

Considérations sur l'organisation et l'exercice de l'autorité ecclésiastique en Afrique

par A. MAMPILA (*cath.*)

L'Eglise ne prend jamais naissance en marge de la société humaine. A mesure qu'elle se développe en Afrique, elle s'intègre aux diverses sociétés africaines. Son épanouissement est tributaire de l'évolution que ces sociétés connaissent actuellement aux plans culturel, politique et économique. Comme tout changement provoque toujours l'instabilité, c'est au milieu de multiples conflits que les hommes d'Eglise africains commencent à élaborer une théorie de l'autorité et amorcent la recherche des organes qui puissent en assurer un meilleur fonctionnement.

Les conflits qui troublent la vie ecclésiale en Afrique sont multiples ; ils ont des causes diverses. Je retiendrai ceux dont les origines sont les plus connues. Il y en a trois : la crise générale qui depuis le concile Vatican II affecte toute l'Eglise catholique, le contexte œcuménique et les rapports de l'Eglise avec l'Etat. Ce dernier point sera examiné à la lumière de la situation de l'Eglise au Zaïre. L'analyse des trois facteurs conduira à une conclusion critique que je formulerai en tenant compte du double héritage colonial et ancestral qui détermine l'évolution actuelle des sociétés africaines.

I. CONFLITS DANS LE SYSTÈME INTERNE A L'EGLISE

Deux sortes de crises atteignent de l'intérieur l'Eglise africaine. D'une part, c'est un fait connu de tous, l'Eglise postconciliaire vit une remise en question générale. En Afrique comme ailleurs s'opère un réajustement des valeurs et des structures afin de permettre à l'Eglise d'accomplir efficacement sa mission. Ce renouveau du catholicisme postconciliaire paraît se réaliser en solidarité avec les autres confessions chrétiennes qui, elles-mêmes, sont sujettes aux soubresauts de la crise mondiale. D'autre part, liée au destin des sociétés africaines, l'Eglise participe activement à la recherche de l'identité africaine. La revalorisation de la culture africaine remet en lumière les types traditionnels de société. Ce qui directement incite à contester les formes d'autorité héritées de la colonisation. Dès lors, il n'est pas impossible qu'au nom

de l'authenticité la poursuite de la mission de l'Eglise soit quelquefois entravée par les ambitions d'un Etat qui se veut à la fois authentiquement africain et parfaitement moderne, égal aux démocraties occidentales.

1. *La crise de l'Eglise catholique*

La chrétienté africaine vit négativement et positivement la crise qui affecte l'Eglise universelle. Négativement : beaucoup de chrétiens ne reconnaissent plus le visage de leur Eglise parce que le modèle de la société ecclésiale jadis introduit en Afrique par le missionnaire est partout l'objet de contestations. Positivement : le concile a certainement libéré les énergies nécessaires à un véritable renouveau de la vie chrétienne et à la recherche d'une expression authentiquement africaine de l'Evangile. Le vœu de voir en Afrique l'Eglise revêtir un visage africain est partagé par tout le peuple chrétien. Mais cela ne va pas sans susciter doutes et inquiétudes. Ces tensions paraissent avoir trois pôles. D'abord la nouvelle définition de l'Eglise avec son corollaire, la mise en honneur du laïcat ; ensuite la redécouverte par la théologie catholique de la notion combien fondamentale de l'Eglise locale ; enfin la mise en application des décisions conciliaires donnant naissance à des formes nouvelles de structures aux niveaux paroissial, diocésain, national et international. Bref, partout les tensions semblent être liées à l'urgence de promouvoir une nouvelle forme de communication entre le sommet et la base de l'institution ecclésiale.

2. *La solidarité œcuménique*

La réflexion sur le sens de l'autorité et sur ses modes d'expression dans l'Eglise catholique serait incomplète si elle perdait de vue la solidarité œcuménique. Le contexte œcuménique s'impose comme un lieu théologique. L'indivisible Evangile de Jésus est prêché par des Eglises divisées et dont chacune revendique le privilège d'en être le seul interprète authentique.

