 pp. ISBN: 978-84-15027-13-3 [5 €]
- Ángel-R. Garrido Herrero, *Luz en la sombra* (2014) 246 pp. ISBN: 978-84-15027-59-1 [10 €]

COEDICIONES

- Antonio Mª Rouco Varela, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI* (Facultad de Teología "San Dámaso"-BAC, Madrid 2001) 354 pp. ISBN: 978-84-79145-16-3 [21,60 €]
- Ignacio Carbajosa (ed.), *El rollo de Ester en la Catedral de Madrid* (Cabildo Catedral Metropolitano de Madrid-UESD, Madrid 2012) 48 pp. ISBN: 978-84-15027-31-7 [37 €]
- Gabriel Richi, *Karol Wojtyła. Un pastor al servicio del Vaticano II* (BAC-UESD, Madrid 2014) 688 pp. ISBN: 978-84-22017-31-8 [35,58 €]
- Manuel Aroztegi Esnaola (ed.), *Palabra, Sacramento y Derecho. Homenaje al Cardenal Antonio Mª Rouco Varela* (BAC-UESD, Madrid 2014) 565 pp. ISBN: 978-84-22017-51-6 [35,58 €]
- K. Wojtyła, *La renovación de la Iglesia y del mundo* (BAC-UESD-Fundación Juan Pablo II, Madrid 2016) LX + 487 pp. Edición española y estudio preliminar de G. Richi Alberti. ISBN: 978-84-22018-67-4 [33,65 €]
- Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos: selección de ensayos sobre Tomás de Aquino* (Universidad Sergio Arboleda-UESD, Bogotá 2017) ISBN: 978-958-8987-39-2
- Urbano Navarrete, *Derecho matrimonial canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II* (BAC-UESD, Madrid ^{2}2018) 1344 pp. ISBN: 978-84-22020-55-4 [55 €]

Ediciones Universidad San Dámaso

Ediciones Universidad San Dámaso