



L'ANALYSTE TOPIQUE
Revue interdisciplinaire
des Facultés et Instituts
de l'U.L.P.G.L.

Publications de l'Université Libre des Pays des Grands Lacs
N° 01 octobre 2002

AVANT-PROPOS

L'Université Libre des Pays des Grands Lacs (U.L.P.G.L) vient de lancer une revue interfacultaire dénommée l'*Analyste topique*. Pourquoi l'*Analyste topique* ?

L'analyse est une démarche intellectuelle qui ne connaît pas de frontières. Elle embrasse tous les domaines du savoir. En l'espèce, elle s'opère dans toutes les Facultés et dans toutes les disciplines. L'*Analyste topique* est donc une revue inter disciplinaire.

Une particularité du présent numéro est que la plupart des articles y publiés sont d'actualité. Nous allons les présenter progressivement pour s'en convaincre.

Au lever du rideau, Kakule Kalwahali traite du nouveau phénomène qui a fait irruption dans la vie du congolais : le deuxième bureau. L'auteur emploie le néologisme « bureaugamie » pour désigner ce phénomène qui, somme toute, s'apparente à la bigamie sinon à la polygynie. Alors que ce phénomène menace dangereusement les foyers en les fragilisant, le législateur congolais garde un mutisme complice à son endroit.

Quant à Fabrice Mugarukirangabo Ruhanamirindi, il démontre les difficultés à appliquer le principe de droit « nul n'est censé ignorer la loi », dans un pays comme la République Démocratique du Congo où la population n'a pas accès à l'information.

Abordant l'éventualité du système fédéraliste comme forme de l'Etat au Congo-Kinshasa, Kihangi Bindu affirme que dans les circonstances actuelles ce système conduirait à la désintégration du pays car le peuple n'y est pas préparé.

Quant à Gaston Kimbuani, il constate que les emballages des produits de consommation à Goma véhiculent un message qui influence la décision des consommateurs. Toutefois, ces messages ne sont pas innocents !

Dans le domaine de la démographie, Muhindo Kalendi affirme, paradoxalement, que la fécondité est généralement plus élevée dans les villes qu'en milieu rural. Il fonde son argumentaire sur la baisse de l'infécondité

dans les villes, conséquence de l'amélioration des conditions sanitaires et du relâchement des mœurs et pratiques traditionnelles en matières d'allaitement et d'abstinence post-partum.

Le Professeur Samuel Ngayihembako présente une réflexion sur l'engagement socio-politique de l'universitaire chrétien en stigmatisant l'élitisme traditionnel que poursuivent encore certaines universités en Afrique. Il opine que c'est à la fois un droit et un devoir de mener des actions socio-politiques sans lesquels tout service social ou humanitaire serait voué à l'échec. L'auteur développe une panoplie de principes que doit respecter l'universitaire chrétien dans son engagement : l'honnêteté scientifique, la liberté académique, la foi, la connaissance de l'homme et la persévérance.

Le Professeur Kamabu soutient qu'au Congo-Kinshasa le pouvoir s'est exercé d'une façon inhumaine. Le peuple a le droit, dit-il, d'opposer une résistance à un tel pouvoir.

La vraie force du pouvoir ne devrait pas résider dans la violence structurale, mais dans sa capacité à instaurer la communication entre les membres de la collectivité, d'user de la persuasion et d'inciter au débat et au bien.

Pour sa part, le Professeur Kambale Kandiki fait une cogitation sur la promotion de la paix comme défi majeur à la mission de l'Eglise en Afrique aujourd'hui. L'auteur déplore la spirale des violences auxquelles sont confrontées les sociétés africaines et dont les causes sont multiples : pauvreté, lutte pour le pouvoir, ethnisme, injustice, etc. Il désigne l'Eglise comme l'instance appropriée pour assurer l'éducation à la paix durable et à la prévention des conflits.

Kavira Wangahemuka analyse les difficultés de la femme congolaise et reconnaît qu'elles se retrouvent dans tous les secteurs de la vie : au foyer, au travail et même à l'église. Malgré ses nombreuses vertus, la femme congolaise est marginalisée dans la société. L'auteur préconise une libération de la femme. Aussi celle-ci ne devrait-elle pas céder à la passivité, mais combattre « tout ce qui l'aliène et opprime le peuple dont elle est la mère... ».

Abordant l'islamisme, Timothée Baciunjuze Mushagalusa avance que tous les mouvements islamistes, toutes tendances confondues, rejettent tout emprunt à l'Occident considéré comme véhicule de tous les maux dont souffrent les pays arabes et musulmans. Il soutient que les islamistes luttent « pour recouvrer leur libération face aux aléas endurés depuis l'intrusion de l'Occident étranger chez eux ». C'est pourquoi ils préconisent la violence comme moyen de se libérer de l'emprise occidentale.

Dans une méditation autour de Jean 6,51-58 relative à la sainte Cène, Vincent Muderhwa rejette le dogme de la transsubstantiation en précisant que le pain et le vin dont parle le Christ dans le quatrième Evangile ne

doivent pas être considérés comme nourriture et breuvage divins. Selon l'auteur, la Cène (l'eucharistie) n'est qu'une actualisation de l'événement Christ.

Dans son étude sur la parabole de l'économe injuste (Luc 16,1-13), Bisimwa Mwangane affirme que cette parabole ne doit pas être comprise comme un compliment fait par le Christ à l'endroit de l'économe. Au contraire cette parabole interpelle chaque croyant dans la mesure où la situation de l'homme devant Dieu est semblable à celle de l'économe injuste. Selon l'auteur, le royaume de Dieu est arrivé et sa présence exige une action décisive que nous devons être prêts à prendre.

Sédécias Kakule Kahotole, dans un article laborieux, constate que la multiplicité des mouvements charismatiques et des églises de réveil est une conséquence de certaines insuffisances des églises traditionnelles dans les domaines de la liturgie, de la diaconie, etc. D'après cet auteur, l'Eglise devrait se servir de l'existence de ces groupes pour repenser sa pastorale et se libérer d'un certain anachronisme dont elle fait montre.

En dépit de cette appréciation, Sédécias dénonce aussi la situation socio-politique comme facteur qui influence la multiplication de ces groupes religieux. Dans ce cas, il faudrait donc distinguer « les mouvements réformateurs » d'autres, initiés par des amateurs soucieux de sauvegarder leurs intérêts égoïstes. Plusieurs abus se rencontrent aussi dans ces mouvements à cause de leur particularisme.

Enfin, Ngangura Manyanya épilogue sur la vocation prophétique en période de crise, dans Jérémie 1,4-19. Il ressort de son écrit que la mission confiée à Jérémie d'annoncer au peuple d'Israël le châtement qui l'attend à cause de son infidélité envers le Seigneur ne doit pas se circonscrire autour de la seule période d'Israël.

Dans notre monde, et particulièrement dans les pays de la Sous-Région des Grands Lacs où sont perpétrés des massacres, des tueries et même le génocide, les églises doivent remplir leur mission prophétique pour épargner le peuple de la colère de Dieu.

Nous invitons le lecteur à découvrir la substantifique moelle de l'*Analyste topique*. Nous le convions à s'armer de patience, car la patience est amère mais ses fruits sont doux, dit-on.

Léonard BISHIKWABO BAGUMA

LA « BUREAUGAMIE », UNE POLYGAMIE PROTEGEE PAR LE CODE DE LA FAMILLE

Par Charles KAKULE KALWAHALI

I. Introduction

Avant de nous donner brièvement à une réflexion sur ce thème, il sied d'abord de marquer nos principales préoccupations. La loi numéro 87 – 010 du 1^{er} août 1987 portant Code de la Famille consacre un seul régime en matière de mariage, le régime monogamique. Partant, toute autre union entre un homme et une femme ne saurait être appelée mariage, au sens de la loi, sans se révéler infractionnelle. Ainsi, toute union coutumière ou religieusement contractée suivant les seules conditions et formes prescrites par la réglementation du ressort de ces deux domaines ne sort aucun effet juridique, bien que les parties y croient ou s'y conforment. Lors de difficulté, pareil « mariage » ne reçoit aucune protection légale.

Le mariage est, d'après la loi congolaise en vigueur, « *un acte civil, public et solennel par lequel un homme et une femme qui ne sont engagés ni l'un ni l'autre dans les liens d'un précédent **mariage enregistré**, établissent entre eux une union légale et durable dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont déterminés par la présente loi* »¹.

L'on ne saurait ignorer que le but de cette union entre un homme et une femme est, non seulement d'établir une union durable entre eux, mais aussi le mariage a pour but, le plus évident du reste, « *la procréation d'enfants et leur éducation pour la vie* »². Il faut en outre dire que la vie commune issue du mariage donne aux époux « *le droit mutuel et exclusif de l'acte du ma-*

¹ Article 330 de la loi n° 87 – 010 du 1^{er} août 1987 portant Code de la Famille, *Journal Officiel du Zaïre*, numéro spécial, août 1987. Toute référence à cette loi sera citée par C.F. (Code de la Famille).

² J.M. ROBINSON, *L'apostolat familial et l'Afrique*, Kinshasa, Centre d'Etudes Pastorales, 1968, p. 73.

riage en vue de la procréation »¹, bien qu'il n'y ait évidemment aucune obligation pour les époux d'avoir autant d'enfants qu'il leur est physiquement possible d'en avoir.

L'inquiétude que l'on éprouve chaque fois que l'on se donne à la lecture attentive du Code de la Famille, c'est de constater que le but du mariage peut être réalisé autrement que par l'union établie d'après les exigences de l'article 330 du Code de la Famille précité. C'est en effet de par le mariage que les enfants devaient recevoir légitimité. Or, la loi reconnaît celle-ci même aux enfants nés hors mariage². D'où les unions de toutes sortes que les hommes et femmes peuvent établir entre eux sans observer la procédure prévue par la loi, qui les ignore du reste, peuvent donner des fruits (les enfants) légalement acceptables. La loi oblige même les auteurs des enfants de ces unions de les affilier dans les douze mois sous peine de sanctions pénales³.

De toutes les façons, les unions desquelles sont issus ces enfants « hors mariage » ne sont pas qualifiées de comportements à marge de la loi du moment qu'elles ne sont pas infractionnelles. En effet, non-enregistrées, l'on ne peut parler de polygamie ; en dehors des circonstances dites injurieuses, elles ne peuvent se trouver constitutives d'adultères.

Fort de cette protection implicite offerte par le Code de la Famille, un homme peut entretenir autant de femmes qu'il lui plaira d'en prendre, il n'est nulle part répréhensible. Le mariage antérieur à cette attitude, qui est alors « premier bureau » car reconnu par la loi, ne constitue aucun obstacle au comportement masculin. Les enfants de tous les « bureaux » établis sont de toutes les manières égaux. La seule chose à faire, c'est de les reconnaître tels. Ainsi, s'institue une polygamie innommée que nous appelons « bureaugamie », concept que la Conférence Nationale Souveraine a aussi consacré⁴. Comment la loi congolaise considère-t-elle ce comportement (II), existe-t-il en République Démocratique du Congo des unions répréhensibles pour quelques raisons (III) et quelle réforme ou intervention législative faut-il pour juguler le phénomène de « bureaugamie » ? C'est sur ce questionnement que porte notre réflexion limitée.

¹ J.M. ROBINSON, *Op. cit.*, p. 73.

² Articles 391, 614 et suivants du C.F.

³ Article 614, C.F.

⁴ Rapport de la Commission famille, femme et enfant de la Conférence Nationale Souveraine, Kinshasa, Palais du Peuple (inédit), 1992.

II. La loi congolaise par rapport aux unions autres que le mariage

Comme le fait si bien remarquer Mabika Kalanda¹, dans le Code de la Famille, le mariage a cessé d'être le canal normal par lequel l'on vient au monde en tant qu'être attendu par deux époux responsables. Ce qui prime, c'est que « tout enfant doit avoir un père et nul n'a le droit d'ignorer son enfant, qu'il soit né dans le mariage (monogamique) ou hors de celui-ci »². La loi précise que « *l'intérêt supérieur de l'enfant prévaudra dans l'établissement et les contestations relatives à sa filiation, encore que toute discrimination entre Zaïrois basée sur les circonstances dans lesquelles leur filiation a été établie est interdite* »³.

En même temps que la loi oblige tout homme à reconnaître les fruits de ses œuvres d'infidélité conjugale – nous nous intéressons ici à celui engagé dans un mariage – elle ne fait aucun cas ou se retranche derrière un mutisme inouï à l'égard de la « *mère hors mariage* » qui a accepté de faire office de simple et vulgaire génitrice. C'est une chance pour cette mère légalement oubliée de se trouver entretenue en bureaugamie. Dans cette conception, la mère a alors la possibilité de participer à l'entretien et à l'éducation de l'être auquel elle a donné jour. Sinon, la femme qui, à ses risques et périls, se prête au commerce charnel avec tout homme à la recherche du plaisir, n'a d'autres ressources que de lui abandonner l'enfant né de ses rencontres fortuites. Le comportement libertaire d'une telle personne n'est nulle part stigmatisé dans le Code de la Famille ou par toute autre loi. Tout reste comme si pour le législateur, il est pareil de naître dans ou hors mariage.

Sans peur de toute contradiction, il est normal de considérer l'homme qui entretient la mère de ses enfants ou de son enfant hors mariage comme digne de respect car responsable. D'ailleurs la loi elle-même n'interdit pas ce comportement et prévoit seulement que la concubine ne soit entretenue sous le toit conjugal, hypothèse dans laquelle il y aurait infraction d'adultère du mari punissable car entouré des circonstances dites injurieuses⁴. C'est en partant de cette considération que la jurisprudence estime que l'adultère du mari n'est sanctionné pénalement que s'il est combiné d'injures à sa femme. Ceci depuis l'époque coloniale et de par les coutumes dominantes dans les sociétés africaines⁵.

¹ MABIKA Kalanda, *Le Code de la Famille à l'épreuve de l'authenticité*, Kinshasa, Laboratoire d'Analyses sociales de Kinshasa (LASK), 1990, p. 37.

² Article 591, C.F.

³ Articles 592, 593, C.F.

⁴ Article 467, C.F., précisément son point 2.

⁵ Coutume Lunda, Secd. Kapanga, n° 67 ; *B.J.* I n° 1, 1933, p. 9 et surtout coutume Bena Kasinge (Kabalo) n° 42 – 1951 ; *B.J.* n° 4, 1953, p. 92. Beaucoup d'autres coutumes vont dans le même sens ou sont identiques à la dernière citée. Nous ne pouvons les citer toutes.

Le silence du législateur sur la question d'entretien des concubines hors du toit conjugal est une contribution manifeste à la prostitution et à la prolifération des « bureaux ». De toutes les façons, la loi reconnaît la légitimité des enfants issus de ces unions et oblige même les auteurs de leurs jours à déclarer la paternité. En sus, l'épouse reconnue (premier bureau) ne peut être reçue en justice contre son mari pour faire cesser ce comportement violant impunément le devoir de fidélité dû par l'un à l'autre. Son action n'a de chance d'aboutir. Les enfants de ces unions trouvent légalement protection, mais la sécurité d'intégration dans le foyer légal est subordonnée au consentement de l'épouse qui peut refuser de marquer ce consentement. D'où le mari préfère les garder chez leur mère et continuer sans doute ces relations qui, du reste, ne sont pas coupables aux yeux de la loi.

Dès lors, il y a lieu de se poser la question de savoir s'il existe des unions entre un homme et une femme que l'on pourrait qualifier de répréhensibles. La réponse est bien affirmative. Que sont-elles ?

III. Les unions répréhensibles en droit positif congolais

Pour assurer avec « efficacité » la survie, la stabilité et l'harmonie de la famille, le législateur a prévu des incriminations dont les unes ont pour finalité de protéger le foyer conjugal alors que d'autres tendent à sauvegarder la descendance du mariage.

D'ores et déjà, il faut dire que la protection de la descendance dont mention ici concerne essentiellement l'enfant simplement conçu (d'où la répression de l'avortement) et sa protection à la naissance (d'où l'interdiction et répression de la supposition d'enfant). La loi semble ne pas prendre en compte les intérêts de l'enfant qui pourraient se trouver perturbés ou entamés par des naissances issues d'un désordre moral, sans attente ni responsabilité avouées de ceux qui leur donnent existence.

Sous cette rubrique, seules les atteintes susceptibles de compromettre le foyer conjugal nous intéressent. Il s'agit de la bigamie et de l'adultère, les deux seules unions qui soient considérées de répréhensibles en droit congolais, encore que les circonstances de leur punissabilité ne soient légalement élucidées ou simplement elles constituent une discrimination criante au point d'en déduire que ces deux infractions sont implicitement dépenalisées.

Pour complément d'information, voir J. SOHIER, *Répertoire générale de la jurisprudence et de la doctrine coutumière du Congo et du Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Ferdinand Larcier, 1957, p. 42 et passim.

A. De la bigamie

La bigamie est une variante de la polygamie. Cette dernière est le fait pour une personne d'être engagée dans plusieurs liens conjugaux : un homme qui épouse plusieurs femmes, on parle alors de polygynie ; une femme qui épouse plusieurs hommes, on parle de la polyandrie.

Il sied bien de noter que la situation d'une femme polyandre est extrêmement rare et difficilement concevable pour plusieurs raisons. D'abord, en matière d'union entre homme et femme, est de droit exclusif de commerce mutuel au plan relationnel et affectif, l'orgueil masculin exclut tout usage commun d'une femme.

Ensuite, les termes de la législation conçoivent la polyandrie comme si la femme se choisissait ses maris et que ceux-ci étaient d'accord de se comporter en co-époux tout en se connaissant tel. En effet, même la société ne l'admet pas. Il y a confusion entre la prostitution instituée et tolérée et ce que l'on pourrait appeler mariage d'une femme à plusieurs hommes. Si la polyandrie a existé un jour dans la société traditionnelle, elle a disparu depuis de siècles qu'il ne vaut pas la peine d'en parler. Par contre, la polygynie existe et a toujours existé. Son interdiction formelle n'a fourni aucune avancée significative pour des raisons si multiples que nous ne pouvons les fournir toutes.

Premièrement, comme l'écrit John M. Robinson, la coutume africaine considère comme idéal le mariage polygamique, entendu polygynique, d'autant plus qu'une seconde femme est une nouvelle paire de bras pour le travail. Deuxièmement, la deuxième femme est utile au mari pour la période de lactation pendant laquelle les rapports sexuels sont interdits au mari¹.

Des fois, la polygynie procède d'une succession coutumière : *« L'homme peut hériter des femmes et décider s'il en prend une ou plusieurs comme épouses, même s'il est déjà marié. Il peut aussi, après avoir accepté la femme que son père lui a destinée, trouver une autre qui lui plaise davantage et qu'il épouse (sans remord) »*². Il devient du coup, du moins par considération du droit coutumier, polygyne. Alors que l'homme peut, même sous l'empire du Code de la Famille avoir de fait plusieurs femmes, le mariage coutumier se légitimant par le versement de la dot, on ne voit pas par quel mécanisme une femme deviendrait polyandre en toute circonstance. La polyandrie ne révèle aucun intérêt pratique et social.

En droit pénal congolais, est bigame, l'homme qui fait reconnaître devant l'officier de l'Etat civil une deuxième union avec une femme alors que le mariage précédent, contracté suivant les solennités requises, c'est-à-dire

¹ Père J. MAZE, De la famille clanique à la famille monogamique chrétienne en Afrique Noire, Document inédit (60 pages), cité par J. M. ROBINSON, *Op. cit.*, p. 101.

² J.M. ROBINSON, *Op. cit.*, p. 101.

d'après la procédure établie par le Code de la Famille, n'est pas dissout. La loi est muette sur la vie commune et durable d'un homme avec une femme qui, bien que vivant maritalement, ne font pas reconnaître leur état. La coutume ou la religion qui leur réserve une certaine légitimité n'y change rien.

Ainsi, les « bureaux » reconnus par la coutume ou l'autorité et la communauté religieuse ne peuvent constituer un élément d'appréciation de l'infraction de bigamie. Ne sera donc pas poursuivi l'époux qui s'est marié deux ou plusieurs fois suivant une procédure et les conditions de fond et de forme autres que celles prescrites par le Code de la Famille ou, connaissant la loi, s'est abstenu d'importuner l'officier de l'Etat civil pour faire reconnaître son mariage ou encore celui pour qui le mariage est entaché d'une cause de nullité absolue ou relative¹ pour telle ou telle autre raison.