Toutes les Eglises témoignent de Jésus Christ en qui elles prétendent trouver le fondement de leur autorité. Mais qu'est-ce que cela veut dire quand on sait que les mécanismes de transmission de l'autorité ne sont pas identiques dans toutes les confessions chrétiennes ? Cette question posée à toute la conscience chrétienne est davantage compliquée par le contexte géopolitique africain, conséquence de l'action évangélisatrice elle-même. En effet, les formes de christianisme importées en Afrique ont donné naissance à diverses sociétés ecclésiales. On s'accorde habituellement pour grouper sous la rubrique d'Eglises historiques celles qui se rattachent directement à l'action missionnaire, tandis que l'on appelle Eglises indépendantes celles qui ne sont que des retombées tardives de l'œuvre missionnaire. Les unes et les autres ont leur source première dans l'envoi en mission, dans l'ordre de Jésus aux Apôtres de faire de tous les êtres humains ses disciples. Elles sont toutes la conséquence de la rencontre de l'Occident avec l'Afrique ; elles sont donc l'effet de l'acculturation. Mais les secondes sont en plus l'effet d'une rébellion ouverte ou larvée contre le pouvoir missionnaire. On pourrait

en déduire que dans ce type d'Eglise l'autorité se conçoit et s'organise différemment.

Chercher à savoir de quelle manière l'autorité se pense et s'exerce dans ces communautés chrétiennes nées d'un schisme revient à poser la question de leur ecclésialité. Cette question devient pertinente à partir du moment où l'on se plaît à leur attribuer les qualificatifs de prophétique ou de charismatique.

Du point de vue sociologique qui est le mien ici, l'émergence de ces Eglises est apparentée au mouvement qui dans plusieurs Etats africains marque le changement de régime politique. De par leur genèse, les Eglises indépendantes et certains régimes politiques africains paraissent développer une conception semblable de l'autorité. Dans tous les cas la similitude d'origine pousserait à penser que la référence au Christ pour le prophète-fondateur, au bien commun pour le leader politique, répond à un besoin avant tout apologétique. C'est du reste ce que viennent confirmer l'apparition incessante de nouvelles Eglises et la rapidité des coups d'Etat qui scandent la marche historique des populations africaines.

3. *Les rapports avec l'Etat*

C'est un héritage colonial. La colonisation et l'évangélisation ont introduit en Afrique deux nouveaux types de sociétés, donc étrangers à la vision africaine de la société. Les rapports entre les deux sont encore aujourd'hui fonction du contexte colonial. Ces rapports ont certainement évolué depuis l'accession des Etats africains à l'indépendance et la naissance dans l'Eglise d'une hiérarchie nationale.

Il n'empêche que les hommes d'Etat comme les responsables d'Eglise se réfèrent spontanément au contexte colonial, lorsqu'ils pensent à réorganiser les rapports entre les deux institutions. Pour être concret, on pourrait schématiser la situation de cette façon-ci : la contestation qui a préparé à l'indépendance politique a ébranlé l'autorité temporelle et l'autorité religieuse. Depuis l'indépendance l'attitude de plusieurs Etats africains envers l'Eglise apparaît de plus en plus ambiguë. D'un côté, à l'instar des démocraties occidentales, ils se proclament neutres en matière religieuse. De l'autre, établissant une sorte de rapport de cause à effet entre l'unité nationale et la présence d'une seule Eglise, les politiciens africains cherchent à faire de celle-ci la principale alliée de leur politique d'intégration nationale. Ce qui finit par rappeler la connexion de l'Eglise et de l'Etat durant l'époque coloniale.

L'explication de cette ambiguïté paraît résider d'abord dans la recherche de l'identité africaine qui fait redécouvrir et revaloriser les modèles traditionnels des sociétés. Les structures des sociétés traditionnelles ont une dimension religieuse, parce qu'elles sont considérées comme moyens pour entrer en contact avec l'au-delà. Ensuite au nom de la modernité, les dirigeants africains intègrent à leurs principes d'action certains des concepts forgés par les politologues occidentaux, telle par exemple la laïcité de l'Etat. Enfin, lorsqu'ils parlent de l'Eglise, ils pensent surtout à l'Eglise catholique qui, disent-ils, a servi de modèle structurel au monde occidental.

Un exemple va éclairer tout cela. Je l'emprunte à un discours prononcé par le président zaïrois le 15 août 1974, à l'occasion de l'ouverture de l'école idéologique du parti unique du Zaïre, le Mouvement populaire de la révolution (M.P.R.). Avant ce discours, pour la première fois dans l'histoire du Zaïre, les membres du bureau politique ou commissaires politiques se sont engagés par serment à sauvegarder et à transmettre les acquis du « mobutisme », la nouvelle idéologie qui a remplacé depuis lors la première idéologie, l'authenticité.

Le 15 août 1974, le président zaïrois déclarait :

Avec l'estime que je porte aux commissaires politiques, je peux dire que, en prêchant le mobutisme, ils n'auront rien à inventer de nouveau. En effet, un exemple bien connu peut le prouver. Quand on parle du christianisme, on entend la pensée, les enseignements et l'action de son fondateur, Jésus de Nazareth. Aucun prophète, avant lui, n'a enseigné la sainte Trinité, c'est-à-dire trois personnes en un seul Dieu. Telle idée ne pouvait longtemps tenir et être développée si elle n'était pas conçue dans une organisation et une structure solide. Cette structure pour le christianisme, c'est l'Eglise, et pour le mobutisme, c'est le Mouvement populaire de la révolution. Et si l'Eglise chrétienne a su demeurer millénaire, et a été la base de l'organisation étatique du monde occidental, nous espérons également que le Mouvement populaire de la révolution demeurera aussi longtemps qu'existera le Zaïre. Dans l'Eglise les responsables sont des relais de transmission de la pensée du Christ à tous les niveaux. De même, les cadres du Mouvement populaire de la révolution relayent la pensée du Président-Fondateur aux masses populaires. Mais, dans l'un et dans l'autre cas, il faut des éléments de structure intellectuelle qui puissent servir de référence à la source, chaque fois que le besoin d'authenticité se fait sentir. Le rôle des commissaires politiques, dans le cadre du mobutisme, peut être comparé à celui des théologiens et des docteurs de l'Eglise dans le cadre du christianisme¹.

Ce texte appelle plusieurs remarques. Elles seront de nature critique et elles auront pour arrière-fond d'abord l'histoire occidentale, ensuite l'idéal de la société traditionnelle, enfin ce qu'a pu être la réaction de l'épiscopat zaïrois.

Par rapport au monde occidental, ce texte marque un recul. Si son auteur en effet reproduit fidèlement l'image de l'Eglise qui a pris naissance en Afrique dès la colonisation, il semble cependant oublier que le monolithisme structurel est de plus en plus contesté par l'Eglise catholique elle-même et par les démocraties occidentales. De plus si l'Eglise catholique a servi de modèle d'organisation aux Etats occidentaux, c'est parce qu'elle est l'une des meilleures expressions du génie organisateur du monde occidental. C'est donc un fait contingent. C'est une résultante du concours des facteurs politiques, philosophiques et théologiques. Puis l'histoire européenne nous apprend que l'Eglise, pour s'organiser, a su bénéficier de l'expérience de grands empereurs romains et que la forme sous laquelle la religion chrétienne s'est répandue en Occident est celle qu'elle a revêtue depuis l'Edit de Milan (313), dont l'effet a été de la transformer pratiquement en une religion d'Etat. L'une des preuves de l'emprise du pouvoir civil sur la religion chrétienne est la convocation du Concile de Nicée (325). Ce concile, qui a élaboré les principes de base de ce qui allait devenir la structure de l'Eglise, avait été convoqué par Constantin.

1. Cité par O. POSTEL-VINAY, « Zaïre. La radicalisation de la révolution authentique » dans *Le Monde*, 1^{er} février 1975, p. 3.

Depuis l'époque de Constantin, les sociétés occidentales ont beaucoup évolué. Leur évolution paraît s'alimenter des idées développées en marge de la théologie classique.

Quoi qu'il en soit, ce texte témoigne d'une prétention certaine sinon de remplacer l'Eglise par le parti, du moins de conférer à ce dernier les attributs ecclésiaux et de faire de son fondateur un messie-prophète. Nous voici devant une image de chef temporel qui s'explique difficilement au nom de la seule authenticité africaine. Faut-il pour l'expliquer en appeler à l'Eglise catholique qui a servi de modèle à l'organisation du parti unique du Zaïre ? Il semble qu'il faut aussi reconnaître que le succès des Eglises indépendantes dont certaines ont une structure fort centralisée a contribué à la conception et à la diffusion de ce nouveau type de chef prophète et fondateur d'Eglise.

Les Eglises indépendantes et le parti du président Mobutu sont porteurs d'un projet de société, auquel correspond un mode de communication. On pourrait se demander dans quelle mesure ils sont aptes à récupérer l'idéal communautaire africain et son mode de concertation et de dialogue désigné depuis la colonisation par le terme « palabre ». Le concept de « palabre » a été compris d'une manière univoque. Quand on en parle, on pense généralement à la longueur des discussions africaines. Ne serait-il pas temps de changer d'optique afin de voir dans la palabre autre chose qu'une simple mise en scène ? Ce qu'il faudrait redécouvrir, semble-t-il, c'est la philosophie des relations interpersonnelles qui est le fondement de la communauté à l'intérieur de laquelle se pratique un mode de communication.