Par les restrictions légales et définitionnelles du mariage, par le fait de n'avoir pas laissé la question de l'institution entièrement à la loi de différentes coutumes qui s'amélioreraient au fur et à mesure vers la monogamie, déjà l'on reconnaissait qu'en fait la plupart des mariages traditionnels africains étaient nécessairement monogames bien que la polygamie fût un idéal et toléré² ; partant de la légitimation par affiliation (originalité congolaise) de la progéniture hors mariage, voir hors cadre, le Code de la Famille a protégé et encourage une polygamie de fait qui ne dit pas son nom, a contribué au non-respect par le mari de ses devoirs et engagements conjugaux. La « bureaugamie » s'est trouvée protégée par le législateur qui travaillait, selon son but avoué, pour assurer la pérennité du mariage monogamique. Enfin, cette polygamie à la congolaise n'est nulle part réprimée.

Le législateur déclare infractionnelle l'union temporaire ou les rapports passagers ou durables entre un homme et une femme qui ne sont pas conjoints sous certaines conditions. C'est l'adultère.

B. L'adultère

Vivre dans les liens d'un mariage revient à renoncer à une certaine parcelle de sa liberté. Ce manque ou ce dépouillement est comblé par les droits que l'on acquiert du nouvel état.

L'adultère est ainsi une atteinte qui viole le droit de l'exclusivité sexuelle conféré par le mariage. Lors de la bénédiction nuptiale devant le pasteur – pour ceux qui accomplissent ce devoir confessionnel – et lors de la célébration devant l'officier de l'Etat civil, il est rappelé que les mariés ac-

¹ LIKULIA Bolongo, *Droit pénal spécial Zaïrois*, t. I, 2^e éd., Paris, L.G.D.J., 1984, p. 269.

² J. M. ROBINSON, *Op. cit.*, p. 101.

ceptent de renoncer à tout commerce charnel avec autre personne que son conjoint. Ils jurent fidélité mutuelle.

Dans toutes les sociétés du Congo, même traditionnelles et polygames où ce dernier état était signe d'estime social et preuve de richesse – prenant en compte les obligations qui découlent de l'entretien de plusieurs femmes – l'adultère était considéré comme le crime le plus grave, odieux, constitutif non seulement d'offense au foyer, mais aussi d'atteinte à l'honneur de famille et de toute la société. Il était puni de mort ou d'amende, qu'il fût établi dans le chef de la première ou de la *nième* femme du mari offensé.

Nous pouvons lire à ce sujet et à titre illustratif ce qui suit : « *Une concubine qui vit depuis de nombreuses années avec son compagnon et en a eu trois enfants peut être condamnée pour adultère, comme une femme mariée, si elle a eu des relations avec un tiers* »¹. On allait même jusqu'à punir la tentative ou la proposition d'adultère².

Il sied de rappeler, non sans intérêt, que le Code de la Famille marque, en matière de répression de l'adultère, une complicité manifeste du législateur avec le mari. Il consacre la monogamie, déclare la protéger, mais n'organise pas les mécanismes protecteurs efficaces pour cette fin.

Dans la vie du mariage, les époux ne sont pas égaux en droit et en dignité³. Le mari peut violer impunément les devoirs mutuels de fidélité, ce que l'épouse ne peut se permettre. Tout commerce charnel de la femme avec un autre homme que son mari est puni des peines prévues par la loi alors que celui du mari n'est établi que si preuve est apportée que son acte a été entouré des circonstances susceptibles de lui imprimer un caractère injurieux, que la loi ne définit pas ni ne précise. C'est pourquoi la jurisprudence a considéré et considère encore comme injurieux le fait pour le mari d'entretenir une concubine sous le toit conjugal⁴.

A part cet exemple, elle ne donne pas non plus des détails susceptibles d'éclairer la religion du lecteur. L'ombre plane toujours sur la question. Le caractère injurieux se trouve être, afin de porter l'action en justice ou de se plaindre, du ressort d'appréciation de la femme offensée ou c'est de cela qu'il devait s'agir. Hélas, tel n'est pas le cas ! L'entretien des « bureaux » hors du toit conjugal reste non-susceptible d'adultère dans le chef du mari. C'est bien là une discrimination notoire et condamnable⁵ établie par la légi-

¹ Centre Elis, n° 13383, CEC. EV., p. 234, jurisprudence citée par J. SOHIER, *Op. cit.*, p. 38.

² J. SOHIER, *Op. cit.*, p. 39.

³ C'est notre interprétation de l'attitude du législateur.

⁴ A. KAHAMBU Kathi, Réflexion sur le caractère injurieux de l'adultère de l'homme en droit congolais, Mémoire de licence en droit, Goma, ULPGL, 1999-2000, p. 41 citant Léo. 30 nov. 1950, RJC, 1951, p. 61 et Elis, 8 mai 1951, RJC, 1951, p. 134.

⁵ Convention sur l'élimination de toute discrimination à l'égard de la femme, ratifiée par la RDC, *Journal Officiel*, numéro spécial, 1999.

slation congolaise qu'il convient de réformer pour plus de dignité pour tous. Sinon, elle constitue une fois encore une protection et une licence à la « bureaugamie » que l'on devrait stigmatiser comme toute polygamie.

La fonction ainsi présentée du législateur congolais vis-à-vis du phénomène est non seulement une concession facile à la prostitution inorganisée, mais encore une récupération de la polygamie décriée par la législation depuis 1940¹. L'on peut se poser la question de savoir quelle réforme réorienterait la tendance pour pallier les insuffisances légales et contrer la propagation du phénomène.

IV. Ebauche ou proposition des mesures pour juguler le phénomène de bureaugamie

Maintenir la loi congolaise telle qu'elle existe aujourd'hui, c'est ignorer que tous les êtres humains ont autant et pareillement besoin de dignité et qu'il ne peut y avoir de développement sans prendre conscience de cet état de choses.

La réforme est donc nécessaire et impérieuse. Elle doit tenir compte de toute proposition pour atténuer ou enrayer le phénomène. Le législateur se doit d'intervenir. Mais avant, il faut qu'il accepte le reproche lui adressé par la Commission famille, femme et enfant² que l'adultère de l'homme, toléré à outrance, a encouragé les unions de fait ; que le Code de la Famille consacre une contradiction en matière de protection de la famille, base de la société en affirmant sa préservation tout en la fragilisant. Le législateur affaiblit le mariage par le fait même d'admettre restrictivement l'adultère du mari en le subordonnant aux circonstances injurieuses comme si l'injure isolée ne constituait pas une infraction autonome. En outre, l'on doit reconnaître que la « bureaugamie » entraîne de graves inconvénients du point de vue matériel et moral du couple et de la vie familiale.

Proclamer que le Code de la Famille ne s'inscrit pas dans l'esprit des conventions ratifiées par la République Démocratique du Congo en matière de droits de l'homme³, parmi lesquelles il faut citer, notamment la convention sur l'élimination de toute forme de discrimination à l'égard de la femme⁴, révélerait une volonté réelle d'y remédier.

Fort de cette reconnaissance et acceptation des reproches formulés, le législateur se doit de prendre une loi claire sur la répression des faits portant

¹ Décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal Congolais, mise à jour en 1982.

² Rapport de la Commission famille, femme et enfant précité.

³ Instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme ratifiés par la RDC, in *Journal Officiel de la République Démocratique du Congo*, numéro spécial, 1999.

⁴ Convention du 18 décembre 1979 précitée ?

atteintes à la foi conjugale en punissant tout manquement au devoir de fidélité et ce, sans préférence aucune, laisser l'appréciation de l'injure à l'époux offensé, à la femme qui seule peut apprécier le degré de remord causé par l'entretien d'une « co-épouse », même hors du toit conjugal.

Pour être plus complet, le législateur futur, doit aussi trouver une solution durable à la question de prostitution. Celle-ci devra être réglementée rigoureusement, réprimée. S'il faut estimer, *de lege ferenda*, que ce métier ne peut être enrayé ; l'on doit reconnaître qu'il compromet sérieusement l'ordre familial. S'il doit être maintenu en place, l'exercice de ce « *vieux commerce depuis la nuit des temps* » devrait en être restrictivement réglementé et contrôlé par les pouvoirs compétents.

Le code pénal et toutes les lois répressives doivent subir une réforme dans le sens de s'adapter aux traités et conventions ratifiés par l'Etat congolais. En effet, la constitution dispose que « *les traités et accords internationaux régulièrement ratifiés ou approuvés ont, dès leur publication, une autorité supérieure à celle des lois, sous réserve pour chaque traité ou accord, de son application par l'autre partie* »¹. Le droit interne doit suivre le cours imposé par les conventions de portée générale et universelle ratifiées et publiées. Ce qui ne semble pas être le cas au Congo.

En ce qui concerne la protection nécessaire à assurer à tout enfant, quelles que soient les circonstances de sa venue au monde, un mécanisme plus honorable et respectueux de régime de mariage adopté devrait être trouvé. L'on pourra par exemple considérer que la polygamie cesse de compter parmi les incriminations connues et que donc on procède par option, encore qu'il faille scruter l'efficacité d'une telle option en en ressortissant des mesures adéquates de répression et de sanctions autres que pénales, tout comportement déviationniste touchant à l'ordre public familial.

C'est en cela que consiste notre point de vue. Le législateur doit se réserver d'octroyer des règles qui n'ont pas d'assise socioculturelle. Toute loi doit être discutée publiquement et provenir des entrailles de ses destinataires pour recevoir application non-contradictoire. Elle devra s'adapter à la mentalité ou philosophie du peuple pour qui elle veut assurer un certain bien-être. Des enquêtes préalables par des sociologues éprouvés sont donc une étape nécessaire à la mise sur pied d'une norme de portée capitale comme celle concernant la matière de famille. La bureaugamie est un fléau social ; l'on devrait s'y pencher sans attendre.

¹ Article 112, Acte Constitutionnel de la Transition, *Journal Officiel de la République du Zaïre*, numéro spécial, avril 1994.

V. Bibliographie

- Acte Constitutionnel de la Transition, *Journal Officiel de la République du Zaïre*, numéro spécial, avril 1994.
- Convention sur l'élimination de toute discrimination à l'égard de la femme, ratifiée par la RDC, *Journal Officiel*, numéro spécial, 1999.
- Décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal Congolais, mise à jour en 1982.
- Instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme ratifiés par la RDC, in *Journal Officiel de la République Démocratique du Congo*, numéro spécial, 1999.
- KAHAMBU Kathi, A., Réflexion sur le caractère injurieux de l'adultère de l'homme en droit congolais, Mémoire de licence en droit, Goma, ULPGL, 1999-2000
- LIKULIA Bolongo, *Droit pénal spécial Zaïrois*, t. I, 2^e éd., Paris, L.G.D.J., 1984
- Loi n° 87 – 010 du 1^{er} août 1987 portant Code de la Famille, *Journal Officiel du Zaïre*, 28^e année, numéro spécial, août 1987.
- MABIKA Kalanda, *Le Code de la Famille à l'épreuve de l'authenticité*, Kinshasa, Laboratoire d'Analyses sociales de Kinshasa (LASK), 1990, p. 37.
- Rapport de la Commission famille, femme et enfant de la Conférence Nationale Souveraine, Kinshasa, Palais du Peuple (inédit), 1992.
- ROBINSON, J.M., *L'apostolat familial et l'Afrique*, Kinshasa, Centre d'Etudes Pastorales, 1968.
- SOHIER, J., *Répertoire générale de la jurisprudence et de la doctrine coutumière du Congo et du Ruanda-Urundi*, Bruxelles, Ferdinand Larcier, 1957.

Charles KAKULE KALWAHALI

QUELQUES REFLEXIONS SUR LE FONDEMENT DU PRINCIPE « *NEMO CENSETUR IGNORARE LEGEM* »¹ ET SON APPLICATION PRATIQUE EN RE- PUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO

Par Fabrice MUGARUKIRANGABO RUHANAMIRINDI

L'une des particularités de la science juridique est de faire application des principes et des adages séculaires, qui aident et facilitent l'administration de la justice et la compréhension de certaines institutions juridiques. En effet, en cas de silence ou de lacune de la loi et pour mettre un frein à l'insécurité juridique pouvant naître des comportements anarchiques de certaines personnes, l'on fait fréquemment recours à des adages de portée générale et abstraite dont le rôle est d'asseoir dans une formulation précise une règle d'application parfois stricte.

L'un de ces principes généraux du droit, parmi les plus connus et les plus usités, est sans nul doute celui qui subordonne la sanction à la connaissance de la loi et présume alors que nul ne peut échapper à sa rigueur en prétendant ne pas la connaître après l'avoir violée, car « *nul n'est censé ignorer la loi* ».

Il apparaît, dans la compréhension de ce principe – érigé par le droit en présomption irréfragable (c'est-à-dire n'admettant aucune preuve contraire) avec toutefois quelques exceptions dans la pratique, la faisant ainsi apparaître comme renversable (*juris tantum*) – que tout le monde doit connaître la loi.

L'analyse théorique de ce principe n'admet donc ni exemption ni exonération de la peine pour ignorance de la loi violée. Le motif de cette position du droit, c'est d'assurer la sécurité juridique de la communauté à travers le fait que personne ne peut désormais se cacher derrière l'ignorance de la loi

¹ « Nul n'est censé ignorer la loi ».

pour justifier son fait délictuel. En revanche, sa conséquence majeure est de ne pas prendre en compte les réalités sur le terrain, car dans la pratique, le contraire est plutôt remarquable.

Prenons le cas du continent africain en général où ce principe est une réalité sociologique, la pratique est, affirmons-le, le contraire au postulat du principe sus-évoqué. « *Isolant le cas du Zaïre (actuellement République Démocratique du Congo), il y a lieu d'observer que le système juridique Zaïrois, héritier du système romano-germanique (ou latino-européen) repose sur la règle "nemo censetur ignorare legem"* »¹. Il faut comprendre par ce principe que quiconque viole la loi, qu'il en ait ou non connaissance, demeure soumis à celle-ci et est passible de sanction. A partir du moment où il a enfreint la loi, son ignorance de celle-ci ne le justifie pas. Il faut dire qu'il n'est même pas recevable à offrir de prouver qu'il ne connaissait pas la loi, car son ignorance supposée démontrée ne constituerait pas pour lui une cause justificative. Il est à noter que les réalités particulières du milieu et les conditions d'existence sont à la base de la fiction de ce principe et son manque de réalisme pratique, si bien qu'on en arrive à se demander si ce principe trouve application effective dans nos milieux.

I. Fondement du principe

Lorsqu'on examine ce principe du point de vue de son fondement, nul ne peut douter de l'intention du législateur et de son souci de préserver l'ordre public. Ainsi, la préservation de l'ordre public, de la paix sociale et de la sécurité juridique des citoyens sont des préoccupations majeures et constantes de l'Etat, qui doit veiller continuellement à la paix et à la tranquillité sociales.

Le principe « *nul n'est censé ignorer la loi* » est donc d'application courante en Droit pénal, branche du Droit qui érige certains actes en infractions et les assortit de sanctions. Nombre de pénalistes pensent que ce principe trouve son fondement dans la mise en œuvre des principes de prévention des crimes dans la mise en garde des délinquants qui tenteraient d'échapper aux sanctions contre certains de leurs actes portant atteinte à l'ordre public et à la tranquillité sociale – en arguant leur ignorance de telle ou telle loi. Personne ne serait donc admis à brandir l'ignorance de l'infraction commise ou de l'existence d'une loi quelconque pour justifier

¹ BAKANDEJA wa Mpungu, Introduction générale à l'Etude du Droit, Cours dispensé à la Faculté de Droit, Goma, ULPLG (inédit), 1993-1994.

son fait délictuel. Il en est de même du coupable qui invoquerait le fait qu'il se croyait être dans son droit en agissant tel qu'il l'a fait.

Toutefois, il faut préciser qu'il existe des atténuations à ce principe, surtout en matière pénale (cas de l'erreur invincible ou ignorance complète et le cas où l'ignorant se serait cru dans son droit). L'ignorance étant l'absence de connaissance sur une chose, il faut qu'elle soit vraiment complète pour être acceptée comme excuse ou circonstance atténuante. Les pénalistes estiment en effet que toute la communauté doit connaître ce qui est prohibé par la loi et s'abstenir ainsi de poser les actes défendus, au risque d'exposer sa personne et / ou ses biens à la rigueur de la loi.

De ce qui précède, il est clair que ce principe est tout à fait soutenable théoriquement. Il est fondé et nécessaire pour la survie de tout groupe, dans la mesure où il pose une règle de conduite pouvant être assimilée à une condition essentielle à observer par tout homme : connaître la loi de son pays. Néanmoins, hélas, dans la pratique de tous les jours surgissent des contrepoids qui pèsent très lourd et qui petit à petit ont tendance à faire fléchir la rigueur de ce principe.

II. Application du principe

Il nous est loisible de dire de prime abord que ce principe présente à l'heure actuelle, un certain irréalisme vu certaines circonstances de temps et de lieu qui, sans l'effacer, restreignent sensiblement son champ d'application.

En effet, la situation particulière que traverse la République Démocratique du Congo pousse à réflexion à plus d'un titre. Plusieurs maux constituent aujourd'hui le quotidien du peuple congolais : guerres, insécurité, famine et misère généralisée avec tous leurs corollaires : taux d'alphabétisation trop bas des populations, absence ou insuffisance de moyens de communication, etc. Nous pouvons alors nous poser la question que d'aucuns juristes trouvent capitale et fondée de savoir, en tenant compte des réalités, si la population congolaise a en sa possession toutes les informations en matière juridique pouvant lui permettre d'être au courant et de connaître les différentes lois prises ?

Certains soutiennent que la loi existe et est portée à la connaissance de tous (promulgation et publication au Journal Officiel) quels que soient les moyens par lesquels elle est transmise. Ici, il est bien évident que dans nos pays africains et surtout en République Démocratique du Congo, ces moyens

sont fort limités et ne se résument en tout qu'au Journal Officiel, qui n'est du reste pas à la portée de toutes les bourses.

D'autres par contre, pensent que tout le monde n'a pas accès à ces moyens et par conséquent, à la connaissance de la loi. C'est derrière ceux-là que nous nous rangeons. En tout état de cause, les moyens de communication, courroie de transmission à laquelle on semble attacher plus d'importance, ne sont pas le seul élément qui fait défaut dans la connaissance de la loi, car plusieurs autres facteurs entrent en concours :

A. Taux élevé d'analphabètes

Dans notre pays, 80 % de la population vivent dans les campagnes. Et dans certains milieux, l'enseignement semble se situer encore à son étape primitive. D'où pour solidifier cet enjeu qu'est la connaissance de la loi, il faut au préalable éduquer la population à qui elle doit s'appliquer, c'est-à-dire lui apprendre à lire et à écrire et lui apprendre ses droits et devoirs par la vulgarisation du droit ; car très souvent, les populations rurales pensent qu'elles n'ont que des devoirs et point des droits.

A ce sujet, le Professeur Midagu écrivait : « *Le respect de la loi et la conformité à celle-ci présuppose, vous vous en doutez, la connaissance de ladite loi. Et pour la connaître, il faut l'avoir apprise (...). Apprendre le droit aux ruraux, c'est leur apprendre à vivre, à mieux vivre et ils vous en seront un jour reconnaissants* »¹.

B. Etat déplorable des moyens de communication

Par et à travers les mass médias, le pouvoir informe la population sur la loi prise par le Parlement. C'est après cela que la loi peut être appliquée car présumée déjà connue de tous, non seulement par écrit, mais aussi par la voie des ondes. Encore faut-il se rassurer que sa communication a été bien assurée tant au niveau central que local.

Force est de constater qu'une partie de la population, surtout locale, se trouve privée d'informations faute d'installations aménagées. Il y a aujourd'hui des endroits où la télévision, voire la radio est inconnue. Il y a lieu de constater que dans ces conditions, la circulation de l'information ne peut

¹ E. MIDAGU Bahati, « La nécessité d'enseigner le droit en milieu rural africain », in *B.R.T.S.* 4 (1993), p. 40-41.

être que cahoteuse, sans parler de l'état de délabrement des routes ne permettant pas un acheminement efficace de l'information et autres supports matériels (ouvrages, codes, etc.) vers les milieux reculés de la République.

A l'heure où le monde vit au rythme de l'Internet, il est stupéfiant de constater que chez nous, c'est à peine si le téléphone fonctionne normalement. Ce retard dans le domaine des communications est véritablement un frein à la connaissance, car entre Kinshasa et les périphéries, l'information ne passe pas ; si bien que les nouvelles parutions des codes de lois divers ne sont connues à l'intérieur du pays que des mois, voire des années plus tard. Comment la population sera-t-elle alors à même de connaître la loi dans ces conditions si les cours et tribunaux eux-mêmes n'ont pas des recueils des lois ? Est-ce alors un principe applicable rigoureusement lorsqu'on assiste à la détérioration catastrophique de ces moyens vitaux de connaissance, privant la population du droit de se former et de s'informer ?

C. La situation économique défavorable

Suite aux difficultés conjoncturelles, politico-économiques que traversent actuellement nombre d'Etats africains et spécialement la République Démocratique du Congo, il est vrai que l'Etat n'est plus en mesure d'éditer régulièrement le Journal Officiel en beaucoup d'exemplaires pour une large diffusion des lois et ainsi les porter à la connaissance du public. Nous savons aussi que lorsqu'il arrive quand même à le faire, l'exemplaire de ce Journal est vendu à un prix exorbitant, pas à la portée de tous. D'où son achat devient difficile. Par conséquent, l'ignorance de la loi demeure. On peut ainsi se rendre compte que ceux qui ont la formation nécessaire pour se procurer les outils de connaissance n'ont pas toujours les moyens pour le faire ; d'autre part il y en a qui en ont les moyens, mais qui n'ont pas la capacité intellectuelle requise. Par ailleurs, on peut rencontrer ceux qui possèdent les deux (moyens et capacité), mais n'ont pas accès à ces outils (éloignement ou difficulté d'accès rendant introuvables certains documents dans certaines contrées).

Prenant en considération tous ces facteurs auxquels on peut ajouter beaucoup d'autres que nous passons ici sous silence (désorganisation des services publics, absence des bibliothèques publiques, etc.), il en résulte que l'application effective du principe « *nul n'est censé ignorer la loi* » recule sérieusement. Et le caractère exonératoire de l'erreur invincible (absence totale de connaissance de la loi) commence actuellement à être admis dans diverses législations et notamment en droit congolais.

Pour illustrations, nous citons deux cas de jurisprudence des cours et tribunaux congolais sur la question¹ :

- Il a été jugé que l'ignorance de la loi pouvait être une cause de non-imputabilité s'il est établi qu'il y avait pour l'agent une impossibilité absolue de connaître l'existence de la loi².
- Il résulte de la publication régulière de la loi une présomption légale de connaissance de celle-ci par les justiciables. Cette présomption cède lorsque le justiciable prouve qu'il lui a été matériellement impossible de connaître la loi³.

A partir de là, il convient de dire que la rigueur de ce principe est atténuée par le réalisme qui entoure en principe chaque cas d'espèce, car il y a de ces situations qui ne tombent pas automatiquement sous le coup de la loi et qui viennent former exception contre règles et principes. Dans pareil cas, le principe ne s'applique pas et est battu en brèches par la réalité concrète.

La jurisprudence congolaise paraît à cet égard innovatrice car elle laisse une grande appréciation au juge dans l'application de ce principe. Il doit donc rejeter l'interprétation stéréotypée, figée, au profit d'une interprétation extensive ou large, prenant en compte les éléments propres à chaque cas d'espèce et admettant ainsi une preuve contraire. L'équité sera ainsi son seul guide dans l'appréciation du cas.

Une observation empirique permet par ailleurs de remarquer que les principes du droit ne sont jamais totalement irréfragables dans la mesure où ils prévoient eux-mêmes des exceptions, situations dans lesquelles leur application est suspendue ou à tout le moins allégée par rapport à la sanction prévue.

« Une véritable maxime : "Nul ne saurait alléguer pour échapper à l'application de la loi qu'il n'en connaissait pas l'existence" », dit François Terré⁴. Règle indispensable à la stabilité sociale, l'autorité du droit ne peut dépendre des circonstances de fait propres à un individu, spécialement à ses connaissances ou à son ignorance. Il est donc nécessaire et indispensable de maintenir ce principe car il assure la prévention générale des délits, du fait qu'il ne laisse pas au délinquant la faculté de savoir à l'avance quelle sera la solution à laquelle l'expose son acte, même en arguant son ignorance. En effet, le juge reste seul maître et sa décision est irrévocable.

¹ Tirés de NYABIRUNGU Mwene Songa, *Droit pénal général zaïrois*, Kinshasa, Ed. D.E.S., 1989, p. 250-251.

² (1^{ère} inst. Elis., 9 avril 1941).

³ (Léo, 27 mars 1943).

⁴ F. TERRE, *Introduction générale au droit*, Paris, Dalloz, 1991, p. 333.

Toutefois, il faut dire que son application devra être prudente et adaptée aux cas d'espèces, aux circonstances de temps et de lieu, car sa rigueur est trop draconienne. La modération s'avère nécessaire pour une bonne administration de la justice, en évitant le châtement des individus tombés dans le crime par ignorance totale. Si on observe dans nos villages, il y a lieu d'imaginer et d'affirmer que dans nos milieux ruraux, le principe pourrait être « *nul n'est censé connaître la loi* ». Et d'aucuns, dont le Professeur Midagu, l'estiment fondé et soutenable, surtout dans les pays sous-développés où tous les secteurs survivent à peine.

Par ailleurs, il est heureux de constater que les droits positifs de divers pays ont compris ou commencent à comprendre cette exigence et à céder au réalisme, au détriment du fétichisme de ce principe trop rigoureux, en tenant compte de la bonne foi de ceux qui sont victimes par erreur. Nous pouvons citer, à titre d'exemple, « *l'article 4 du décret du 5 novembre 1970 en France ; l'article 20 du code pénal suisse de 1937 ; l'article 78 du code pénal éthiopien de 1957 ; l'avant-projet du code pénal français de 1976 (article 2203) ; divers cas de jurisprudence belge¹ et congolaise lesquels, sous des formes différentes, consacrent l'exonération pour erreur invincible* »², c'est-à-dire l'ignorance totale de la loi.

Il faut noter aussi que l'accès moins facile des citoyens aux règles coutumières et jurisprudentielles explique pour une large part le recul de la maxime traditionnelle dans son application. Espérons que loin de favoriser le crime à cause de ses tempéraments actuels, le principe « *nul n'est censé ignorer la loi* » servira à sa juste répression en évitant par sa rigueur l'injustice et en consacrant le châtement sévère des délinquants malins.

A la lumière de ce qui précède, nous pouvons donc nous permettre d'affirmer que la connaissance de la loi est la règle alors que son ignorance en est l'exception.

¹ (Cass. 10 juillet 1946, Affaire des tailleurs de Binche).

² NYABIRUNGU Mwene Songa, *Op. cit.*, p. 250-251.

III. Bibliographie

BAKANDEJA wa Mpungu, Introduction générale à l'Etude du Droit, Cours dispensé à la Faculté de Droit, Goma, ULPGL (inédit), 1993-1994.

MIDAGU Bahati, E., « La nécessité d'enseigner le droit en milieu rural africain », in *B.R.T.S.* 4 (1993).

NYABIRUNGU Mwene Songa, *Droit pénal général zaïrois*, Kinshasa, Ed. D.E.S, 1989.

TERRE, F., *Introduction générale au droit*, Paris, Dalloz, 1991.

Fabrice MUGARUKIRANGABO RUHANAMIRINDI

L'IDEOLOGIE FEDERALISTE : MYTHE OU REALITE A LA VEILLE DE LA TROISIEME REPUBLIQUE EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO ?

Par Kennedy KIHANGI BINDU

Le rebondissement des débats sur l'idéologie fédéraliste au Congo en cette période de mutation politico-juridique profonde n'est pas certainement un fait du hasard, mais conditionné par un nombre d'éléments virtuels ou non. Tout speech tout autour marque un cercle vicieux des « Gouvernements rotatoires » de transition. Par ces pratiques, le sens étymologique du fédéralisme est hypothéqué en le couvrant des aspects d'un mot « connoté ». Les débats demeurent sources de remous et d'indifférence au point de se demander si cette idéologie fait preuve d'un réalisme ou tout simplement un mythe entretenu par les opportunistes politiques sans aucune culture éthique. L'embrigadement des aspirations profondes du peuple sous une administration « caporaliste » imposée par les armes demeure la clé de voûte et le mot de passe de ce que l'on peut qualifier de « chapelet » politique d'alternance au pouvoir.

Alors que d'aucuns n'ignorent qu'à partir du 24 avril 1990, la République Démocratique du Congo se trouve devant un choix historique d'un nouveau projet de société ; celui-ci nécessite dans son élaboration un soubassement de droit inaliénable du peuple souverain capable d'assumer et gérer sa propre destinée. Car la démocratie postule que la souveraineté appartient à la nation ou au peuple, aux gouvernés en un mot¹.

Certes, le changement inhérent à la nature humaine se fait toujours sentir au sein de toute société. Il n'existe pas des sociétés sans changement². L'analyse des faits politiques ne va de soi, elle est en perpétuelle construc-

¹ G. VEDEL, *Droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1949, p. 132.

² RAMAZANI Balibanga, *Le politique ou la politique ?*, Bukavu, BETSHI, 1994, p. 6.

tion. C'est pourquoi Bachelard soutient que « *rien ne vit de soi, rien n'est donné, tout est construit* »¹.

Bien entendu, même dans une société qui ne pense pas qu'il y a changement, ce dernier y est. La troisième République que nous appelons de tous nos vœux n'a de sens que par rapport à la colonisation, à la première et la deuxième Républiques. Mais aussi, pertinemment de toutes ces guerres qui ont élu domicile dans notre pays caractérisé par une hospitalité à outrance. Entre ces étapes, certes, le changement est perceptible. Mais alors, quel changement de régime ? de mentalité, des gouvernants ou des structures ? des discours, des concepts ? Voilà pourquoi le dialogue intercongolais de Sun City devrait servir de cadre pour tableur de façon réfléchie sur les vrais problèmes du pays.

Les différentes adéquations doivent nous amener à remonter dans l'histoire constitutionnelle de ce pays riche pouvant servir de ligne maîtresse.

I. Le droit constitutionnel moderne et l'idéologie fédéraliste

Le droit constitutionnel moderne qui a connu une mutation profonde quant à ses objets : les institutions, les normes, les libertés², reste, en somme, cette branche du droit public qui étudie le pouvoir politique considéré de façon statique et dynamique. Et cela sous un triple angle : génétique, structurel et fonctionnel. Il légitime le pouvoir en le conformant aux aspirations profondes du peuple, c'est-à-dire aux théories acceptées à une époque donnée par un peuple.

Buhendwa note que « *la recherche du fédéralisme par la population n'est pas automatique absolument, celle-ci vient donner une réponse à une question de savoir si l'on doit continuer à vivre dans l'unitarisme pour se développer ou changer un peu d'option* »³. Voilà pourquoi il y a lieu aussi de se demander s'il est opportun qu'en pleine rébellion le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD) lance le fédéralisme dans la partie du territoire national sous son contrôle. L'idéologie fédéraliste est-elle une réponse aux différentes vicissitudes des circonstances exceptionnelles de la guerre ?

¹ BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1967, p. 14.

² L. FAVOREU et al., *Droit constitutionnel*, 2^e éd., Paris, Dalloz, 1999, p. 46.

³ E. BUHENDWA, *Les réalités et les perspectives du Zaïre à la veille de la troisième République*, Goma, ULPGL (inédit), 1995.

A. *Notion du fédéralisme*

La question sur la forme de l'Etat, telle que perçue aujourd'hui, se fait sentir avec une ampleur particulière au sujet de l'organisation des différents ordres étatiques. La pertinence actuelle de la compréhension nous prouve que réellement tous les Etats n'ont pas la même forme¹.

D'emblée, faisons remarquer qu'il n'est pas génial d'entretenir un désarroi entre forme de l'Etat et forme de gouvernement ou régime politique. La première vise la consistance du pouvoir dont l'Etat est le seul titulaire. En revanche, la forme de gouvernement est déterminée par la manière dont sont désignés les agents d'exercice de ce pouvoir et par la façon dont il est mis en œuvre. Par cette logique, la forme de l'Etat influe dans une certaine mesure sur celle de son gouvernement. C'est ainsi que deux Etats des formes semblables peuvent être régis par des procédés gouvernementaux différents.

En effet, l'étude minutieuse de formes de l'Etat sous son angle juridique procède de la structure interne du pouvoir étatique selon que ce pouvoir a un titulaire unique ou qu'il se rattache à des multiples centres de puissance. Ainsi, on aboutit à des variétés différentes d'Etat selon leur degré d'unification que l'on peut classer actuellement à deux catégories : Etats unitaires, Etats composés.

A cette classification, certains auteurs, notamment internationalistes pensent qu'il n'est pas utile dans cette catégorie de sous-estimer l'aspect de l'Etat mondial ou fédération mondiale pour montrer l'harmonie et surtout la volonté de pacification des relations internationales contrairement aux Etats isolés. C'est ainsi que David Mitrany et Nguyen pensent qu'en vérité, les différences entre les peuples n'excluent pas cet élément subjectif nécessaire qui provient de la volonté de vivre en commun en dépit de ce qui les sépare².

Par rapport à d'autres idéologies ayant trait à la forme de l'Etat, le fédéralisme présente un tout autre caractère. Au cours de l'évolution constitutionnelle et la démocratisation de l'Etat moderne, des régimes fédéraux importants se sont confirmés. Le fédéralisme apparaît aujourd'hui comme la forme la plus répandue parmi les grands Etats où il s'est avéré relativement efficace. Etats-Unis, Canada, Mexique, Brésil, Argentine, Allemagne, Inde, Australie, Nigeria ont notamment opté pour ce modèle. Seule la Chine constitue l'exception pour les grands Etats. Mais des Etats moins étendus ont

¹ P. ARDANT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, 3^e éd., Paris, L.G.D.J., 1991, p. 30.

² NGUYEN Quoc Dinh et al., *Droit international public*, 6^e éd., Paris, L.G.D.J., 1999, p. 38.

également choisi la forme fédérale : Autriche, Belgique (depuis 1993), Malaisie, Venezuela, Emirats Arabes Unis, ...¹.

Faisant une étude du fédéralisme américain, Tocqueville entreprit de relier la théorie fédérale à la démocratie. Il se résume en affirmant que « *l'union est aussi heureuse et aussi libre qu'un petit pays et aussi glorieuse et aussi forte qu'une grande nation* »². Quant à P.J. Proudhon, il est connu pour avoir confirmé la célèbre prédiction que « *le XX^e siècle ouvrira l'ère des fédérations où l'humanité recommencera un purgatoire de mille ans* »³ ! Il ne peut en être puisque il n'est une réalité statique ou établie, mais essentielle sauf à disparaître un processus dynamique, mouvant toujours, nouveau à assumer.

B. *Technicité et principes du fédéralisme*

Le fédéralisme constitue une technique de gestion des Etats visant le rassemblement de plusieurs entités étatiques en une seule socio-politique ou Etat fédéral. Cette dernière laisse aux premiers la liberté de s'organiser elles-mêmes politiquement et administrativement indépendamment et du pouvoir fédéral et des uns et des autres, sous réserve des compétences spécifiques dites « réservées » à l'entité fédérale et les Etats fédérés⁴.

Dans ce cas, la communauté instituée est un véritable Etat à deux points de vue. D'une part, au sens du droit international, c'est même un seul Etat qui subsiste. Lui seul, à l'exclusion des Etats membres, peut normalement entretenir des relations internationales. Au sens du Droit interne, l'Etat fédéral se dote d'une constitution et exerce trois fonctions de tout Etat, les fonctions législative, exécutive et juridictionnelle. Quant aux Etats membres, ils possèdent également une constitution et exercent eux aussi les trois fonctions.

Il est commode d'analyser l'Etat fédéral comme une combinaison de deux principes : le principe de la participation et celui de l'autonomie. A ces deux principes qui forment l'ossature même du fédéralisme, il faut ajouter la

¹ L. FAVOREU et al., *Op. cit.*, p. 409.

² C.J. FRIEDRICH, « Fédéralisme », in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 7, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 820.

³ P.J. PROUDHON, « Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution », in L. FAVOREU et al., *Op. cit.*, p. 409.

⁴ D.D. CHIRISHUNGU CHA Chibwire, *Organisation politico-administrative, contribution de la décentralisation politico-administrative, économique-financière et territoriale à l'émergence d'une société politique de développement dans les jeunes Etats : Cas de la République du Zaïre*, Bukavu, Ed. BUSHURU, 1993, p. 72.

complémentarité, la coopération, la subsidiarité, l'égalité et par ricochet l'auto-affirmation, l'autogestion, l'auto-définition, l'auto-organisation¹.

II. Causes de la résurgence des débats sur le fédéralisme et possibilités d'application

Les causes de la résurgence peuvent facilement être lues dans le passé politico-juridique de cette idéologie fédéraliste au Congo. Avec un développement riche en événement, le fédéralisme a atteint l'Afrique et particulièrement le Congo par le truchement de ses dirigeants formés à l'école de l'idéologie occidentale.

A. Causes de la résurgence des débats

Déjà à l'époque coloniale, certaines puissances occidentales vont instaurer le fédéralisme dans les colonies afin d'obvier toute velléité pouvant nuire à leur entreprise coloniale. Cela devait avoir comme conséquence l'absence de toute résistance de la part des colonies en considérant toutes les violences physiques comme légitimes. Le cas du Nigeria où l'on voulait unifier le territoire dans les particularités régionales, diversités ethniques (Peuls, Ibos, Yoroubas), diversités religieuses (christianisme, islam) et diversités culturelles, demeure révélateur.

Les réalités historico-politiques congolaises démontrent que vers les années 1959, la population commençait à réclamer le fédéralisme. C'est dans cette perspective que le pays va accéder à la souveraineté tant nationale qu'internationale. La loi fondamentale sera adoptée par les représentants congolais à la table ronde belgo-congolaise réservant une place de choix aux revendications populaires. C'est ainsi que le Congo va bénéficier d'un texte constitutionnel qui entretient une confusion entre fédéralisme et unitarisme.

Cette confusion n'a pas été un fait du hasard, mais une réponse aux velléités politiques des acteurs confondant le fédéralisme au séparatisme ethnique, guerres tribales. La forme hybride du texte servira de réponses aux querelles politiciennes afin de ne pas donner l'impression à l'une des tendances d'avoir perdu. A ce stade, la démonstration paraît simple dans la marginalisation et l'étouffement de la volonté populaire.

¹ DJELO Epenge, Droit constitutionnel et institutions politiques, Cours dispensé en G₁, Goma, ULPGL (inédit), 1994.

Dans ce contexte, la politique paraît être un jeu à somme nulle, pas de gagnant, pas de perdant. Les aspects d'ordre empirique congolais démontrent à suffisance l'excellence des compromis aux problèmes posés et tire son origine dans le « *consensualisme* ». Personne ne veut demeurer dans l'opposition. Que l'on ait gagné ou perdu aux élections, l'on est convaincu de sa participation à un Gouvernement de large union nationale.

Malgré les différents changements intervenus au pays pendant et après la deuxième République, les séquelles de l'idéologie fédéraliste ne seront pas effacées. C'est ainsi que les débats ont commencé à surgir ouvertement et clairement à la Conférence Nationale Souveraine : soutenu contre l'unitarisme et la régionalisation, les délégations de la société civile des onze Régions vont réclamer sans ambages le fédéralisme considérant qu'il constitue un antidote de la dictature. Il s'est dégagé des différentes inventions une constante sur les points ci-après :

- - l'autonomie des Régions ;
- - le souci de sauvegarde de l'unité nationale ;
- - le respect des aspirations profondes des peuples dans les choix à effectuer et la nécessité d'introduire dans la constitution des éléments tels que le contrôle de la constitutionnalité des actes, ...¹.

C'est dans cette perspective que les discours des leaders politiques vont également jouer un rôle de première importance tant au niveau national que local.

Certes, l'échec de l'unitarisme pendant la seconde République, l'immensité territoriale et l'avènement de la démocratie sont des éléments non-négligeables sur le palmarès des causes de la résurgence des débats. Le sentiment qui a animé le mouvement rebelle, le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD), en date du 2 août 1998 dans sa déclaration de prise de pouvoir, a eu comme pierre angulaire les éléments sus-évoqués. L'invitation a été lancée au peuple d'opposer une résistance farouche à toute tentative de division tribale, de violence, d'intolérance et autres appels aux meurtres.