Ce qui est incontestable, c'est que le président Mobutu n'a aucune intention de promouvoir au Zaïre une démocratie de type occidental. La seule chose qu'il cherche à obtenir par sa politique de l'authenticité, c'est de s'attribuer les prestiges des chefs coutumiers. On a en effet écrit que l'autorité des chefs africains avait des bases religieuses. Mais il reste à savoir de quelle manière un simple sujet peut revêtir le caractère sacré. Je répondrai à cette question dans la conclusion. Ce qu'il importe de savoir pour le moment, c'est l'attitude de l'évêque zaïrois au lendemain du 15 août 1974.

Rappelons-nous que les derniers mois de l'année 1974 ont été pénibles pour toutes les Eglises chrétiennes au Zaïre. Le mois de décembre a été particulièrement difficile. Car, le 4 décembre, un des commissaires politiques, Engulu, chargé des Affaires politiques, explicitait l'esprit du discours du 15 août en définissant publiquement la messianité du président Mobutu et l'ecclésialité du M.P.R.

Le M.P.R. doit être considéré comme une Eglise dont la religion est l'authenticité, et son fondateur comme un messie (...). La colonisation (...) a imposé aux Zaïrois une façon importée de concevoir les relations de l'homme avec Dieu. La nécessité d'une attitude critique s'impose. (...) Mobutu est venu au nom des ancêtres et envoyé par eux. Il a apporté le message de paix, d'entente et de fraternité. (...) Il doit être considéré comme notre prophète ².

Cette déclaration vient fournir une preuve de plus aux observateurs de la vie politique zaïroise pour qui la religion chrétienne mieux que

2. Cf. *L'Eglise au service de la Nation zaïroise*, Bruxelles, 1973, p. 172.

les coutumes et traditions ancestrales fournit aux politiciens zaïrois les principaux schèmes de leur pensée. Faudrait-il voir en cela une sorte d'incapacité ou une volonté de combler un vide ? Il semble que les emprunts faits à la religion judéo-chrétienne servent un projet politique. Il s'agirait de reproduire l'image d'un chef qui soit le maître incontesté des trois pouvoirs : politique, religieux et économique. Que le président Mobutu puisse d'une façon souveraine régenter la vie religieuse de ses sujets, telle serait la visée de la déclaration d'Engulu.

Cette déclaration vient en outre confirmer les craintes exprimées par l'épiscopat en 1972. La conférence de l'épiscopat du Zaïre a parlé à cette époque d'un conflit des messianismes.

Il existe dans le pays deux projets de libération irréductibles l'un à l'autre. Le projet de libération nationale se réfère au Manifeste de la N'sele et à son fondateur. Comme tout projet national, il ne peut atteindre que l'équilibre de la culture, du social et de l'économique. Le projet de libération chrétienne, lui, se réfère à l'Evangile et à son fondateur. Il a comme objet le salut de tout l'homme selon les critères de Jésus Christ³.

En 1972, les évêques reconnaissaient l'autonomie de l'ordre temporel. Ils attendaient qu'en retour l'Etat reconnût celle de l'ordre spirituel. Leur position n'a pas changé depuis lors. En revanche la déclaration d'Engulu répond à un souci que l'on remarque actuellement chez plusieurs hommes d'Etat africains. Dans plusieurs pays situés au sud du Sahara, le chef d'Etat se présente de plus en plus comme un leader charismatique. Ainsi assiste-t-on dans cette région d'Afrique à la naissance d'un messianisme politico-religieux. Ce messianisme qui est la création de la classe dirigeante est en réalité le moyen inventé par elle pour réaliser à son compte la restauration de l'ordre colonial, donc un ordre étranger au génie des populations africaines. En conséquence, ce messianisme loin de servir l'unanimité autour du leader tend plutôt à restructurer les relations intergroupales à l'intérieur de la nation naissante. L'égalité qui existait entre les tribus aux époques précoloniale et coloniale cède le pas à une rapide hiérarchisation. La tribu du leader s'associe aux privilèges de ce dernier et se hisse au-dessus des autres groupes ethniques qui de ce fait se transforment en un peuple de « parias ».