Ainsi, sera lancé le fédéralisme dans la précipitation dans la partie contrôlée par le Rassemblement Congolais pour la Démocratie. Les controverses seront observées au niveau de l'exécutif du mouvement et le peuple manifestera un comportement contraire au bon vouloir du politique.

¹ Rapport de la Commission constitutionnelle de la Conférence Nationale Souveraine (inédit), 1993.

A une série des questions posées par le journal « *Les coulisses* », certains membres fondateurs du mouvement se prononcent clairement quant à l'idéologie fédéraliste :

- Professeur Lunda Bululu : « *le fédéralisme ne peut pas s'instituer dans des circonstances actuelles. Un débat sur cette question avait eu lieu en 1999 au sein de l'assemblée des membres du RCD. On s'était convenu que tout en adoptant le fédéralisme comme forme de l'Etat, on ne le mettrait pas en application avant la fin de la période de transition. Sans doute, y a-t-il des buts inavoués qui ont poussé les responsables du mouvement à la participation de la mise en application du fédéralisme. Je ne crois pas que les Congolais acceptent cette façon d'agir* ».
- Monsieur Alexis Tambwe Mwamba : « *Un fédéralisme qui est décrété dans un bureau, je le refuse et le rejette. Créer le fédéralisme dans un Etat qui n'est pas fédéral, c'est de la pure utopie... Si demain, on interroge les populations par référendum, on procède par étape de manière à ne pas désintégrer le pays, ça y est... La Belgique a mis vingt ans. Vouloir faire comme aujourd'hui à Goma prouve qu'il existe un agenda caché... A l'époque, lorsque cette question a été soulevée, je me suis levé, appuyé par le Général Ilunga et le professeur Lunda Bululu pour y faire échec* »¹.

A ces réflexions, Monsieur Kisimba Ngoy ajoute :

*... je ne comprends pas le sens exact de fédéralisme proclamé par le RCD / GOMA. Car, si les Provinces sous contrôle du RCD sont devenues des entités fédérées, où se trouve alors le pouvoir fédéral ? (...) S'il y a un pouvoir fédéral qui chapeaute les Provinces fédérées, nous sommes alors en pleine sécession comme l'avaient été l'Etat du Katanga et l'empire autonome du Sud-Kasaï... Le pouvoir fédéral n'est pas sur le territoire du Congo et se trouverait hors frontières ... Ils peuvent en faire même une monarchie ou un empire*².

Par interprétations de différents partenaires politiques, l'on comprend très aisément que la question demeure encore pendante. Les avis sont partagés et font beaucoup de recettes quant à la vraie compréhension de l'idéologie fédéraliste, son applicabilité pour ce pays frappé par une misère

¹ N. KIBEL'BEL Oka et al. , « Le fédéralisme », in *Les Coulisses* 95-96 (du 5 août au 5 septembre 2001), p. 24-26.

² N. KIBEL'BEL Oka et al., « S'il y a un pouvoir fédéral qui chapeaute les Provinces fédérées de l'Est, il se trouverait hors frontières du Congo », in *Les Coulisses* 97 (du 10 au 25 septembre 2001), p. 22.

sous toutes ses couleurs, l'ignorance des faits politiques qui gouverne la population. Quelle chance alors accordée à une éventuelle applicabilité au Congo ?

B. Possibilités d'applicabilité du fédéralisme en République Démocratique du Congo

L'on sait très clairement que « transition sur transition ne vaut » et que toute applicabilité directe du fédéralisme dans cette espèce de compréhension du « coq-à-l'âne » demeure une pure utopie. Que faire ?

Le fédéralisme américain doit nous servir d'exemple éloquent pour une réussite de ce système dans notre pays. Car, il revêt un caractère contractuel et consensuel : au départ, il a fallu une manifestation du consensus de la part des Etats impliqués. Les bases contractuelles peuvent bien servir la société congolaise à faire mieux.

L'unitarisme ne convient manifestement pas à cause de l'immensité du territoire national et de la quasi-absence des moyens de communication. La déconcentration ainsi que la décentralisation, variantes de l'unitarisme n'échappent pas au contrôle du centre car « *c'est toujours le même marteau qui frappe, mais on a raccourci le manche* »¹, ses coups n'en sont ainsi que mieux ajustés.

Le fédéralisme brusque et radical ne serait pas aussi l'idéal, car il risque de briser le tissu national sous toutes ses formes et la nation congolaise doit s'aguerrir quelque peu à ses méandres pour en connaître bien et mieux les contours. L'organisation des séances d'éducation populaire s'avère nécessaire afin que la vision sur le fédéralisme soit uniforme pour tout le peuple afin d'endiguer les maux de séparation géopolitique, d'ignorance.

Enfin, toutes choses restant égales par ailleurs, il faudrait en dénominateur commun l'on adopte une forme de l'Etat qui répondrait aisément aux problèmes de la société congolaise. Le régionalisme constitutionnel paraît être indiqué comme étape de la maturation pour arriver au fédéralisme qui convient aux grands Etats comme la République Démocratique du Congo.

¹ M. PRELOT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, 11^e éd., Paris, Dalloz, 1990, p. 251.

III. Bibliographie

- ARDANT, P., *Institutions politiques et droit constitutionnel*, 3^e éd., Paris, L.G.D.J., 1991.
- BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1967.
- BIBOMBE Muamba & KIHANGI Bindu, *Formes de l'Etat, régimes politiques et systèmes électoraux : Dossiers de droit constitutionnel et institutions politiques* (Connaître pour choisir, 1), Goma, Publications de la Faculté de Droit de l'Université Libre des Pays des Grands Lacs, 2002.
- BUHENDWA, E., Les réalités et les perspectives du Zaïre à la veille de la troisième République, Goma, ULPGL (inédit), 1995.
- CHIRISHUNGU cha Chibwire, D. D., *Organisation politico-administrative, contribution de la décentralisation politico-administrative, économique-financière et territoriale à l'émergence d'une société politique de développement dans les jeunes Etats : Cas de la République du Zaïre*, Bukavu, Ed. BUSHURU, 1993.
- DJELO Epenge, Droit constitutionnel et institutions politiques, Cours dispensé en G₁, Goma, ULPGL (inédit), 1994.
- FAVOREU, L. et al., *Droit constitutionnel*, 2^e éd., Paris, Dalloz, 1999, p. 46.
- FRIEDRICH, C.J. « Fédéralisme », in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 7, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988.
- KIBEL'BEL Oka, N., et al. , « Le fédéralisme », in *Les Coulisses* 95-96 (du 5 août au 5 septembre 2001).
- « S'il y a un pouvoir fédéral qui chapeaute les Provinces fédérées de l'Est, il se trouverait trois frontières du Congo », in *Les Coulisses* 97 (du 10 au 25 septembre 2001).
- NGUYEN Quoc Dihn et al., *Droit international public*, 6^e éd., Paris, L.G.D.J., 1999.
- PRELOT, M., *Institutions politiques et droit constitutionnel*, 11^e éd., Paris, Dalloz, 1990.
- RAMAZANI Balibanga, *Le politique ou la politique ?*, Bukavu, BETSHI, 1994.
- Rapport de la Commission constitutionnelle de la Conférence Nationale Souveraine (inédit), 1993.
- VEDEL, G., *Droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 1949.

Kennedy KIHANGI BINDU

TENDANCES DES INFORMATIONS VEHICULEES PAR LES EMBALLAGES DES PRODUITS DE CONSOMMATION COURANTE

Par Gaston KIMBUANI

I. Introduction

Les transactions commerciales sont une des caractéristiques des civilisations humaines. De tous les temps, les hommes ont éprouvé et manifesté le désir d'échange. En effet, du fait de la spécialisation née de la différence des conditions climatiques la répartition des ressources naturelles autant que la capacité naturelle à produire ont été dès l'origine dispersées de telle sorte que nul ne peut prétendre se passer des autres.

A l'ère de la mondialisation, c'est à l'échelle de la planète que les grandes entreprises définissent aujourd'hui leur stratégie productive, commerciale et financière (P. Le Boloch *et al.*, 1989, p. 269). Ainsi, aujourd'hui, les producteurs et les acheteurs n'ont plus besoin d'un contact physique pour échanger.

Le monde, aujourd'hui, est devenu un grand village où les frontières physiques n'ont plus de sens. L'économie mondiale met en place, graduellement, une planète sans frontières avec tout ce que cela comporte comme conséquences. Tout le monde peut pénétrer n'importe quel marché. La concurrence est devenue telle que le principal acteur de la vie économique reste le consommateur (J. Hauw, 1979, p. 38). En effet, c'est pour lui que l'on produit, à lui que l'on vend, lui que l'on cherche à séduire, afin d'écouler de plus en plus de marchandises dans une économie d'abondance et de concurrence.

Si le consommateur peut sembler, d'une certaine façon en position de tirer profit de la guerre que se livrent les producteurs, force est de reconnaître qu'il est de plus en plus victime d'un système qu'il ne contrôle pas. Les producteurs profitent bien souvent de sa naïveté ou de sa crédulité pour réaliser de juteuses affaires. En effet, connaît-il réellement ce qu'il

consomme ? A-t-il la possibilité de vérifier l'origine de ce qu'il achète ? En définitive, le système de production et de consommation de masse, au lieu de favoriser l'égalité entre le vendeur et l'acheteur, conduit à la domination du producteur sur le consommateur. Celui-ci n'a en effet qu'un faible poids dans la négociation et souffre d'un déficit d'information sur le produit : il n'est ainsi pas à même d'apprécier à sa juste valeur le contrat qui lui est proposé.

Puisque en l'absence d'un contact entre producteur et consommateur de façon directe, le produit reste l'un des moyens les plus sûrs pour le consommateur d'accéder à la connaissance de ce qui lui est proposé, nous nous proposons de répondre dans cet article à quelques préoccupations : Quel genre d'informations les produits apportent-ils au consommateur ? Quelle est la qualité et par ricochet, la traçabilité de l'étiquetage des produits vendus sur les marchés de nos villes ? Dans le fond, quelle est l'orientation majeure des informations véhiculées par les différents produits ?

II. Justification de l'étude

L'information est un des droits du consommateur. En 1962, le président des Etats-Unis, John F. Kennedy proclamait parmi les quatre droits fondamentaux du consommateur, le droit à l'information, en ce sens que le consommateur doit être protégé contre une publicité trompeuse et avoir accès à l'information pertinente pour être en mesure de choisir (P.G. Bergeron, 1984, p. 43).

Dans un monde où l'agressivité des producteurs et leur hargne à écouler par tous les moyens leurs produits n'a plus de bornes, l'information apparaît comme une étape prioritaire pour la protection de consommateurs.

D'une part, elle constitue pour chacun d'entre eux, le meilleur moyen de s'évader de sa situation de faiblesse car le manque d'information accroît le déséquilibre entre le consommateur et son cocontractant. En effet, comme le souligne J. Hauw (1979, p. 38), l'ignorance du consommateur détermine des achats faits sans réflexion de produits mal adaptés aux besoins ; des achats faits au mauvais moment ; un choix portant sur des articles dont la production est déficiente, le refus de produits abondants sur le marché...

D'autre part, elle constitue un facteur de progrès et une condition de liberté pour les consommateurs. Un consommateur disposant d'une information suffisante, a plus de chance de se comporter de façon responsable.

III. Méthodologie de l'étude

Cette étude s'est appuyée sur la technique documentaire pour la récolte des données. Il s'est agi de façon concrète de relever sur les emballages et/ou étiquettes des produits vendus les données de nature à fournir des indications sur la nature et les caractéristiques de base de ceux-ci. Tous les produits de consommation courante, vendus dans les magasins, pharmacies, boutiques et alimentations sous un conditionnement permettant de déceler les informations à la clientèle ont constitué l'univers de notre étude. Etant donné le caractère préliminaire de l'étude, un échantillon de 112 produits a été analysé sur base d'une grille d'analyse ad hoc.

Les différents produits analysés ont été regroupés en 3 catégories. Les produits alimentaires (57 unités), les produits pharmaceutiques et cosmétiques (31 unités) et les appareils et consommables (24 unités).

IV. Résultats de l'étude

Un produit ne correspond pas simplement à un bien, mais à un ensemble de caractéristiques ou d'attributions qui justifient l'expression d'une demande de la part d'utilisateurs potentiels (L. Demont, 2000, p. 120). Les résultats de cette étude sont présentés suivant un certain nombre de caractéristiques selon le rôle qu'elles sont censées remplir auprès du consommateur.

A. Caractéristiques générales

Par caractéristiques générales, nous entendons les aspects informatifs qui ne visent pas directement à renseigner les consommateurs sur les caractéristiques des produits en vente. Ces aspects sont néanmoins importants, et ce à plus d'un point de vue. D'une part ils servent à orienter le comportement des consommateurs parce qu'ils facilitent la compréhension des différents messages sur le produit (c'est le cas de la langue). D'autre part ils permettent aux consommateurs de connaître le lieu de production et donc d'inférer sur la qualité ou le sérieux des produits présentés (c'est le cas de l'origine géographique et des informations de contact).

1. Provenance géographique

A travers la provenance géographique, se retrouve deux niveaux, celui des continents et celui des pays de provenance des produits analysés. Il s'agit pour nous de vérifier non seulement les sources de différents produits vendus selon ces deux dimensions, mais aussi et surtout de cerner la part respective de chaque continent et de différents pays dans le groupe des produits étudiés.

Tableau n° 1 : Provenance des produits selon les continents et les pays

<i>Continent</i>	<i>N°</i>	<i>Pays</i>	<i>f</i>	<i>% dans le Continent</i>	<i>% total</i>
Afrique 52 (52,5%)	1	Afrique du Sud	2	4	2,02
	2	Burundi	1	2	1,01
	3	Egypte	2	4	2,02
	4	Kenya	26	50	26,26
	5	Maroc	1	2	1,01
	6	Nigeria	1	2	1,01
	7	Ouganda	9	17	9,09
	8	RDC	4	8	4,04
	9	Rwanda	2	4	2,02
	10	Tanzanie	2	4	2,02
	11	Zimbabwe	2	4	2,02
Amérique 3 (3,0%)	1	USA	3	100	3,03
Asie 20 (20,2%)	1	Chine	6	30	6,06
	2	Corée	1	5	1,01
	3	Emirats arabes unis	1	5	1,01
	4	Inde	2	10	2,02
	5	Indonésie	1	5	1,01
	6	Japon	4	20	4,04
	7	Malaisie	2	10	2,02
	8	Taiwan	3	15	3,03
Europe 24 (24,2%)	1	Allemagne	1	4	1,01
	2	Angleterre	3	13	3,03
	3	Belgique	4	17	4,04
	4	France	7	29	7,07
	5	Italie	5	21	5,05
	6	Hollande	4	17	4,04

Du point de vue de l'importance numérique, l'Afrique se présente comme la première source d'approvisionnement du marché de Goma avec 11 pays sur le total des 26 observés. L'Asie avec 8 pays vient en seconde position suivie de l'Europe avec 6 pays. Le continent américain, avec les Etats Unis seuls, est le moins représenté.

En terme de pays de provenance des produits, il s'observe une grande diversité des sources. Au total, 26 pays sont représentés sur le marché des produits analysés. Cette multiplicité de sources explique la faiblesse numérique notée sur le plan des fréquences et donc aussi des pourcentages observés. Le Kenya s'adjuge la part du lion sur le marché de Goma avec 26,26 % des produits. Tous les autres pays ne franchissent pas le seuil de 10 % de présence. En prenant le critère de 5 % comme norme, seuls 5 pays franchissent ce niveau parmi lesquels 2 pays africains au premier et au second rang (le Kenya et l'Ouganda), 2 pays européens occupant respectivement la 3^{ème} place (la France) et la cinquième position (l'Italie). Enfin, le seul pays asiatique recensé dans ce classement est la Chine, qui pointe au quatrième rang.

2. La dimension linguistique

La langue est un élément important dans la communication entre producteur et consommateur. En effet, le message inscrit sur les emballages et étiquettes des produits ne peuvent atteindre leur objectif que dans la mesure où ils sont libellés dans de langues accessibles aux consommateurs. Aussi, à travers la dimension linguistique avons-nous voulu vérifier l'étendue couverte par les langues véhiculant des informations sur les produits vendus sur le marché congolais de Goma.

Tableau n° 2 : Langues utilisées dans la présentation des produits

<i>N° d'ordre</i>	<i>Langues</i>	<i>f</i>	<i>%</i>
01	Anglais	103	92,8
02	Grec	1	0,9
03	Non identifiée	1	0,9
04	Allemand	8	7,2
05	Français	41	36,9
06	Espagnol	5	4,5
07	Chinois	4	3,6
08	Arabe	11	9,9
09	Italien	8	7,2
10	Swahili	4	3,6
11	Néerlandais	2	1,8

Dans la pratique, les informations sur le produits, sont libellées en plusieurs langues à la fois. A part une seule langue que nous n'avons pas pu identifier, un total de 10 langues ont été recensées. Tenant compte de la coexistence de plusieurs langues pour le même produit, notre démarche a consisté à vérifier la fréquence d'apparition pour chacune des langues rencontrées par rapport au nombre total des produits.

Comme on peut l'observer, les langues occidentales sont les plus représentées, alors que de toutes les langues africaines, seul le Swahili a été utilisé 4 fois sur les 112 produits analysés, soit 3,6 %. L'anglais est la langue la plus utilisée. En effet, il apparaît sur 103 des 112 produits recueillis, soit un pourcentage de 92,8. Le français vient en seconde position, loin avec 36,9 %.

La supériorité de l'anglais peut s'expliquer entre autres par la grande présence, telle qu'observée plus avant, des produits en provenance du Kenya dont la langue officielle est l'anglais. Bien plus, la suprématie de la technologie anglo-américaine impose cette langue comme un outil de premier ordre dans les transactions commerciales. Et mondialisation oblige, l'usage de l'anglais seul ou combiné avec d'autres langues se présente comme une garantie pour les fabricants quelles que soient leurs origines.

3. Informations de contact

A ce niveau, les axes retenus concernent les catégories des informations selon qu'ils apportent des indications au consommateur sur l'adresse du producteur et/ou du fournisseur du produit en présence.

Tableau n° 3 : Répartition des informations constituant l'adresse

<i>N°</i>	<i>Eléments</i>	<i>Fréquence sur 112</i>	<i>%</i>
1	Adresse postale	57	50,89
2	Fax	10	08,93
3	Pays	75	66,96
4	Téléphone	15	13,39
5	Ville	70	62,50
6	Adresse Web ou E-mail	2	01,79

Il ressort de ce tableau que les informations de contact se répartissent de façon inégale à travers les produits analysés. Trois éléments sont les plus usités en ce qui concerne les adresses sur les produits. L'indication du nom du pays vient en tête, rencontrée dans 75 cas sur un total de 112, soit

66,96%. La précision de la ville est le deuxième élément avec 62,50% des cas. L'adresse postale occupe la troisième position avec 57 cas sur 112 soit 50,89%. Malgré le grand tapage médiatique sur l'Internet, les adresses Web ne sont pas encore entrées dans les habitudes des producteurs concernés par les produits de notre étude. Seuls 2 produits sur les 112 ont fourni des adresses Web.

B. Caractéristiques spécifiques

Les caractéristiques spécifiques rassemblent toutes les informations centrées sur le produit en présence. Nous y avons regroupé les caractéristiques matérielles et les caractéristiques commerciales.

1. Caractéristiques matérielles

Il s'agit des caractéristiques liées à la nature du produit et aux conditions de sa production. Les caractéristiques matérielles renvoient aussi aux spécifications liées à l'utilisation du produit : dimension, aspect extérieur, performances, durée d'usage, conditions d'emploi, d'entretien, de conservation, d'installation (P. Baranger et al., 1985 ; L. Demont, 2000).

Tableau n° 4 : Répartition des informations sur les caractéristiques matérielles

<i>N°</i>	<i>Eléments</i>	<i>Fréquence sur 112</i>	<i>%</i>
1	Composition	67	59,82
2	Date de péremption	55	49,11
3	Date de fabrication	32	28,57
4	Indications spécifiques	45	40,18
5	Schéma	6	05,36
6	Mode d'emploi	28	25,00
7	Informations techniques	10	08,93
8	Poids ou contenance	97	86,61

La caractéristique matérielle la plus évoquée au niveau des produits concerne le poids ou la contenance (86,61 %). En deuxième lieu vient la composition, c'est-à-dire la liste des ingrédients entrant dans la préparation du produit avec 59,82 % des cas. En ce qui concerne la période d'utilisation

du produit, c'est plus la date de péremption (49,11 %) que la date de fabrication (28,57 %) qui est donnée par les producteurs. Le schéma est l'élément le moins présent sur les produits analysés (5,36 %).