Faut-il dire que le cas du Zaïre n'est pas isolé et qu'il est seulement un exemple qui aide à comprendre l'une des tendances des idéologies politiques en formation en Afrique ? Et en lisant le discours du 15 août, on serait tenté d'y voir un cas intéressant d'acculturation. Ce serait là la seule signification à donner à la comparaison entre le Christianisme et le Mobutisme. Combien ce serait vrai s'il n'y avait pas d'autres actes politiques allant dans le même sens, notamment la

3. Le texte de la déclaration n'est pas encore publié ; il est seulement copié. Par son contenu, elle rappelle beaucoup la Déclaration de Barmen du 3-4 janvier 1934. Au sujet de celle-ci on peut consulter William LACHAT, « Les Synodes de Barmen. Comment naît une constitution ecclésiastique » dans *Foi et Vie*, 1934, pp. 521-536 ; K. BARTH, *Dogmatique*, 1/2, t. 3, pp. 168-172. Ce qui est digne d'intérêt est le fait que l'Eglise sous différentes dénominations (Eglises luthériennes en Allemagne, Eglise catholique au Zaïre) a la même réaction dans des circonstances analogues, lorsque sa foi est menacée.

déclaration d'Engulu et les décisions prises par le bureau politique au cours du mois de décembre 1974. Ces actes explicitent le sens du discours et en illustrent l'intention première. Le tout paraît recevoir sa signification ultime de la décision du Président Mobutu de remplacer le crucifix par son portrait dans les lieux et établissements publics. En clair, ce geste serait d'abord une sorte d'investiture messianique et devrait ensuite inaugurer au Zaïre une Eglise nationale s'identifiant au M.P.R. Enfin l'ecclésiologie du parti et la messianité du président zaïrois une fois reconnues devraient remettre en question le fondement de la foi et de la mission de l'Eglise et, par voie de conséquence, la base de l'autorité de l'épiscopat s'en trouverait ébranlée. Désormais les évêques auraient à répondre de leur magistère devant le chef suprême du pays, seul détenteur et de l'autorité temporelle et de l'autorité spirituelle.

Ceux qui conduisent en Afrique la politique d'intégration nationale se créent une image correspondante de l'Eglise. Ce qu'ils veulent, c'est qu'elle soit une sorte d'agent pacificateur ou stabilisateur. De cette manière-là elle pourra comme à l'époque coloniale contribuer à la réussite de la politique du gouvernement ; cette politique qui doit hâter l'union des tribus tend à créer la stabilité en tâchant d'accélérer la marche des retardataires et de freiner celle des tribus qui sont parmi les plus avancées. De la participation à une telle politique devraient résulter pour l'Eglise au moins trois graves conséquences. La première conséquence serait que l'Eglise devrait renoncer à un aspect important de son magistère, à savoir sa fonction prophétique. La deuxième conséquence serait que, à l'intérieur de l'Eglise elle-même, un mode de communication fort superficielle s'instaurerait puisque, pour éviter des conflits, la hiérarchie prendrait soin de ne jamais soulever les problèmes les plus brûlants. La troisième conséquence serait d'amener une telle collusion entre l'Eglise et l'Etat que les chrétiens risqueraient de confondre décisions pastorales et décrets gouvernementaux.

J'en viens à considérer en effet la réaction de l'épiscopat du Zaïre. La décision de faire disparaître le crucifix de tous les lieux publics a été déterminante pour la prise de position de l'épiscopat. Cette fois l'enjeu était très sérieux. Car, il s'agissait de la pureté de la foi au Crucifié qui est la raison d'être de l'Eglise. La réaction de l'épiscopat se trouve dans sa Confession de foi publiée le 15 janvier 1975 sous le titre : « Notre foi en Jésus Christ » et avec pour sous-titre « Déclaration de l'épiscopat du Zaïre ». Ce document permet, semble-t-il, d'apprécier comment l'enseignement d'une Eglise particulière ou locale peut être représentatif de la « didachè » de l'Eglise une et universelle.

Le préambule de la Confession est consacré à un rappel des événements de décembre 1974. Les évêques les analysent sous l'éclairage des deux principes édictés par le pouvoir civil, la laïcité de l'Etat et le recours à l'authenticité. Ces deux principes, notent les évêques, ne justifient nullement les décisions antichrétiennes prises par le bureau politique ; ils ne sont pas non plus incompatibles avec la foi, car le Concile Vatican II a reconnu la légitimité d'une saine laïcité pour l'Etat ; et au dernier Synode romain des évêques africains ont insisté sur l'africanisation ou l'indigénisation de la théologie et de l'Eglise.