2. Caractéristiques commerciales

Elles sont liées aux nécessités de la vente et de la distribution. En ce sens, ces caractéristiques visent de façon prioritaire à convaincre les consommateurs à acquérir les produits en présence ou à avoir une image positive du producteur ou de ses produits.

Tableau n° 5 : Fréquence d'apparition des caractéristiques commerciales

<i>N°</i>	<i>Eléments</i>	<i>Fréquence sur 112</i>	<i>%</i>
1	Code barre	73	65,18
2	Logo	89	79,46
3	Lot ou série	6	05,36
4	Marque	91	81,25
5	Prix	1	0,89
6	Messages publicitaires	26	23,21

Dans l'ensemble, nous avons noté 6 éléments qui délivrent des informations de nature commerciale sur les produits vendus. De cet ensemble, trois émergent du lot. Il s'agit dans l'ordre d'importance décroissante de la Marque avec 81,25 %, du Logo avec 79,46 % et du Code barre avec 65,18%. L'élément prix n'apparaît presque pas du tout sur les informations véhiculées. Cette quasi absence traduit-elle une faiblesse d'importance dans l'échelle des caractéristiques commerciales pour le prix ? Nous pensons qu'il n'en est rien. En effet, étant donné que les produits sont pour la plupart fabriqués pour une pluralité de marchés non forcément connus d'avance, il est tout à fait difficile de préciser d'avance le prix au consommateur.

C. Qualité de l'information véhiculée

La qualité de l'information renvoi au nombre total d'éléments d'informations, toutes catégories confondues, figurant sur le produit. Etant donné que la somme des éléments, toutes caractéristiques confondues, est de 22 éléments, nous avons pris comme norme de travail la valeur 11 qui est la

moitié de 22. En ce sens, tous les produits dont la somme des éléments d'information est de loin inférieure à 11 sont classés dans le niveau « Pauvre », ceux qui obtiennent un score compris entre plus ou moins 2 par rapport à 11 sont du niveau « Moyen » et le reste est catégorisé comme « Riche ».

Tableau n° 6: Niveau de l'information véhiculée

<i>Niveau</i>	<i>F</i>	<i>%</i>
Pauvre	26	23,2
Moyen	69	61,6
Riche	17	15,2
Total	112	100,0

La qualité de l'information véhiculée par les produits analysés est en majeure partie moyenne. En effet, 69 produits sur 112, soit 61,6 % sont tombés dans cette classe. Pour 23,2 % des produits, le niveau de leur information est tout simplement pauvre alors que seuls 15,2 % des produits peuvent être considérés comme véhiculant une information riche.

D. Catégories des produits et caractéristiques intrinsèques

Il est question à ce point de notre étude, de procéder au croisement entre les 3 catégories de nos produits et les différentes caractéristiques informationnelles spécifiques inhérentes aux produits présentés.

Tableau n° 7 : Ventilation des caractéristiques matérielles selon les catégories des produits

<i>Caractéristiques</i>	<i>Catégories des produits</i>					
	<i>A</i>		<i>P & C</i>		<i>M & C</i>	
	<i>f</i>	<i>Ordre</i>	<i>f</i>	<i>Ordre</i>	<i>f</i>	<i>Ordre</i>
Composition	48	2	17	2	2	7
Date de péremption	43	3	9	5	3	6
Date de fabrication	25	4	7	6	-	-
Indications spécifiques	15	5	17	2	15	2
Schéma	-	-	-	-	6	5
Mode d'emploi	10	6	11	4	7	4
Informations techniques	-	-	-	-	10	3
Poids ou contenance	55	1	25	1	17	1

Légende : A : Alimentaire

P & C = Pharmaceutiques et Cosmétiques

M & C = Machines et Consommables.

Les produits de la catégorie Machines et Consommables véhiculent plus d'informations que ceux de deux autres catégories. En effet, alors que les produits alimentaires ainsi que les produits pharmaceutiques et cosmétiques comportent 6 séries d'informations, les machines et consommables en ont 7.

Les informations techniques et les schémas sont l'apanage de la catégorie Machines et consommables, alors qu'elles n'apparaissent nullement au niveau des autres catégories.

Quelle que soit la catégorie considérée, l'information sur le poids ou la contenance est la plus fréquente. En effet, elle vient en première position dans nos 3 catégories.

V. Conclusion

Un produit n'est pas seulement le support de qualités physiques, c'est aussi le résultat d'une alchimie compliquée, qui vise à donner une personnalité au bien. En venant à la rencontre du consommateur, même par produit interposé, le producteur apporte un certain nombre d'informations de façon à convaincre ou à rassurer son partenaire. Mais, étant donné que l'objectif poursuivi au premier chef est de vendre le produit, les informations véhiculées par les emballages et/ou étiquettes des produits ne sont pas innocentes.

Au total, cette étude a permis de noter les principales tendances suivantes :

Le poids relatif des informations varie en fonction de la catégorie des produits en présence. Ainsi par exemple, les informations techniques et les schémas n'ont été observés que dans la catégorie des machines et consommables.

Mondialisation oblige, les producteurs visent à la fois plusieurs marchés, ce qui conduit au recours à plusieurs langues à la fois. D'où, il s'est observé une nette supériorité de l'utilisation de plusieurs langues par rapport au monolinguisme dans la présentation des produits analysés et « langue du plus fort étant la meilleure », l'anglais est la langue la plus utilisée. En effet, la suprématie anglo-américaine sur le plan technologique et commercial justifie une telle tendance.

La qualité de l'information véhiculée par les produits pris en considération est en majeure partie moyenne. Le niveau de traçabilité est faible en ce sens que les informations de contact sont en général vagues et générales.

Les caractéristiques commerciales sont majoritairement évoquées. Cette primauté du commercial sur les autres aspects, notamment les caractéristiques psychologiques, sacrifie le consommateur à l'autel de la recherche du gain.

VI. Bibliographie

BERGERON P. G. (1984). *La gestion moderne. Théorie et cas*. Chicoutimi : Gaëtan Morin.

DEMONT L. *et al.* (2000). *Communication de l'entreprise. Stratégie et Pratique*. Paris : Nathan.

HAUW J. (1979). *La distribution. Introduction au marketing*. Paris : Istra

LE BOLOCH P. et LE FIBLEC Y. (1989). *Economie générale*. Paris : Bertrand Lacoste.

Gaston KIMBUANI

FECONDITE FEMININE EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO

Par Ara MUHINDO KALENDI

I. Définitions et limites des données

A. Introduction

Au Congo, les seules données de portée nationale sur la fécondité et la nuptialité datent de 1955 / 57 et 1984. Entre ces 2 dates, plusieurs enquêtes ont été effectuées, mais celles-ci n'ont couvert que des parties de la population en milieu urbain et en milieu rural. Il s'agit notamment des études socio-démographiques effectuées dans les villes de Kinshasa (1967), et Kananga (1974), ainsi que de l'Etude Démographique de l'Ouest du Zaïre (EDOZA) effectuée en 1974 / 1977.

A partir des données du recensement de 1984, nous étudions dans ce chapitre le niveau et le calendrier de la fécondité congolaise. La comparaison avec la situation en 1955/57 permet de cerner tant soit peu l'évolution, au niveau national, de la fécondité au Congo. Au niveau sous-régional, l'évolution de ces deux phénomènes n'est cernée que pour les entités qui ont été étudiées non seulement en 1955/57 et 1984 mais aussi en 1974 / 77 dans le cadre de l'enquête EDOZA.

B. Définition des concepts

On entend par fécondité l'action reproductive des hommes, des femmes ou des couples dans une population. Elle est appréhendée par les naissances vivantes qui, dans une population, sont liées au nombre de mariages, à l'âge du mariage (ou à la cohabitation), à la composition par âge et par sexe de la population, et à la condition des femmes du point de vue de l'éducation, de l'emploi, etc.

Par opposition à la fécondité, l'infécondité mesure l'incapacité pour un couple de donner naissance à un enfant né vivant. Elle est généralement mesurée par la proportion des femmes n'ayant procréé aucun enfant né vivant. Mesurée à l'âge de la ménopause (soit 45 ans généralement), elle indique le niveau de la stérilité qui, au sens strict du mot, traduit l'incapacité pour un couple de concevoir.

En tant que phénomène démographique, la fécondité peut être étudiée du point de vue de son intensité (c'est-à-dire de sa fréquence ou de son importance) et de son calendrier (c'est-à-dire de sa variation à travers les âges) dans la population.

Plusieurs indicateurs traduisent l'intensité de la fécondité. Il s'agit notamment de :

- *Taux global de fécondité* (ou taux de fécondité tout court): c'est le nombre de naissances vivantes survenues au cours d'une période donnée (généralement une année) pour 1000 femmes en âge de procréer ;
- *Taux de fécondité par âge* : c'est le nombre de naissances vivantes survenues au cours d'une période donnée (généralement une année) aux femmes d'âge X pour 1000 femmes du même âge. Calculés par âge, ces taux permettent d'effectuer des comparaisons dans le temps ou de voir quelles sont les différences de comportement en matière de fécondité à des âges différents. Ils traduisent, à chaque âge, la propension à procréer dans la population.
- *Taux (ou indice) synthétique de fécondité* qui indique le nombre moyen d'enfants qui seraient nés vivants d'une femme (ou d'un groupe de femmes) pendant sa vie si elle vivait ses années de procréation en observant, à chaque âge, la même propension à procréer que celle observée au cours d'une année donnée. Formellement, cet indice est calculé en prenant la somme des taux de fécondité par âge (à multiplier par 5 si ceux-ci sont calculés par groupe d'âges de 5 ans).
- *Taux brut de reproduction* qui représente le nombre moyen de filles auxquelles une femme (ou un groupe de femmes) donnerait naissance durant son existence si elle vivait ses années de procréation en observant, à chaque âge, la même propension à procréer que celle observée au cours d'une année donnée. Ce taux mesure en fait '*la reproduction*', c'est-à-dire la mesure dans laquelle une femme est remplacée par une fille dans sa fonction de renouvellement des générations. Il se calcule en multipliant l'indice synthétique de fécondité par le taux de féminité à la naissance, c'est-à-dire le nombre de filles pour 1000 naissances vivantes des deux sexes.

- *Descendance ou parité moyenne*: c'est le nombre moyen de naissances vivantes auxquelles une femme a donné le jour dans sa vie. Calculée par âge, elle est obtenue en divisant le nombre total d'enfants mis au monde par les femmes d'un âge donné par l'effectif total des femmes de cet âge.

Du point de vue du calendrier, la fécondité est généralement résumée par l'âge moyen à la maternité. Concrètement, il s'agit de l'âge auquel, en moyenne, les femmes en âge de procréer ont eu les naissances leur survenues au cours d'une période donnée (généralement une année). Plus jeune est l'âge moyen à la maternité, plus précoce est la fécondité dans la population.

C. Limite des données du recensement de 1984 en matière de fécondité et de nuptialité

Le recensement scientifique de 1984 a comme avantage certain d'avoir fait le porte-à-porte. Mis à part les cas éventuels d'omission, toutes les personnes présentes en République Démocratique du Congo dans la nuit du 30 juin au 1er juillet 1984 avaient été recensées, suivant les normes internationales en matière de recensement (Nations Unies, 1978).

Comme l'analyse porte sur l'échantillon au 1/10^e des données du recensement, il n'est pas impossible que des erreurs d'échantillonnage affectent par-ci par-là les résultats qui vont découler de cette analyse. Ces erreurs sont d'autant remarquables que l'entité administrative considérée est petite. C'est le cas de la ville de Zongo dont les indicateurs démographiques sont erratiques.

Une autre limite à signaler porte sur les parités moyennes. Les données servant de base au calcul des parités proviennent uniquement des femmes en vie au moment du recensement. On ne connaît donc rien sur les enfants dont les mères étaient déjà décédées. Un tel biais est généralement important dans une population à mortalité élevée, car ce sont justement les femmes qui ont beaucoup d'enfants qui présentent les risques de mortalité les plus élevés.

Un autre biais viendrait des femmes qui, par défaillance de mémoire ou pour des raisons culturelles, omettraient un enfant né vivant mais décédé à très bas âge. Ce problème apparaît également lorsqu'il s'agit d'enfants décédés il y a fort longtemps.

Par ailleurs, par suite de contraintes techniques, certaines données ne sont pas exploitées. C'est le cas notamment des naissances de 12 dernier mois qui ne sont pas exploitées dans l'étude de la fécondité récente. Les caractéristiques différentielles de la fécondité ne sont pas non plus cernées dans le cadre de cette analyse des données au dixième.

II. Fécondité

A. Niveau de la fécondité

A l'échelle africaine, la fécondité congolaise est de niveau plutôt moyen, de l'ordre de six, sept enfants. Cette moyenne masque cependant des disparités régionales et sous-régionales plus ou moins marquées. En outre, des franges entières de population souffrent d'un niveau d'infécondité relativement élevée.

B. Fécondité totale et taux brut de reproduction

Le recensement de 1984 fournit les informations sur les naissances vivantes survenues aux femmes de douze ans et plus au cours des douze mois précédant le recensement, ainsi que le nombre d'enfants nés vivants que ces femmes ont eus dans leur vie féconde. Les données sur les naissances des douze derniers mois ne font cependant pas l'objet d'analyse ici en raison de leur qualité déficiente. A partir des données sur le nombre d'enfants nés vivants, on peut calculer, à chaque âge, les parités moyennes, c'est-à-dire, le nombre moyen d'enfants nés vivants que ces femmes ont eus. En appliquant, à l'aide de la procédure Fertcb du logiciel Mortpak (United Nations, 1988), la méthode d'Arriaga (1983), on obtient les taux de fécondité par âge dont la sommation indique, pour chaque entité administrative considérée, le taux synthétique de fécondité ou fécondité totale (tableau I, col. 2). En multipliant la fécondité totale ainsi obtenue par le taux de féminité à la naissance, on obtient le taux brut de reproduction, c'est à dire le nombre moyen de filles appelées, compte non tenu de la mortalité, à remplacer leurs mères dans leur fonction de reproduction (tableau I, col. 3)

Tableau I : Indice Synthétique de Fécondité (ISF) et Taux Brut de Reproduction par District (TBR)

<i>Entités administratives</i>	<i>ISF</i>	<i>TBR</i>	<i>Entités administratives</i>	<i>ISF</i>	<i>TBR</i>
Kinshasa	7,7	3,8	Province du Kivu	7,4	3,6
Province du Bas-Congo	7,7	3,8	V/ Bukavu	9,2	4,5
V/ Matadi	8,1	4,0	District Sud-Kivu	7,9	3,9
V/ Boma	7,7	3,8	District du Nord-Kivu	7,5	3,7
District de Cataracte	7,6	3,7	District de Maniema	5,7	2,8
District de Lukaya	7,3	3,6	Province du Shaba	7,8	3,8
District du Bas-Fleuve	7,9	3,9	V/ Lubumbashi	8,6	4,2
Province de Bandundu	7,0	3,4	V/ Likasi	9,8	4,8
V/ Bandundu	7,1	3,5	V/ Kolwezi	7,6	3,7
V/ Kikwit	7,8	3,8	District de Lualaba	5,8	2,8
District de Mayi Ndombe	7,4	3,6	District de Haut-Lomami	8,8	4,3
District de Kwango	7,0	3,4	District de Tanganyika	7,2	3,5
District de Kwilu	6,9	3,4	District du Haut-Shaba	7,8	3,8

Province de l'Equateur	6,1	3,0	Province du Kasai Oriental	7,4	3,6
V/ Mbandaka	7,9	3,9	V/de Mbuji-Mayi	8,2	4,0
V/ Zongo	4,5	2,2	District de Tshilenge	7,6	3,7
S/R Sud-Ubangi	6,1	3,0	District de Kabinda	7,8	3,8
District du Nord-Ubangi	5,8	2,8	District de Sankuru	6,4	3,1
District de la Mongala	6,8	3,3	Province du Kasai Occidental	6,9	3,4
Province de l'Equateur	6,5	3,2	V/ Kananga	8,4	4,1
District de la Tshuapa	5,2	2,6	District de Lulua	6,9	3,4
Province Orientale	4,7	2,3	District du Kasai	6,5	3,2
V/ Kisangani	5,7	2,8	Ensemble du Congo	6,7	3,3
District de la Tshopo	4,5	2,2			
District de l'Ituri	6,2	3,0			
District de Haut-Uele	3,7	1,8			
District du Bas-Uele	3,9	1,9			

Légende: - ISF : Indice synthétique de fécondité ou fécondité totale
- TBR : Taux brut de reproduction

La lecture de ce tableau montre que, dans l'ensemble, la fécondité totale se situe à un niveau relativement élevée de l'ordre de 6,7 enfants par femme. Elle reste néanmoins inférieure au niveau constaté dans certains pays au sud du Sahara, notamment au Rwanda (8,49), au Kenya (7,94), au Malawi (7,68), (Jamison, et al., 1987).

En comparant les Provinces entre elles, la Province Orientale ressort avec 4,7 enfants par femme. L'écart par rapport aux autres régions est d'au moins 2 enfants parce que, ailleurs, la fécondité totale est de l'ordre de 7 enfants par femme. Au niveau des villes, les taux les plus élevés sont observés à Likasi (9,8) et Bukavu (9,2), le niveau le plus bas étant observé à Zongo (4,5). Au niveau des Districts, le Bas-Fleuve (7,9) vient en tête, suivie par le Kabinda (7,8), alors que le Bas-Uele (3,9) et le Haut-Uele(3,7) viennent au bas de l'échelle.

En l'absence de mortalité, chaque femme congolaise est remplacée par 3,3 filles comme mères potentielles. Ce nombre varie également selon les villes et les Districts. Il avoisine 5 dans la ville de Likasi et se situe autour de 4 dans les villes de Matadi, Bukavu, Lubumbashi, Mbuji-Mayi, Kananga ainsi que dans la sous région du Haut Lomami. Il est plus bas dans la ville de Zongo (2,2) et le District de Haut-Uele (1,8). Avec ce taux brut de reproduction de 1,8, la population de la Province Orientale n'est pas à mesure d'assurer le remplacement des générations.

Selon le milieu de résidence, la fécondité est généralement plus élevée dans les villes qu'en milieu rural. Ce différentiel urbain-rural de fécondité traduit, dans une large mesure, l'effet de la baisse de l'infécondité (conséquence de l'amélioration des conditions sanitaires plus nette en ville) et de l'érosion des mœurs et pratiques traditionnelles en matière d'allaitement et d'abstinence post-partum.

C. Taux de fécondité par âge

Des données que nous avons recueillies sur les taux de fécondité par âge par District, plusieurs observations se dégagent :

- Les Districts du Bas-Congo, du Bandundu et du Kasai Oriental présentent des courbes de fécondité plus ou moins régulières avec des écarts très peu sensibles en Districts (en particulier au Bas-Congo et au Bandundu).
- Dans la Province du Kivu, la ville de Bukavu et le District de Maniema se démarquent nettement de la tendance provinciale. Au Kasai Occidental, c'est la ville de Kananga, dont l'évolution est marquée par des fluctuations irrégulières, qui s'écarte nettement du schéma provincial.

- Une certaine irrégularité s'observe dans l'évolution des taux de fécondité par âge des Provinces Orientale, du Kasai Occidental, de l'Equateur et du Katanga. Ces irrégularités trouvent leur raison d'être probablement dans la qualité des données.

D. Niveau d'infécondité

Le niveau d'infécondité traduit l'importance dans la société des femmes demeurées sans enfant. Il est mesuré par la proportion des femmes n'ayant jamais donné la vie à un enfant né vivant. Le tableau II en présente les résultats d'après les données du recensement de 1984.

Tableau II : Proportion des femmes âgées de 45-54 n'ayant mis au monde aucun enfant né vivant.

<i>Entité administrative</i>	<i>%</i>	<i>Entité administrative</i>	<i>%</i>
Kinshasa	6,5	Province du Kivu	9,3
Province du Bas-Congo	5,0	V/ Bukavu	2,7
V/ Matadi	5,7	District de Maniema	22,0
V/ Boma	6,3	District du Nord-Kivu	5,8
District du Bas-Fleuve	6,0	District du Sud-Kivu	6,9
District de Cataracte	4,1	Province du Katanga	11,2
District de Lukaya	4,2	V/ Lubumbashi	7,3
Province de Bandundu	8,2	V/ Likasi	8,9
V/ Bandundu	5,3	V/ Kolwezi	20,6
District de Mayi Ndombe	10,3	District de Lualaba	13,3
District du Kwilu	9,4	District de Haut-Lomami	8,6

<i>Entité administrative</i>	<i>%</i>	<i>Entité administrative</i>	<i>%</i>
V/ Kikwit	10,9	District de Tanganyika	11,3
District de Kwango	3,1	District de Haut-Katanga	9,4
Province de l'Equateur	20,2	Province du Kasai Occidental	12,7
V/ Mbandaka	18,2	V/ Kananga	10,3
District de l'Equateur	21,2	District de Lulua	12,8
District du Sud-Ubangi	19,4	District du Kasai	13,1
V/ Zongo	33,3	Province du Kasai Oriental	15,4
District du Nord-Ubangi	19,5	V/ Mbuji-Mayi	8,2
District de la Mongala	15,4	District de Tshilenge	12,4
Province Orientale	27,9	District de Kabinda	12,9
V/ Kisangani	17,3	Congo	14,6
District de la Tshopo	29,5		
District du Bas-Uele	37,3		
District du Haut-Uele	37,6		
District de l'Ituri	14,8		

Par rapport à la moyenne nationale estimée à 14,6 %, l'infécondité au Congo présente des variations provinciales et au sein des Districts relativement marquées. Le tableau II montre en effet qu'au niveau provincial, la Province Orientale accuse un niveau plus élevé par rapport aux autres Provinces. L'examen de la situation à l'intérieur des régions révèle ce qui suit :

- Au niveau des villes, Zongo se démarque avec 33,3 % de femmes infécondes, ainsi que Kolwezi qui présente un taux de 20,6 %.
- Au niveau des Districts, le Bas-Uele et le Haut-Uele, dans la Province Orientale ainsi que le Sankuru dans le Kasai Oriental, présentent respectivement 37,3 % , 37,6 % et 22,1 % des femmes infécondes. Au Kivu, le Maniema se distingue nettement des autres sous-régions avec 22% contre moins de 7 % ailleurs.

Les facteurs de cette infécondité sont difficiles à cerner. On estime cependant que l'incidence des maladies vénériennes résultant du libertinage sexuel, de la mobilité conjugale y serait pour quelque chose (Romaniuk, 1967).

E. Calendrier de la fécondité

La précocité ou non de la fécondité dans une population donnée est résumée par l'âge moyen à la maternité. Cet âge est calculé en pondérant les âges des mères à la naissance de leurs enfants par les taux de fécondité par âge. Le tableau III en présente les résultats par District.

Tableau III : Age moyen des femmes à la maternité par District

<i>Entité administrative</i>	<i>Age moyen</i>	<i>Ecart par rapport à la moyenne régionale</i>	<i>Entité administrative</i>	<i>Age moyen</i>	<i>Ecart par rapport à la moyenne régionale</i>
Ville de Kinshasa	28,5		Province du Kivu	27,5	
Province du Bas-Congo	28,0		V/ Bukavu	28,9	1,4
V/ Matadi	28,9	0,9	District de Maniema	24,8	-2,9
V/ Boma	27,9	-0,1	District du Nord-Kivu	28,0	0,5

District du Bas-Fleuve	28,3	-0,3	District du Sud-Kivu	27,7	0,2
District de Cataracte	27,8	-0,2	Province du Katanga	26,6	
District de la Lukaya	27,7	-0,3	V/ Lubumbashi	27,2	0,6
Province de Bandundu	27,7		V/ Likasi	28,5	1,9
V/ Bandundu	27,8	0,1	V/ Kolwezi	26,3	-0,3
District de Mayi-Ndombe	27,0	-0,7	District de Lualaba	25,0	-1,6
District de Kwilu	27,7	0,0	District de Haut-Lomami	27,1	0,5
V/ Kikwit	28,9	1,2	District de Tanganyika	26,5	-1,1
District de Kwango	28,2	0,5	District de Haut-Shaba	26,3	-0,3
Province de l'Equateur	26,3		Province du Kasai Occidental	26,9	
V/ Mbandaka	27,7	1,4	V/ Kananga	27,9	1,0
District Equateur	26,0	-0,3	District de Lulua	27,0	0,1
District de Sud-Ubangi	26,9	0,6	District de Kasai	26,5	-0,4
V/ Zongo	25,2	-1,1	Province du Kasai Oriental	26,8	
District du Nord-Ubangi	26,5	0,2	V/ Mbuji-Mayi	27,1	0,3
District de la Mongala	26,5	0,2	District de Tshilenge	26,8	0,0

District de la Tshuapa	25,2	-1,1	District de Sankuru	26,7	-0,1
Province Orientale	25,0		District de Kabinda	26,8	0,0
V/ Kisangani	25,6	0,6	Congo	26,9	
District de la Tshopo	24,1	-0,9			
District de Bas-Uele	23,8	-1,2			
District de Haut-Uele	23,9	-1,1			
District de l'Ituri	27,2	2,2			

Il ressort de ce tableau qu'au niveau national, l'âge moyen à la maternité s'élève à 26,8 ans. Les variations provinciales sont relativement marquées, allant de 25 ans dans la Province Orientale à 28,5 à Kinshasa.

Au niveau des Districts, le Haut-Uele, le Bas-Uele, et la Tshopo dans la Province Orientale, et le Maniema dans le Kivu se distinguent nettement du reste des autres sous-régions: la fécondité y est relativement plus précoce que partout ailleurs. A l'intérieur des Provinces, les variations au niveau des Districts sont très peu marquées partout, sauf à l'Equateur, dans la province Orientale et, à un moindre degré, au Katanga. Par rapport à la moyenne provinciale, l'âge moyen est de plus ou moins 3 ans plus jeune dans le Maniema, de 1,5 an dans le Lualaba, de plus ou moins 1 an dans le Haut-Uele, le Bas-Uele et la Tshuapa; il est par contre de 2,2 ans plus élevé dans l'Ituri, de 1,4 an à Mbandaka, de 1,9 an à Likasi et de plus ou moins 1 an à Kananga et Kikwit.

F. Evolution de la fécondité entre 1956 et 1984

Nous utilisons ici les données de l'enquête démographique de 1955/57 de l'enquête démographique de l'Ouest du Zaïre de 1975/76, ainsi que celles du recensement de 1984 pour cerner l'évolution de la fécondité au cours des 30 dernières années. Au niveau des Districts, cette évolution ne peut être cernée que pour les Districts qui ont été couvertes par les 3 opérations d'en-

quête et du recensement. Le premier point présente l'évolution de la fécondité en termes de parité moyenne, tandis que le second point traite de l'évolution de l'infécondité en termes de proportions de femmes sans enfant.

1. Nombre moyen d'enfants ou parité moyenne

Rappelons ici que les Districts qui font l'objet de comparaison sont uniquement celles pour lesquelles les données existent et qui ont la même configuration administrative en 1955/57, 1975/76, et 1984.

On peut remarquer qu'au niveau national, la fécondité a augmenté en passant de 4,97 enfants par femme en 1955/57 à 6,7 enfants en 1984.

L'examen de données de parité permet de classer les Districts en 3 groupes suivants :

- Groupe 1 : Bas-Fleuve, Cataractes, Kwango et Kwilu.
- Groupe 2 : Mayi-Ndombe, Kasai, Lulua et Kinshasa.
- Groupe 3 : Equateur et Tshuapa.

Le premier groupe se caractérise par une fécondité élevée, et des écarts très peu prononcés. Cela indique qu'il n'y a pas eu, du point de vue du calendrier, de changement de comportement procréateur au cours des 30 dernières années.

La situation dans le groupe 2 se caractérise d'une façon générale par des écarts significatifs entre 1955/56 et 1975/76 alors qu'entre 1975/76 et 1984, les écarts sont virtuellement nuls surtout aux âges inférieurs à 35 ans.

Le groupe 3 se distingue par la fécondité la plus faible, marquée par une évolution nettement en hausse entre 1955/57 et 1975/76. Cette hausse de la fécondité traduirait en partie l'effet d'une certaine baisse de l'infécondité dans ces sous-régions jadis marquées par des taux d'infécondité hors du commun.

Il y a lieu de relever qu'à Kinshasa, véritable mosaïque ethnique et culturelle, la fécondité est plus élevée qu'en milieu rural. Cette situation peut trouver une partie de son explication dans la baisse de l'infécondité, par suite de l'amélioration des conditions et des infrastructures médicales de base. Elle traduirait également l'effet du raccourcissement des intervalles entre naissances successives par suite du relâchement des mœurs et pratiques en matière d'allaitement et d'abstinence post-partum.

2. Proportions des femmes infécondes

Lorsqu'on observe l'allure des courbes d'infécondité dans le groupe 1 (Bas-Fleuve, Cataractes, Kwango et Kwilu), on constate une baisse sensible du phénomène entre 1955/57 et 1975/76 en particulier dans les sous-régions du Bas-Fleuve et du Kwilu. Mais la situation se détériore quelque peu entre 1975 et 1984. On observe en effet un renversement de tendance dans presque toutes ces sous-régions. Dans le Kwango, par exemple, les taux d'infécondité pour les groupes d'âge 25-29, 30-34, 35-44 en 1984 sont plus élevés qu'en 1955/57.

Dans le groupe 2 (Mayi-Ndombe, Kasai, Lulua et Kinshasa), la baisse de l'infécondité est très nette, en particulier aux jeunes âges, entre 1955/57 et 1975/76, sauf à Kinshasa. Comme dans le groupe 1, les données de 1984 accusent cependant une légère hausse par rapport à la situation en 1975/76. A Kinshasa, on remarque une baisse progressive de l'infécondité aux âges de 35-44 et 45-54 ans entre 1955/57 et 1984.

Dans les sous-régions de la Tshuapa et de l'Equateur (Groupe 3), la proportion des femmes infécondes aux âges de 25-39 passe de 36-40 % en 1955/57 à 10-12 % en 1984. Malgré cette baisse très sensible de l'infécondité, le niveau du phénomène demeure nettement supérieur au seuil de 5%. Cela expliquerait, en partie, le niveau relativement bas de la fécondité dans ces sous-régions.

A Kinshasa, où l'infrastructure sanitaire est nettement plus développée que partout ailleurs, le combat contre l'infécondité semble efficace dans la mesure où même vers les âges de la ménopause, le pourcentage approche le seuil de 5%.

III. Conclusion

Il ressort de cette étude que la fécondité congolaise est relativement élevée et marquée par des disparités sous-régionales significatives. Les régions traditionnellement peu prolifiques le demeurent, cependant l'infécondité a évolué différemment selon les sous-régions. On constate par exemple une baisse sensible dans les sous-régions traditionnellement victimes de ce fléau. On remarque par contre un renversement de tendance dans le Kwango où les taux d'infécondité en 1984 sont plus élevés qu'en 1955/57.

Le mariage reste le cadre idéal de la procréation. Même si le célibat définitif chez les femmes est supérieur à 2% (moyenne généralement admise en Afrique), dans beaucoup de sous-régions, le mariage est fréquent au Congo.

Quant à l'évolution de la fécondité , on observe une tendance à la hausse de tous les indicateurs lorsqu'on compare la situation entre 1955/57 et 1984.

Depuis 1992, il a été mis sur pied un Programme des Services de naissances Désirables (PDND). Bien qu'il n'y ait jusque-la aucune politique explicite et cohérente de gestion de la dynamique de la population, la mise sur pied et l'exécution de ce programme de naissances désirables témoignent d'une prise de conscience, timide certes, du fait que tout couple a le droit en fonction de ses moyens, de décider de manière responsable, du nombre et du moment où il est propice d'avoir un enfant.

Bien que le programme des naissances désirables ait aussi pour objectif de juguler l'infécondité, de manière à rendre la joie de vivre aux personnes qui en souffrent, il es évident que le niveau relativement élevé d'infécondité observé dans certaines populations du Congo constitue un sérieux obstacle au succès du Programme. Aussi, un accent particulier doit-il être mis sur la lutte contre les causes de cette infécondité pathologique.

Ara MUHINDO KALENDI

PRINCIPES ET OBJECTIFS DE L'ENGAGEMENT SOCIO-POLITIQUE DE L'UNIVERSITAIRE CHRETIEN

Par Samuel NGAYIHEMBAKO

I. Introduction : l'inefficacité de l'élitisme universitaire en milieu africain

Face à la situation de crise profonde qui caractérise bien de pays africains, il est bien entendu que les universités ne devraient pas rester indifférentes au nom de prétendues recherches et études élitistes, mais qu'elles ont des défis majeurs à relever. Elles sont plutôt appelées à jouer, par leur science, le rôle de phare. La situation que traversent les masses populaires exigent qu'elles changent de vision : au lieu de privilégier la formation des élites, elles devraient désormais tourner leur regard et orienter leur action vers les peuples de leur milieu, de préférence vers les couches sociales les plus défavorisées.

Il convient de souligner ici qu'actuellement, dans le concert des universités, surtout sur le sol africain où la recherche du développement et de la prospérité des peuples devient de plus en plus une priorité, l'élitisme universitaire se manifeste davantage comme un genre de vie démodé, car il s'est avéré inefficace pour un développement intégral d'une société ou collectivité.

En effet, les universités à tendance élitiste sont devenues des châteaux d'ivoire, à la fois difficilement accessibles aux fils et filles des paysans pauvres et imperméables ou insensibles au cri de la masse populaire misérable. Au lieu de s'installer au milieu de la population comme des ferments de développement collectif, elles se sont hissées au-dessus d'une hiérarchie sociale, prétendant former l'élite de la société.

Or, le terme « élite » traduit un concept sociologique qui, en théorie, présuppose que toute collectivité ou toute société comporte une stratification

et prend une forme pyramidale¹. Qui dit stratification, sous-entend des inégalités entre les différentes strates sociales. L'élite est alors la strate du sommet de la pyramide qui a le monopole du prestige et de l'autorité.

En ce sens, l'université, en ayant pour objectif la formation de l'élite, se base donc sur une théorie qui consacre les hiérarchies dans une communauté et partant les inégalités sociales. Dans ce cas, son rôle consiste à choisir les meilleurs et les plus distingués d'une société et à les hisser plus haut, en laissant à la base une grande masse populaire des damnés. Car, l'élite ne peut être ainsi qu'un groupe minoritaire hissé au sommet de la pyramide sociale.

L'ironie du sort qui semble rendre inutile, ici, une telle philosophie, c'est que dans nos milieux africains, où les coups de force et rebellions militaires sont monnaie courante, les élites (politiques, économiques, etc.) se sont constituées sur base de critères autres que ceux, intellectuels et moraux, que faisaient prévaloir les universités. En conséquence, les élites intellectuelles, se sont retrouvées au bas de la pyramide sociale, confondues avec la grande masse et supplantées par d'autres types d'élites : des militaires usurpateurs de pouvoir, des politiciens parvenus au pouvoir par coup de force ou par clientélisme tribal, des hommes d'affaire ou commerçants enrichis par des pratiques commerciales sans réglementations. Du coup, les universités se retrouvent avec un objectif élitiste inefficace sur terrain, vouées à former une classe des chômeurs, des sans-emploi, incapables de toute transformation sociale positive allant dans le sens du développement collectif.

Dans les lignes qui suivent, je voudrais montrer comment et au nom de quoi tout universitaire en général et chrétien en particulier devrait se montrer solidaire du peuple, dans et par son action et opiner que cette action au service de la société ou en peu de mots cet engagement social ne peut prétendre à aucune efficacité sans implication socio-politique réelle. Il conviendra, pour éviter tout malentendu et dangereux dans ce milieu en crise de légalité, que j'indique clairement ce que j'attends par engagement socio-politique.

Les universitaires comprennent-ils aujourd'hui la nécessité de leur engagement social en faveur des populations pauvres et opprimées, victimes des systèmes politiques et économiques indignes ? C'est en tout cas dans cette vision que, l'Université Libre des Pays des Grands Lacs (ULPGL), principalement par son Institut de Santé et Développement Communautaires, mais aussi par ses autres facultés et instituts, entend s'engager résolument en

¹ Voici, à titre illustratif, la définition que Bernard Guillemain propose du mot « Elite » : « Toute collectivité, tout groupe relativement autonome, tend à prendre une forme pyramidale : la strate du sommet, particulièrement riche en représentations symboliques et en capacités organisatrices, forme l'élite » ; cf. B. GUILLEMAIN, « Elite », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Paris, Encyclopaedia Universalis 1988, p. 931.

tant qu'instrument des églises protestantes de l'Est de la République Démocratique du Congo pour participer à la conquête du bien-être intégral de tous les peuples. L'expérience de l'ULPGL me permet de centrer ma réflexion sur le rôle de l'universitaire chrétien.

II. Nature et nécessité de l'engagement de l'universitaire chrétien

Personne n'ignore que les défis à relever par quiconque recherche le bien-être intégral de nos peuples sont légion. Compte tenu de la complexité de la situation, il ne me paraît pas indispensable, pour illustrer mon propos, de dresser une liste des défis qui interpellent l'action de l'universitaire dans le contexte socio-politique du moment. Je voudrais plutôt souligner la nécessité de notre action sociale en tant qu'universitaires dans le contexte socio-politique actuel avec ses multiples défis.

Pour ce faire, je pars d'un postulat : c'est que tout engagement social digne de ce nom, surtout dans un contexte de crise multiforme, ne peut manquer quelque dimension politique. C'est pourquoi j'estime que toute université ou tout universitaire, qui voudrait servir les couches sociales démunies, défavorisées et opprimées, a inmanquablement un défi socio-politique à relever. Avant de parler des principes qui fondent son engagement socio-politique, il n'est pas superflu de se poser d'abord la question de savoir si l'universitaire, qui, de surcroît, est chrétien, peut, au nom de sa foi, s'engager sur un terrain politique.

Beaucoup de chrétiens, surtout ceux des communautés évangéliques, se méfient de tout engagement politique. A un universitaire chrétien, membre engagé dans l'Eglise, l'on dira, par exemple : « l'Eglise ne doit pas faire de la politique », « on n'a pas le droit de mêler la religion et la politique ». Il est vrai que l'université, tout comme l'Eglise, se veut être apolitique pour jouir pleinement de sa liberté à la fois chrétienne et académique, loin des manipulations politiciennes. Mais cela ne veut pas dire qu'un universitaire ou un chrétien, en tant qu'individu, citoyen libre, n'a pas le droit et même le devoir de mener une action socio-politique.

Certains croient qu'il faut distinguer le service social de l'action socio-politique et que, de ce point de vue, une université, ou une institution ecclésiastique, a seulement le droit et le devoir de rendre un service social, de s'engager, par exemple, dans des œuvres humanitaires, éducatives ou médicales. L'on croit ainsi dire que le service social ne doit pas être un engagement socio-politique.

Et pourtant, l'on sait que la politique, étymologiquement parlant, concerne la vie de la cité ou la ville (la « *polis* » grecque) et que le citoyen (le « *polites* »), du fait de sa citoyenneté (sa « *politeia* ») a des responsabilités vis-à-vis de sa cité. La politique est de ce fait l'art de vivre ensemble dans une cité ou une communauté donnée en tenant compte des droits et responsabilités de chaque citoyen. Ce n'est donc pas une science ésotérique réservée à un groupe de personnes au sein d'une société, loin et à l'exclusion des autres. C'est affaire de vie et de responsabilités des citoyens. Dans cet ordre d'idées, l'engagement socio-politique devient, non seulement un droit, mais aussi et surtout un devoir de citoyen qui incombe à tout citoyen et à fortiori à l'universitaire, lui qui a reçu une formation en vue d'une plus grande efficacité de son action. Bien plus, sa foi le dispose à l'obéissance et donc à l'action en faveur de ceux qui sont dans le besoin.

L'on pourra, en effet, opposer à notre argumentation l'idée selon laquelle Jésus-Christ, le modèle de foi et d'engagement, ne s'est pas engagé dans la politique, n'a pas constitué de parti politique, ni adopté un programme politique et encore moins organisé une manifestation politique. Certes, non. Cependant, l'on ne doit pas ignorer que son ministère a eu une dimension politique, au sens large du terme. Par son incarnation, Jésus, le Fils de Dieu, a vécu dans un contexte historique, géographique et culturel donné : la Palestine sous la domination romaine. Il a en effet partagé, dans ce contexte, la vie socio-politique et économique des hommes et des femmes, surtout les plus défavorisés de sa communauté. Prêchant sur le Royaume de Dieu, qui est une réalité, non seulement spirituelle, mais aussi sociale, il a lutté contre le statu quo. Ayant pris une option préférentielle en faveur des « *pauvres* », c'est-à-dire de tous ceux qui, pour une raison quelconque sont marginalisés, mal-aimés, défavorisés et laissés-pour-compte, sa prédication fut saisie comme une menace pour César et, à cause de cela, il fut accusé de sédition¹.