La Confession elle-même comprend trois chapitres, les deux premiers sont dogmatiques, le dernier est moral. Le premier est une réaf-

firmation du caractère christologique de la foi contesté par le messianisme politico-religieux. Les évêques proclament les deux natures de Jésus, seul Sauveur du monde. Dans le deuxième chapitre, ils définissent la nature et la mission de l'Eglise : « Tous ceux qui accueillent le Seigneur Jésus forment le nouveau peuple de Dieu : l'Eglise. Ce peuple ne se constitue pas en un pouvoir parallèle et rival du pouvoir temporel. Sa raison d'être est sa foi en Jésus Christ. Son organisation n'est pas l'expression d'une puissance terrestre, mais d'humble service. » Par cette définition, les évêques réussissent à relever le défi lancé contre l'Eglise par la proclamation de l'ecclésialité du parti. Quant au troisième chapitre, il est consacré au fondement de la morale chrétienne. La principale source de la morale chrétienne, c'est l'Ecriture sainte. L'essentiel de la morale chrétienne consiste en l'imitation de Jésus Christ qui va jusqu'à l'acceptation de la croix, c'est-à-dire, au triomphe final de l'amour de Dieu et du prochain.

La question à laquelle je vais essayer de répondre, c'est celle de savoir dans quelle mesure cette confession de foi a le pouvoir d'interpeller chaque chrétien où qu'il soit. En d'autres termes, pourrait-on la prendre pour un enseignement autorisé de l'Eglise une et universelle ? La réponse à cette question comprendra cinq points.

1. Comme acte politique lavant le discrédit jeté sur le Crucifié, cette confession est conforme au génie de l'Eglise. En effet, assez tôt l'Eglise naissante a amorcé le processus de sécularisation de l'Etat en s'opposant, au prix de mille sacrifices, au culte qui était rendu aux Empereurs romains.

2. Cette déclaration n'est pas le résultat d'une recherche théologique, bien qu'elle ait une portée éminemment théologique. Elle a pris naissance dans le oui de l'Eglise à l'Ecriture. Elle est essentiellement faite de citations tirées de l'Ecriture, ce qui du reste lui donne un caractère très composite. L'Eglise en détresse ne connaît plus d'autre issue que l'Ecriture. De la rencontre de l'Eglise avec l'Ecriture est née cette profession de foi. Elle est donc un acte de soumission de l'Eglise à l'Ecriture. Et c'est cette soumission qui, paradoxalement, fonde son autorité.

3. Les évêques affirment ne pas professer une foi qu'ils auraient récemment découverte. Ils affirment confesser leur foi en Jésus en accord avec toute la Tradition, en accord avec la foi de Nicée et de Constantinople.

4. La meilleure manière pour eux de prouver leur fidélité à la foi apostolique, c'est de proclamer leur appartenance à la communion catholique, leur union avec le Saint Siège de Rome et leur fidélité à l'esprit du concile Vatican II.

5. Juridiquement la déclaration des évêques ne concerne que les catholiques du Zaïre. Mais l'étendue de son objet dépasse de loin les présentes préoccupations de la communauté catholique zaïroise, puisqu'il s'agit de la foi de l'Eglise une et universelle. C'est donc au nom de cette Eglise une et universelle que les évêques parlent et leur message concerne et interpelle chaque chrétien.

II. CONCLUSION

Il y aura deux parties dans cette conclusion. Je commencerai par soulever quelques questions. Les unes sont plus pertinentes que les autres. Mais elles ont toutes un lien avec la question de fond, celle qui touche au fondement de l'autorité ecclésiastique. Puis je reposerai les mêmes questions à la lumière de la culture africaine. En parlant de culture africaine, je me limiterai à la zone culturelle kongo à laquelle j'appartiens.

A. Questions à examiner

Dans les pages qui précèdent, je viens d'évoquer les éléments qui, à mes yeux, paraissent définir le milieu où la réflexion sur le magistère s'élabore, s'expérimente et se raffermir. Cette réflexion s'organise autour de deux pôles, le passé colonial que l'on ne finit pas d'enterrer et l'héritage ancestral que l'on s'efforce de réactualiser. L'un et l'autre représentent deux conceptions de l'autorité, deux expériences humaines a priori conciliables. Parmi les deux visions de la société, c'est surtout celle qui résulte de la rencontre de l'Afrique avec l'Occident qui fait problème. Comment ?

1. Fondement du Magistère

Le message évangélique s'adresse à des populations qui en majorité sont de culture orale. Elles sont donc farouchement attachées à leurs traditions. Il est certain que leur conversion au Christianisme exigera d'elles qu'elles renoncent à certaines de leurs traditions. Cette renonciation sera à la fois encouragée et découragée par les Eglises chrétiennes dont les unes à l'opposé des autres reconnaissent à la Tradition une signification normative pour leur propre enseignement.