En effet, l'expérience de nos milieux en proie à des crises multiformes et profondes nous a montré que certaines situations de détresse ne peuvent se résoudre par un service social, humanitaire, sans véritable action politique. En cherchant à venir en aide aux personnes en difficulté, on peut même, dans certains cas, courir le risque de justifier et d'excuser la situation socio-politique qui cause leurs souffrances².

¹ J. STOTT, *Le chrétien et les défis de la vie moderne* (Collection Alliance), Méry-sur-Oise, Sator, 1987, p. 20.

² *Idem*, p. 22.

Il est certes louable, recommandable même, au nom de l'amour chrétien, de jouer le rôle du bon samaritain : venir au secours des victimes, les accueillir dans nos centres hospitaliers et subvenir à leurs besoins les plus immédiats pour leur survie. Néanmoins, c'est mieux faire encore d'édicter des lois et de prendre des mesures appropriées, destinées à neutraliser les bandits de grand chemin. Si notre action sociale n'arrive pas à cette étape socio-politique, tout en croyant bien faire, nous risquons d'être complices du banditisme comme si ce dernier était destiné à nous procurer des hôtes pour nos établissements hospitaliers.

Notre service social doit passer par l'action politique¹. Cette dernière n'est pas à confondre avec une politisation des services sociales des universités ou des églises, laquelle politisation consisterait à réinterpréter la foi selon les schémas d'action sociale et politique. C'est plutôt le contraire qui doit se faire : notre foi et notre espérance doivent modeler et motiver notre action socio-politique. La nature et la nécessité de notre engagement étant ainsi prouvées, nous pouvons en venir à son fondement et à ses objectifs.

III. Principes fondamentaux et objectifs de l'engagement de l'universitaire chrétien

Certains principes, à la fois scientifiques et chrétiens, devraient guider, comme un mode de vie et d'action, l'engagement de l'universitaire qui se réclame de la foi chrétienne. J'aimerais en citer librement quelques uns qui, à mon sens, sont fondamentaux.

A. L'honnêteté scientifique

Personne d'entre les scientifiques et chercheurs, dans tous les domaines de la science, n'ignore ce principe moral sans cesse rappelé et recommandé à tout étudiant ou chercheur de la vérité : « l'honnêteté scientifique ». Lorsqu'on observe le comportement de certains intellectuels de nos milieux africains, surtout ceux qui sont impliqués dans le domaine politique, il y a gros à parier que le principe d'honnêteté scientifique n'est pas souvent intégralement respecté. C'est comme si certains croient devoir l'appliquer dans l'argumentation de leurs opinions en prenant soin de citer les sources d'information consultées et de se situer par rapport à celles-ci pour souligner

¹ J. STOTT, *Op. cit.*, p. 22.

l'originalité et l'authenticité de son assertion vis-à-vis de ses prédécesseurs scientifiques. Ce que l'on oublie ou néglige trop souvent, me semble-t-il, c'est que l'honnêteté scientifique tant prônée et recherchée devrait concerner aussi et surtout l'attitude que le scientifique doit adopter dans son rapport à la vérité elle-même. Autrement dit, être un scientifique ou un chercheur honnête, ce n'est pas simplement par rapport aux opinions que l'on puiserait chez d'autres scientifiques au sujet de la vérité que l'on voudrait cerner, mais aussi, c'est par rapport à la vérité elle-même.

Très souvent, nous avons malheureusement écouté ou vu l'élite intellectuelle, surtout dans le monde politique africain, qui s'engage dans une action politique injustifiable ou qui soutienne de manière éhontée, sans vergogne, des opinions erronées qui sont juste l'inverse de la vérité qu'ils sont pourtant censé connaître. Que dirions-nous par exemple de ces guerres de rébellions, qui sévissent dans les campagnes africaines et qui ont été justifiées sous les prétextes de « guerres de libération », par certains politiciens, membres de la soi-disant élite intellectuelle, dissimulant ainsi des véritables prises en otage de misérables populations ? Dans leur engagement socio-politique, nombre d'intellectuels se fourvoient au sujet de la vérité, de telle sorte que chez nous, la politique est presque devenue synonyme de mensonge. Il y a risque de faire croire qu'en politique, on ne peut pas être à proprement parler scientifique honnête ni intellectuel tout court, c'est-à-dire ami, chercheur et témoin de la vérité. En peu de mots, c'est comme si, dans le rang de l'élite politique africaine, il est interdit d'être un scientifique honnête.

Le scientifique ou le chercheur devrait en effet savoir qu'il existe en science une éthique à adopter vis-à-vis de la vérité. Celle-ci, en effet, s'insurge contre le mensonge et la demi vérité. Sous cet angle, la vérité n'est pas à posséder et à dissimuler pour soi-même, mais plutôt à faire connaître. Autrement dit, elle est, non seulement à connaître, mais aussi à faire connaître. Ce qui rejoint, une parole biblique essentielle à la foi chrétienne : « ... Dieu, notre Sauveur, (...) veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité »¹.

L'universitaire chrétien devra demeurer ami de la vérité, Dieu étant lui-même la *Vérité* par excellence. Son engagement social, c'est, entre autres actions, de faire découvrir, faire connaître la vérité et ainsi libérer le peuple des structures oppressantes du mensonge et de l'ignorance, comme pour mettre en pratique cette autre parole biblique du Christ Jésus qui dit : « vous

¹ 1 Timothée 2,3-4.

connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres »¹. Dans son rôle de phare ou de luminaire de la société, il est appelé à indiquer au peuple, avec la plus grande transparence possible, la voie qui le mène à son développement et à son épanouissement.

Contre la vérité, les déclarations mensongères et les demi-vérités des hommes politiques et des intellectuels corrompus sont des moyens malhonnêtes, loin de l'honnêteté scientifique, par lesquels ils enchaînent les peuples qui croupissent dans la misère, sous leur tyrannie.

B. La liberté académique

La liberté devra demeurer la caractéristique essentielle d'une université et donc d'un universitaire exerçant son métier au sein d'une université digne de ce nom. Comme disait le Professeur Suisse Carl Vogt à propos de la liberté universitaire, « qui dit université, dit liberté des études. Cette liberté est l'air vital d'une université, elle en est la condition absolue »². Deux ans avant, à propos du même thème de la liberté académique, le Professeur Vogt avait déjà dit ce qui suit : « La science est plus qu'internationale, elle est cosmopolite de sa nature, elle fuit dès qu'on essaie de la comprimer dans les limites nationales ou politiques »³.

La liberté est un principe qui autorise l'engagement de l'universitaire, car la vérité scientifique est de nature libre : elle ne supporte pas le cloisonnement et transcende les frontières. Loin des chaînes de l'ignorance, la vérité scientifique épanouit et ouvre sans cesse de nouveaux horizons. Dans nos milieux africains, derrière une multiplicité de croyances religieuses traditionnelles, se dissimule l'ignorance des résultats de l'évolution de la science par la majeure partie de la population n'ayant pas eu accès au système scolaire moderne.

Ces croyances se caractérisent d'innombrables interdits qui ne font qu'aliéner la liberté essentielle au développement intégral des peuples et à leur épanouissement moral et intellectuel, limitent dangereusement tout esprit de créativité et, par voie de conséquence, créent des tensions et conflits

¹ Jean 8,32.

² C. VOGT, *De la loi sur l'instruction publique. Aphorismes et menus propos*, Genève, 1872, p. 14-15, cité dans M. MARCACCI, *Histoire de l'Université de Genève, 1559-1986*, Genève, Université de Genève, 1987, p. 155.

³ C. VOGT, « L'université fédérale. Discours prononcé le 5 mai 1870 à la séance annuelle de l'Institut National Genevois », *Bulletin de l'Institut National Genevois*, t. 16, 1870, p. 320, 324, cité dans M. MARCACCI, *Op. cit.*, p. 161.

sociaux. Bref, elles constituent une obscurité que l'intellectuel, phare ou luminaire du peuple, doit combattre par l'enseignement et la vulgarisation des résultats de découvertes de la science.

Cela étant dit de l'universitaire en général, nous pouvons ajouter une spécificité chrétienne. La notion de liberté est essentielle à la vie chrétienne. C'est pour l'exprimer le plus fortement et clairement possible que Paul se permettra des paroles redondantes comme celle-ci : « C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés »¹. Cette parole de Paul est, elle-même, inspirée de la prédication du Christ qui, dans l'évangile selon Jean, par exemple, dit : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres »². C'est au nom de la liberté, mieux de la libération des hommes et des femmes que l'universitaire s'investira dans la recherche et la proclamation de la vérité. Dieu étant la Vérité par excellence, rechercher la vérité est une mission essentielle pour l'universitaire chrétien en ce sens que c'est en fait la destinée de l'homme en Dieu par Jésus-Christ qu'il a en vue. Dieu, la Vérité par excellence, en Jésus-Christ son révélateur³, veut que tous les hommes soient ainsi sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité⁴.

Bref, la recherche du salut et donc de la vérité est théologiquement fondée en Dieu. De ce fait, elle est essentielle à la mission de l'universitaire chrétien. Ici, salut est synonyme de libération. L'engagement social de l'universitaire pour la libération des hommes et des femmes est en ce sens un combat contre le mensonge, l'opposé de la vérité, c'est partant un combat contre le diable, le père du mensonge, des croyances obscurantistes, des démagogues et des idéologies mensongères qui courent par le monde.

Enfin un principe à la fois théologique et anthropologique devrait aussi motiver l'engagement socio-politique de l'universitaire chrétien. C'est sa foi en Dieu et sa connaissance de l'homme.

C. Foi et connaissance de l'homme

C'est en vertu d'une connaissance, mieux d'une foi en Dieu que l'universitaire chrétien s'engage socialement. En plus de la multiplicité d'attributs divins que la communauté chrétienne partagent avec d'autres religions, sa spécificité dans la compréhension de Dieu, c'est que, à la suite

¹ Galates 5,1.

² Jean 8,31-32.

³ Cf. Jean 14,6.

⁴ Cf. 1 Timothée 2,4.

de Jésus, elle croit que Dieu est un Père miséricordieux et compatissant. Au nom de cette foi, l'universitaire chrétien, disciple du Christ, a une prédilection pour les pauvres, les personnes défavorisés et méprisées, les laissés-pour-compte, bref, toutes ces personnes en qui l'image de Dieu se trouve bafouée. Dans cet ordre d'idées, pour l'universitaire chrétien, la recherche de l'excellence en matière de quête de la vérité scientifique, n'est pas simplement une question de compétitivité dans le concert des scientifiques, c'est essentiellement affaire de perfection dans le sens de l'imitation de Dieu qui est parfait du fait de son impartialité dans l'exercice de sa miséricorde et de sa compassion. Autrement dit, la recherche de l'excellence par l'universitaire chrétien est fondé sur sa connaissance et son imitation de Dieu, en tant que Père, plein de miséricorde et de compassion.

Ensuite, c'est au nom d'une certaine anthropologie que l'universitaire chrétien insère son action dans son environnement socio-politique. La situation socio-politique et économique désastreuse que traversent certains pays africains, dont, par exemple, la République Démocratique du Congo, a entre autres conséquences déplorables la tendance à la banalisation de la vie humaine et la dépersonnalisation de certains hommes et ou peuples du simple fait de leur appartenance familiale, tribale, nationale, religieuse, etc. L'engagement de l'universitaire chrétien visera, dans ce contexte, à rétablir l'importance de la vie des êtres humains sans tenir compte de leur appartenance, non pas au nom d'une certaine philosophie sur l'homme, mais au nom d'une théologie : celle de l'image de Dieu en tout homme, de quelque nature qu'il soit. Cet homme à l'image de Dieu est, selon la Bible, à la fois corps et esprit vivant dans une société donnée. L'engagement en sa faveur tient compte d'une triple dimension : corporelle, spirituelle et sociale. Autrement dit, la vie, la stabilité, le développement et l'épanouissement que vise l'action de l'universitaire chrétien en faveur de l'homme dans un contexte social donné doivent être à la fois corporels, spirituels et communautaires ou socio-politiques.

D. Persévérance dans l'engagement social

L'établissement d'une société aux lois justes et équitables qui protègent les droits des citoyens requiert un processus de maturation lent et exigeant. Ce que nous observons dans notre milieu nous montre que c'est un parcours délicat qui demande que ceux qui s'y engagent soient armés de persévérance fondée, comme nous l'avons dit plus haut, sur une foi et une espérance sans mélange. Les contrariétés et difficultés de tout genre ne peuvent manquer sur

la route de ceux qui, résolument, veulent poser une action sociale efficace et durable.

Dans un contexte aussi troublé que le nôtre en Afrique, il ne manque pas d'obstacles ou de découragements qui se dressent devant ceux qui, de bonne foi, veulent apporter quelque changement ou contribuer à une certaine amélioration du contexte dont la dégradation perdure. Ainsi, dans le cadre universitaire, par exemple, les années de dur labeur se prolongent et leur aboutissement se fait souvent attendre, toujours différé, exigeant qu'on fournisse davantage d'efforts. C'est à ce prix que la recherche se fait et aboutit finalement à quelque résultat, c'est à ce prix également que des enseignements se donnent. Le contexte économique déjà rendu presque invivable par l'instabilité socio-politique s'empire par des catastrophes naturelles alors que les moyens de prévention et de lutte sont quasi inexistants. Bref, il convient toujours de s'armer de persévérance, dans nos recherches scientifiques, dans nos études minutieuses et dans nos séances de formation.

Attention ! Il existe une fausse persévérance. La persévérance dont nous faisons ici l'éloge, n'est pas la témérité des mauvais combattants. La témérité, c'est la disposition à entreprendre une action, à oser sans prudence ni réflexion. C'est, en termes théologiques, une action non fondée sur la foi. La foi est essentiellement une lucidité, une vision clairvoyante.

Il est de ces engagements socio-politiques non clairvoyants, hâtifs, sans analyses et non fondés sur des principes de foi chrétienne, qui deviennent purement et simplement tout aussi inefficaces que suicidaires. Pour une action à la fois juste et efficace, il faut à la base la foi qui soutient une réflexion scientifique et oriente une action mesurée. La persévérance et le courage qu'elle présuppose ne doivent pas manquer de foi ni de science. Loin de l'orgueil inutile, de l'amour-propre qui nous ferme aux sages conseils des autres et nous engouffre dans de profonds abîmes ou des impasses, loin de la propre justice qui ne fait que condamner les autres et perpétuer des faiblesses et insuffisances inavouées, l'universitaire engagé s'humilie, mesure ou analyse, espère et fait ainsi preuve de grande foi dans son agir en faveur des autres. Car, c'est dans l'humilité, mais aussi la persévérante intercession, que se manifeste la foi de ceux qui s'engagent efficacement pour le salut des autres. Dieu, parfois, semble se taire longtemps, mais finalement délivre les humbles qui croient, persévèrent dans leur actions et espèrent tout en lui.

IV. En guise de conclusion

L'élitisme jadis prôné par les universités implantées en milieu africain s'avère de plus en plus démodé, car démobilisateur et inefficace dans la situation miséreuse que traverse actuellement l'Afrique. Des principes de mode de vie et d'action universitaires et chrétiens tels que la liberté académique, l'honnêteté scientifique vis-à-vis de la recherche et du témoignage de la vérité, la foi en Dieu et la connaissance totale de l'homme obligent et disposent même les universitaires, surtout chrétiens, à descendre de leurs tours d'ivoire pour rejoindre les populations de base trop longtemps meurtries, abandonnées comme des laissées-pour-compte.

Un tel engagement en faveur des populations de base sera inmanquablement socio-politique. C'est en effet une attitude démissionnaire et partant irresponsable pour les universitaires destinés à être le phare des peuples que d'abandonner les campagnes et cités africaines où d'immenses populations gisent dans la misère, rendues otages de prédateurs économiques, des politiciens opportunistes et des seigneurs de guerre qui, subordonnant les principes intellectuels et moraux à leurs intérêts, se sont hissés en élites sociales.

Samuel NGAYIHEMBAKO

LE « CROIRE » JOHANNIQUE DANS LA CELEBRATION DE LA CENE : MEDITATION ATOUR DE JEAN 6,51-58

Par Vincent MUDERHWA BARHATULIRWA

I. Le problème

Réfléchir autour de la Cène peut paraître inutile étant donné que le protestantisme, issu de la Réforme du XVI^e siècle, a pu retenir deux sacrements, à savoir le baptême et la Cène.

Si actuellement, la Sainte Cène, comme sacrement, ne pose aucun problème, il n'en a pas été le cas pour la communauté croyante de la fin du I^{er} siècle. D'après Molla, elle était en train de se faire une vision quelque peu magique de la Cène considérant ses éléments, c'est-à-dire le pain et le vin, comme nourriture et breuvage divins¹. Le texte dont nous faisons la relecture est une sévère mise en garde du rédacteur contre une telle aberration. Le narrateur du quatrième Evangile stigmatise l'idée qui consiste à considérer des éléments de la Cène comme étant nourriture et breuvage divins en soulignant qu'ils n'ont de sens que dans la mesure où ils renvoient à l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes.

Il suffit de remonter très loin dans l'histoire pour découvrir que la question de la nature du changement qui s'opère dans les espèces eucharistiques et sur le mode de la présence du Seigneur dans le sacrement a profondément divisé catholiques et protestants. Selon Roberge, les catholiques ont poussé trop loin la doctrine de la transsubstantiation lorsqu'ils soutiennent que c'est la chair et le sang du Christ que l'on mange et boit sous les espèces du pain et du vin². Poursuivant sa pensée, il révèle que plusieurs exégètes, après avoir étudié Jean 6,57-58, sont parvenus à la conclusion selon laquelle

¹ C.F. MOLLA, *Le quatrième Evangile*, Genève, Labor et Fides, 1977, p. 96.

² *Ibid.*, p. 66

manger la chair et boire le sang du Christ est un acte extérieur de la manducation rituelle et qu'il faut l'intervention de la foi pour assimiler spirituellement la chair et le sang du Christ, c'est-à-dire accepter son existence humaine et son sacrifice rédempteur¹.

A la suite de Roberge, nous envisageons qu'il serait prudent de ne pas chercher la présence réelle dans les éléments de la Cène au risque qu'il n'y ait en elle une force magique qui transforme ces éléments lors de la célébration eucharistique. Comme la Cène, en elle-même, est un mystère qu'il faut découvrir, nous allons tenter de découvrir la théologie que sous-tend notre texte.

Notre réflexion abordera, de prime abord, les problèmes que le texte de Jean 6,51-58 a posés aux différents critiques. Ensuite, nous aborderons le point en rapport avec la célébration de la Cène dans la communauté de la foi comme une référence au passé et au futur. Avant de conclure, nous essaierons de répondre à la question de savoir si le pain de la Cène est un pain du ciel ou un pain de la terre. Cette question visera, si possible, à découvrir, peut-être, que les éléments de la Cène ne contiennent pas une présence réelle du Christ mais qu'ils nous portent vers un autre mystère que l'étude du texte nous aidera à découvrir.

II. Le texte (Jean 6, 51-58) : Quelques problèmes d'interprétation

Notre texte pose un problème épineux de critique littéraire. Il y a d'abord le fait que notre péricope a été considérée par Bultmann comme une adjonction rédactionnelle dans le souci d'introduire un thème sacramentel étranger à Jean et dans le but de le faire accepter à toute l'Eglise. Une telle affirmation de Bultmann n'est pas tout à fait convaincante. Ce point de vue est discutable dans la mesure où l'analyse littéraire et thématique de tout le texte à partir du v.1 de ce chapitre doit être faite. Le bloc des versets 51-58, considéré comme une adjonction par Bultmann, est à relier aux versets précédents et qui suivent avec lesquels il a des points d'attaches.

Cela veut signifier qu'il y a un fond eucharistique, même obscur, à partir du verset 1 jusqu'au verset 50. S'il y a des consonances eucharistiques dans les versets 51-58, celles-ci n'ont fait qu'éclorre même si elles étaient cachées dans les versets précédant notre péricope.

¹ M. ROBERGE, « Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59) : Problèmes d'intervention », dans *Laval Théologique et Philosophique* 37, Octobre 1982, p. 274.