2. Contenu de l'enseignement de l'Eglise

a) Une nouvelle conception de la vérité

Au contact de l'Occident chrétien, l'Afrique accède à une conception de la vérité qui n'est pas seulement en opposition avec la philosophie populaire de la vie mais aussi avec la théologie classique de l'Eglise. En effet dans les pays industrialisés se développe une conception opératoire de la vérité liée aux notions d'efficacité et de compétence.

b) Remise en question des axiomes

L'Occident conteste aujourd'hui le fondement de tout un ensemble de vérités qu'il a jadis présentées à l'Afrique comme immuables ou comme divinement fondées. Par exemple : comment concilier d'un côté la campagne pour la liberté sexuelle, pour la libéralisation du divorce et de l'avortement et de l'autre côté le sixième commandement du Décalogue, l'indissolubilité du mariage et le précepte biblique recommandant le respect de toute vie humaine ? Comment concilier le respect de l'autorité légitimement établie et les théories révolutionnaires qui prônent la violence comme moyen d'en devenir un détenteur légitime ?

Comment dépasser les contradictions entre d'une part l'amour universel de Dieu et de l'autre la misère et surtout les injustices et la violence que les populations africaines continuent à subir de la part des pays chrétiens ?

3. Obstacles à la pratique du Magistère

a) La structure développée à l'époque de Constantin s'est renforcée au lendemain du Concile de Trente au point d'identifier unité et uniformité. Importée en Afrique, elle fait apparaître l'Eglise comme une puissance dominatrice, un modèle de l'organisation étatique de l'Occident plus que comme l'humble servante de Jésus Christ et de son Evangile.

b) La notion de laïcité de l'Etat est apparentée au dualisme et à l'anticléricalisme du monde occidental. Elle s'intègre aux schèmes de pensée des politiciens africains. Cette intégration est favorisée par l'occidentalisation accélérée des sociétés africaines qui de plus s'éveillent au nationalisme. Comment résorber les tensions suscitées d'une part par un Etat laïque et totalitaire et de l'autre par une Eglise réclamant l'autonomie nécessaire à la poursuite de sa mission ?

B. L'arrière-fond africain

1. Dépasser le dualisme occidental : deux moyens, la culture africaine et les enseignements bibliques

La Bible ne nous fournit pas de maquette d'une société idéale qui soit civile ou ecclésiale. Ce qu'elle nous dit pourtant au sujet du monde paraît avoir beaucoup de ressemblance avec la philosophie sociale africaine. Pour la Bible en effet, il n'y a pas sous le soleil un royaume qui puisse se soustraire à l'action du Dieu d'Abraham. A l'intérieur du peuple élu, la ligne de démarcation entre l'Israël profane et l'Israël religieux n'est pas facile à déterminer. On pourrait parler d'une imbrication de l'un dans l'autre. Ce que l'on peut facilement remarquer, c'est la répartition des fonctions dont l'exercice harmonieux assure le mieux-être de la communauté nationale.

2. Origine de l'autorité

Parallèlement chaque secteur de la vie africaine est régenté par la religion. La croyance en Dieu y occupe une place importante, bien que Dieu ne soit pas conçu comme l'origine immédiate de l'autorité. Il l'est dans un sens médiate. Ce sont plutôt les ancêtres qui en sont l'origine immédiate. Cette manière de se représenter l'origine de l'autorité est conforme à la croyance en l'inaccessibilité de Dieu, laquelle croyance influe sur la conception du péché et du mal. Dieu est si haut qu'il ne peut être touché par le péché de l'homme. Mais il ne laisse jamais impuni l'homme pécheur. Ses sentences sont exécutées par les ancêtres. Les auteurs du mal sont les mauvais esprits et les vivants au cœur impur.

Si les ancêtres exécutent les sentences divines, c'est parce qu'ils sont les seuls dépositaires de l'autorité. Le chef africain n'est pas comme

le roi d'Israël un lieutenant de Dieu. Le terme français qui conviendrait pour désigner ses fonctions, c'est « intendance » ou « gérance ». Dans une telle optique, l'autorité n'est pas assimilable aux réalités de ce monde. Elle est de l'autre monde, c'est pourquoi il faut y accéder. Le verbe « accéder » doit s'entendre dans son sens le plus fort.

3. Accès à l'autorité et limites de son exercice

a) La conception unitaire du monde façonne la physionomie de la société dans laquelle il n'existe pas de corps clérical. Chaque individu, une fois passé par les rites d'initiation, est jugé apte à assumer les charges qui résultent de son insertion au groupe. Ainsi les rites sacrés que le chef accomplit sont parmi les devoirs et les obligations attachés à sa charge. Ils ne supposent ni un caractère sacerdotal ni une vertu charismatique.

b) L'autorité du chef s'exerce d'une manière horizontale : assurer la médiation entre les deux parties de la communauté, l'invisible qui est composée de morts et la visible que constituent les vivants, resserrer à l'intérieur du groupe des vivants le réseau des relations interpersonnelles, créer et renforcer des alliances intergroupales, etc. Le chef assume une fonction d'unité. Il doit assurer la cohérence de son groupe. L'absence d'un clergé ne signifie pas l'inexistence de toute autre organisation ayant pour première tâche le commerce avec le monde du sacré. La vie religieuse africaine est animée par des sociétés secrètes. Elles veillent à l'observation stricte des rites réglant l'accession à l'autorité.

c) L'accès à l'autorité s'opère en trois temps distincts : l'élection par un collège de dignitaires d'un successeur parmi les proches du chef régnant ou défunt ; la consécration du nouveau chef et son investiture.

4. Conditions de crédibilité des actes et paroles du nouveau chef

Son élection et son investiture ont besoin d'être confirmées par les ancêtres. L'accord des ancêtres se lit dans les présages et au travers des événements heureux qui précèdent et suivent immédiatement l'élection ou l'investiture. Par exemple, après le choix ou l'investiture un membre du groupe tue un des animaux qui ont une signification totémique comme le léopard ou bien on constate une chasse abondante, une récolte exceptionnellement abondante, une maternité généreuse pour les femmes du groupe, etc.

5. Le missionnaire face à l'autorité traditionnelle : évangélisation des schèmes traditionnels africains

Dans la zone kongo, il y a deux structures linguistiques qui ont été assez tôt adoptées par le colonisateur ainsi que par le missionnaire. Il y a d'abord le terme *m'fumu*, en français « chef ». Il désigne celui qui est à la tête d'un groupe, d'un village, d'une circonscription administrative. En revanche le terme « roi » se traduit en kikongo par *n'totila*. Il y a d'autre part le mot *nganga*. Il désigne communément le féticheur, le sorcier, le médecin traditionnel ou le guérisseur. Mais toujours est-il qu'il a une connotation religieuse. Ce second terme a été adopté par

le missionnaire pour traduire le vocable « prêtre » qui se nomme en kikongo *nganga Nzambi*. « Nzambi », c'est Dieu. Le *nganga* est donc celui qui est censé être de plain-pied avec le monde du sacré.

Parmi les sociétés de *nganga* il y en a une qui a pour principale fonction de consacrer les chefs. Ces *nganga* se nomment *nganga-bondo*. « Bondo » est le fétiche consacrant. Le *nganga-bondo* consacre les chefs qui ne sont pas de son groupe, ce qui prouve qu'il détient sa propre autorité d'ailleurs ; c'est pourquoi il peut contribuer à asseoir l'autorité au sein de n'importe quel groupe. Le missionnaire a donc adopté le terme *nganga* pour se faire accréditer auprès des Africains comme étant investi d'une autorité divine.

Quant à l'administration coloniale, elle a essayé d'adopter le terme *m'fumu*. Titre donné à ceux qui étaient proposés à la direction d'une division administrative. Il ne suffit pas d'emprunter à la culture africaine quelques schèmes, encore faut-il qu'ils représentent des structures similaires à celles du monde africain. L'ordination du prêtre et la consécration du pasteur ont été vite perçues comme des répliques chrétiennes de la consécration traditionnelle. Pour faire accepter aux populations ses serviteurs, la puissance colonisatrice a dû recourir à des artifices inspirés à la fois par les coutumes et les traditions africaines et par la Constitution belge qui prévoit le couronnement du roi par le primat de Belgique. Ainsi le jour de son investiture, le nouveau chef était présenté à la foule des dignitaires et des chefs traditionnels ; ensuite il se laissait mettre par un prêtre autour du cou une longue chaîne, à laquelle pendait une médaille en argent ; enfin il recevait de la main de l'agent colonial l'épée et le casque colonial. Mais de ces trois insignes, c'est la médaille qui déterminait son appellation. On l'appelait en effet chef médaillé par opposition au chef couronné ou traditionnel.

6. Un souhait

Formulons, pour terminer, un souhait : la théologie du ministère ecclésiastique pourrait intégrer la notion africaine de consécration.