Un autre problème que soulève cette péricope, c'est qu'il y a une divergence d'opinions au sujet de l'interprétation du chapitre 6. La première opinion soutient que, de bout en bout, dans l'ensemble du discours, il s'agit de manger par la foi, le pain vivant qu'est Jésus pour accéder à la vie éternelle. Une deuxième opinion soutient qu'il faut une interprétation entièrement eucharistique et sacramentelle du discours sur le pain de vie. Une troisième opinion envisage une succession de deux thèmes, le manger et boire par la foi (v. 26-47) et le manger et le boire sacramentels par l'eucharistie (v. 48-58). Une dernière opinion propose plutôt une interprétation spiritualiste.

Les versets 35-58 sont compris comme s'agissant de se nourrir du Christ lui-même, lui qui est la vraie nourriture spirituelle en vue d'une vie céleste et non-terrestre¹. Cette interprétation spiritualiste n'a pu s'imposer lorsqu'on se réfère à la place qu'occupait la Cène dans le culte primitif chrétien.

Notre texte doit être situé dans le contexte narratif de l'ensemble de Jean 6. Ce chapitre a une cohésion dans ce sens où le thème qu'il développe, n'est rien d'autre que le « *pain de vie descendu du ciel* » ou « *don de Dieu à son peuple* » par analogie avec la manne répandue au désert pour Israël, don qualifié en Jésus de Nazareth.

Ce chapitre fait partie du livre des signes (Jn 2-12). C'est dans cette partie de l'Évangile que Jésus se révèle au monde comme Messie et Fils de Dieu. Aussi va-t-il ici accentuer le fait que le Fils de l'homme est l'envoyé transcendant du Père. Descendu du ciel, il s'offre dans sa chair comme pain en vue de faire vivre le monde. C'est ainsi qu'inconditionnellement, sa chair devra être mangée, mieux croquée, et son sang doit être bu pour la vie éternelle hic et nunc, mais aussi pour la résurrection d'entre les morts dans le futur.

Après le récit de la multiplication des pains (Jn 6,1-21), vient la rubrique des discours sur le pain descendu du ciel (v. 22-34), sur le pain de vie (v. 35-50), sur le pain eucharistique (v. 51-58) et la conclusion laisse transparaître une crise de foi (v. 60-71).

Notre péricope (Jn 6,51-58) a des liens littéraires et thématiques, et par conséquent théologiques avec ce qui la précède et ce qui la suit dans l'ensemble du chapitre 6. C'est en partant du récit de la multiplication des pains que Jésus se révèle comme pain descendu du ciel. Ce pain donné par le Père est différent de la manne du désert qu'avaient donnée Moïse (Jn 6,22-34). Il se révèle aussi pain de vie qui rassasie et étanche la soif ; substantiel-

¹ M.-J. CONGAR, *Le sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Cerf, 1962, p. 124-127.

lement, ce pain est toujours différent de la manne qu'avaient mangée les pères car ceux qui l'ont mangée, sont tous même morts alors que ceux qui mangent le pain de vie descendu du ciel ne mourront pas (v. 35-50).

Il se révèle enfin comme pain eucharistique. Le pain vivant est donné (v. 51-58), c'est la chair du Fils de l'homme, cette chair est offerte en vue d'être mangée et le sang pour qu'il soit consommé et c'est à ce titre qu'ils garantissent la résurrection d'entre les morts au dernier jour. Ce pain est aussi différent de celui qu'avaient mangé les pères qui sont morts car ceux qui la mangent vivront pour l'éternité (Jn 6,51-58).

Il y a une cohérence thématique incontestable dans Jean 6 pour autant que le thème « pain » y est très récurrent. Il est tantôt pain descendu du ciel, tantôt pain de vie, tantôt pain eucharistique. Jésus demeure la figure dominante toute la péricope et même l'ensemble du chapitre 6. La cohérence peut aussi être perçue du point de vue littéraire.

Il y a d'abord l'expression « donner le pain » des versets 31-32 que l'on retrouve aussi aux versets 51-52 sous une autre forme expressive « le pain que je donnerai c'est ma chair » (v. 51) et « je donnerai ma chair à manger » du verset 52. Il y a aussi le titre « Fils de l'homme » qui revient et au verset 27 et au verset 53. L'expression « c'est moi qui suis le pain de vie » du verset 35 est parallèle à celle « je suis le pain de vie » du verset 48. Les murmures des Juifs à cause de l'affirmation de Jésus « je suis le pain descendu du ciel » (v. 41-42) sont parallèles aux discussions des Juifs à cause de la chair de Jésus à manger (v. 52). L'affirmation « nos pères ont mangé la manne et ils sont morts » est parallèle à « il est différent de celui que vos pères ont mangé, ils sont morts... » (v. 58s). Il y a aussi les thèmes de la résurrection au dernier jour et la vie éternelle (v. 49), thèmes que l'on retrouve de même au verset 54.

A ce titre, notre péricope a beaucoup de points d'attaches avec ce qui précède et aussi ce qui la suit. Si dans le bloc des versets 35-50 l'accent est mis sur la foi comme nous l'avons souligné plus haut, dans le bloc 51-58, par contre, l'accent est mis sur la manducation eucharistique. La foi dont il est question a comme fondement le Fils de l'homme tel qu'il se révèle dans le discours sur le pain parce que ses paroles sont « esprit et vie ». Ce discours qui suit les deux miracles a comme rôle de les expliquer et les versets 51-58 ne font que prolonger l'explication déjà commencée.

Cela renforce l'affirmation selon laquelle les versets 51-58 ne sont pas une interpolation ecclésiastique postérieure, c'est-à-dire ajoutée après coup par un rédacteur tardif dans le but de corriger le chapitre en y ajoutant un thème sacramental étranger comme l'a affirmé Rudolf Bultmann pour le faire accepter par l'Eglise. Les points d'attaches littéraires et thématiques

qu'à le texte à l'intérieur du chapitre 6 sont, on ne peut plus, incontestables. Il en est de même de l'eschatologie future qui, à côté de l'eschatologie réalisée en Jésus, ne peut être considérée comme étrangère à Jean étant donné que la vie que Jésus donne *hic et nunc* poursuit la plénitude de sa réalisation qui aura lieu au dernier jour.

III. La célébration de la Cène dans la communauté de foi : Une référence au passé et au futur

Plus haut, nous avons souligné qu'à l'intérieur de la communauté johannique il y avait une controverse au sujet de l'interprétation de l'eucharistie, interprétation qui conduit à une divergence entre protestants et catholiques. Ces derniers considèrent que dans les éléments de la Cène il y a une présence réelle du Christ au moment où les protestants, quant à eux, les considèrent comme un simple symbole.

Le texte qui fait l'objet de notre réflexion fait référence au passé et au futur. Du point de vue de l'analyse structurale, notre péricope a été perçue comme étant unie et cette unité transparaît dans le développement graduel des idées étant donné que chaque verset contribue à la compréhension, toujours plus profonde, de l'eucharistie et dans ce sens, il convient de relier au mystère central de l'économie chrétienne du salut¹.

Les versets 51-52 sont des versets liés par l'idée qu'ils développent à partir des versets précédents. Jésus dit qu'il est le pain de vie qui descend du ciel (v. 35), ce qui choque les Juifs qui connaissaient son père et sa mère (v. 41-42). Quand Jésus se présente en utilisant la formule *ego eimi* (je suis) par laquelle il révèle sa condition comme pain vivant. Et il va plus loin en disant que le pain qu'il donnera pour la vie du monde, c'est sa chair. Par cette formule, l'auteur fait allusion à la divinité de Jésus. C'est par ces paroles d'ailleurs que Jésus enjoint ses interlocuteurs à s'appropriier l'acte expiatoire accompli à la croix et il lie la Sainte Cène à la mort du Christ sur la croix².

L'affirmation selon laquelle Jésus donnera sa chair à manger pour la vie du monde ne manque pas de choquer, encore une fois les Juifs qui réagissent parce qu'ils s'accrochent à l'idée selon laquelle ils ne peuvent faire dépendre leur vie éternelle d'un homme semblable à eux sinon de Dieu lui-même.

¹ E.J. KILMARTIN, *La Cène du Seigneur* (« Paroles et Vie »), New Jersey, Mâme, 1967, p. 127.

² O. CULLMANN, « Le culte dans l'Eglise primitive », cité par F.-M. BRAUN, *Jean le théologien : Sa théologie, le Christ notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours* (Etudes Bibliques), t. III, Paris, Gabalda & Cie, 1972, p. 190.

Lorsque l'auteur recourt au terme chair, il s'attaque au docétisme qui soutenait que l'humanité du Christ n'était qu'une apparence et, par le fait même, il réaffirmait la réalité historique de l'incarnation du Christ comme Logos éternel.

C'est dans cette chair que Jésus se donne à travers la mort comme pain de vie. Il y a donc un lien entre le Christ qui est la source de la vie éternelle pour les croyants et Jésus mort sur la croix. Lorsqu'au verset 51c l'auteur reprend la parole de Jésus, « *le pain que je donnerai c'est ma chair* », il est en train de tourner le regard vers le passé, c'est-à-dire il fait allusion à la mort du Christ sur la croix où Jésus s'est donné pour la vie du monde.

En utilisant aussi l'expression « *pain du ciel* », l'auteur souligne l'incarnation du Fils de Dieu. Descendu du ciel, Jésus préexistant vient établir une médiation entre Dieu et les hommes. Cela signifie qu'il vient relier l'humanité à la sphère divine en apportant le pain de ce monde céleste aux hommes pour les faire participer à la vie céleste. Le Fils de l'homme qui se présente comme pain descendu du ciel garantissant la vie éternelle est substantiellement différent de la manne qu'avait consommée les pères (v. 49.58). Ce qui le différencie, c'est que le pain est substantiellement divin et d'origine céleste.

Si en lieu et place du terme « corps » usité dans les Evangiles Synoptiques, l'auteur du quatrième Evangile utilise le terme « chair », c'est parce que ce terme désigne non pas une substance, mais plutôt un événement¹. L'événement de l'incarnation est une preuve de l'intervention de Dieu en faveur du monde. C'est ainsi que, alors que les Synoptiques et Paul relie la Cène au mémorial de la passion du Sauveur et à l'annonce de la parousie, le quatrième Evangile, pour sa part, liera le mystère eucharistique au mystère de l'incarnation². C'est autant dire que pour donner sens à l'eucharistie célébrée dans le présente de l'Eglise, il faut la relier au passé qui fonde cette célébration.

En d'autres termes, lorsque les chrétiens célèbrent l'eucharistie, selon le quatrième Evangile, il ne s'agit pas d'un mémorial de la passion du Sauveur, mais d'une célébration qui se rapporte à l'incarnation, un événement par lequel Dieu a fait irruption dans l'histoire pour se donner au monde, à travers son Fils, qui s'est révélé comme pain vivant descendu du ciel pour le vivifier.

¹ M. ROBERGE, *Art. cit.*, p. 289.

² A. FEUILLET, « Les thèmes majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6) – Suite et fin », in *Nouvelle Revue Théologique* 10 (Décembre 1960), p. 1058.

Le second événement dans lequel l'eucharistie fonde ainsi ses racines c'est celui qui marque le futur du verbe « *dosô* » (donner = je donnerai). Ce dernier ne fait pas allusion à une future institution sacramentelle, mais à l'événement de la croix ou celui qui est devenu chair donne, distribuée ou livrée à la mort cette chair pour la vie du monde. C'est ainsi que Schweizer soutient ce qui suit : « *seul peut donner la vie celui qui est devenu chair et qui a offert cette chair jusqu'à la croix* »¹.

Il y a donc lieu de retenir que le rédacteur du quatrième Evangile part de la Cène célébrée dans la communauté pour atteindre le Christ incarné et la mort sur la croix. Il a dû mettre dans la bouche du Christ un verbe du passé (descendu) et un autre du futur (donnera) se rapportant à l'institution de la Cène. Il se risque de commettre une faute grammaticale de concordance de temps sans doute dans le souci de faire correspondre trois moments de temps en un seul tout, c'est-à-dire en les ramenant au même niveau.

Ce que le narrateur cherche, c'est de mettre en garde la communauté de foi contre la vision magique de la Cène qui consiste à considérer le pain et le vin comme nourriture et breuvage divins. Il veut plutôt souligner que le pain et le vin de l'eucharistie n'ont de sens que dans la mesure où ils renvoient à l'intervention de Dieu dans l'histoire des hommes ; étant entendu que l'eucharistie n'est qu'une actualisation de l'événement Christ². Dans ce sens, le pain et le vin ne sont pas une fin en soi, mais plutôt un moyen par lequel on peut atteindre le Fils de l'homme qui s'est incarné et qui a été élevé à la croix du calvaire. La Cène est ainsi fondée sur la mort de Jésus à la croix parce que, selon Schweizer, « *le Fils de l'homme dont la chair et le sang sont reçus dans l'eucharistie est le Fils de l'homme élevé en croix* »³.

La difficulté à laquelle les Juifs sont confrontés c'est que, connaissant l'origine terrestre de Jésus, ils se méprennent sur sa personne particulièrement sur l'affirmation selon laquelle Jésus serait le pain qui descend du ciel et que sa chair peut être un pain qui donne lieu à la vie éternelle.

Les versets 53-54 mettent l'accent sur la nécessité pour un homme de manger, mieux de croquer la chair du Fils de l'homme venu dans la chair, mais aussi de boire son sang pour avoir la vie éternelle. La communauté croyante exprime sa foi au Fils de l'homme réellement venu dans la chair lorsqu'elle mange, mieux croque, sa chair et boit son sang. En le faisant, elle participe *hic et nunc* à la vie du Christ et parviendra à la résurrection d'entre les morts au dernier jour.

¹ E. SCHWEIZER, cité par M. ROBERGE, *Art. cit.*, p. 292.

² C.F. MOLLA, *Op. cit.*, p. 96.

³ E. SCHWEIZER, cité par M. ROBERGE, *Art. cit.*, p. 294.

Le verbe manger est remplacé par le verbe croquer (*trôgô*) et l'auteur y recourt intentionnellement en vue de faire ressortir le réalisme sacramentaire que revêtent les éléments de la Cène. Ce réalisme sacramentaire fonde aussi sa foi sur le Christ qui s'est incarné et qui a été glorifié. Si au verset 53, Jésus dit : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-même* », il veut stigmatiser l'attitude de ceux qui se contenteraient de la foi tout en se méfiant de la Cène. Il veut implicitement dire qu'on ne peut prétendre avoir la vie que communique Dieu par son Fils que si l'on mange la chair et boit le sang du Fils souverainement élevé dans la gloire, mais toujours vivant et présent après l'événement pascal, présent dans l'Eglise et capable de se donner à « manger et à boire » comme « chair et sang ».

Dans ce sens, l'utilisation du verbe *trôgô* (croquer) se justifie. Dans la manducation du pain eucharistique, se réalise nettement une participation à la vie offerte en Jésus, Fils de l'homme, aux hommes comme le dit Preiss en ces termes :

Il y a une véritable continuité entre la doctrine de l'incarnation rédemptrice du Fils de l'homme – Logos et la doctrine de l'eucharistie. Celle-ci représente la chair en tant qu'elle est le lieu et le signe du Fils de l'homme venant du ciel pour que, avec lui, nous montions au ciel : et c'est pourquoi l'eucharistie est aussi le principe de la résurrection à venir. Le Christ pascal, en offrant le pain eucharistique, s'offre lui-même en tant que source de la vie éternelle et c'est lui qui, au dernier jour, achèvera ce qu'il inaugure dès maintenant dans le cadre de l'ensemble de christologie.

Par ce geste rituel ou liturgique de manger le pain et boire le vin, non seulement le chrétien rend présent le Christ glorifié, mais aussi il actualise le sacrifice du Calvaire en abolissant entre lui et nous la durée de temps qui nous sépare² en ramenant l'événement du passé dans le maintenant de la foi et de la célébration eucharistique qui s'ouvre aussi vers l'avenir, dernier moment auquel fait référence l'auteur.

L'expression *kagô anastesô autou tê eschatê* (et moi je le ressusciterai au dernier jour) exprime ce dernier moment, l'avenir lointain auquel nous ouvre l'eucharistie ou la célébration de la Cène (cf. v. 39b-40 et 54). Le rédacteur fait référence à l'avenir eschatologique pour montrer que le don de la vie accordée en lui présentement sera pleinement manifeste lors de la résur-

¹ J. GIBLET, « L'Eucharistie dans l'Evangile de Jean : Une lecture de Jean 6 », in *Concilium* 40 (1968), p. 61

² F.M. BRAUN, *Op. cit.*, p. 175-179.

rection dernière. La vie éternelle que donne le Fils à ceux qui croquent sa chair et boivent son sang est une anticipation de la vie qui sera accordée dans sa plénitude au dernier jour. Si ce pain peut faire accéder à la vie céleste, est-il un pain de la terre ou un pain du ciel dans la célébration eucharistique ? C'est à cette question que nous tentons de donner une réponse avant de clore notre réflexion.

IV. Conclusion : La Cène peut-elle être considérée comme pain du ciel ou pain de la terre?

La Cène ou l'eucharistie, avons-nous dit est un signe visible et sensible par lequel le Christ ressuscité accomplit son humanité glorifiée. L'action du Saint-Esprit est indispensable sur les éléments eucharistiques pour les faire naître à la vie d'en haut parce que sans lui, la chair du Christ ne servirait à rien¹. A l'action de l'Esprit se relie la foi du communiant parce que, par la foi, il communique au travers les éléments de la Cène, avec le Christ glorifié.

Les éléments de la Cène, éléments connus de la vie ordinaire restent le pain et le vin de la terre, mais ils sont vivifiés par le souffle de l'Esprit. Le Fils de l'homme se donne et communique la vie dans la matérialité des éléments de la Cène. C'est dans la banalité quotidienne que Dieu se rend proche des hommes. Il faut que le croyant soit en relation avec lui, qu'il y ait compénétration entre le croyant et le Fils, pour que la vie du Père lui soit accordée par le biais de cette interaction.

La présence réelle n'est pas à chercher dans les éléments de la Cène comme substance, mais ils sont à lier à l'événement Jésus autour duquel se réalisent son incarnation, sa mort rédemptrice et son ascension-glorification. C'est autour et à l'intérieur de cet événement que l'Esprit vient vivifier même les éléments de la Cène.

Cette idée est renforcée par O. Cullmann lorsqu'il dit que « *c'est grâce à l'ascension que l'Esprit est désormais à l'œuvre dans la chair dont il faut prendre totalement au sérieux la réalité* »². Le pain et le vin que l'on utilise à la Cène ne contiennent pas en eux-mêmes la présence réelle du Christ, mais si ceux qui participent à la table du Seigneur ont la foi au nom de Jésus-Christ qui a traversé la ligne de l'histoire du salut et que lui-même, invoqué dans la foi, est présent dans l'Eglise, lors de la célébration eucharistique, tout change. Sa présence à la célébration eucharistique par le Saint-Esprit invo-

¹ F.-M. BRAUN, *Op. cit.*, p. 191.

² O. CULLMANN, *Op. cit.*, p. 191.

qué dans la prière et dans la foi rend la manducation rituelle de l'eucharistie une assimilation spirituelle de la chair et du sang de Christ.

V. Bibliographie

BRAUN, F.-M., *Jean le théologien : Sa théologie, le Christ notre Seigneur, hier, aujourd'hui, toujours* (Etudes Bibliques), t. III, Paris, Gabalda & Cie, 1972.

CONGAR, M.-J., *Le sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris, Cerf, 1962.

FEUILLET, A., « Les thèmes majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6) – Suite et fin », in *Nouvelle Revue Théologique* 10 (Décembre 1960).

GIBLET, J., « L'Eucharistie dans l'Évangile de Jean : Une lecture de Jean 6 », in *Concilium* 40 (1968).

KILMARTIN, E.J., *La Cène du Seigneur* (« Paroles et Vie »), New Jersey, Mâme, 1967.

MOLLA, C.F., *Le quatrième Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1977.

ROBERGE, M., « Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59) : Problèmes d'interprétation », dans *Laval Théologique et Philosophique* 37, (Octobre 1982).

Vincent MUDERHWA BARHATULIRWA

LA FEMME CONGOLAISE DANS LE PROCESSUS DE LIBERATION

Par Julienne KAVIRA WANGAHEMUKA

I. Introduction

La société congolaise est victime de l'oppression multiforme. De ce fait, elle est astreinte à prendre conscience de sa situation et d'entreprendre des actions conduisant à sa propre libération. Dans un tel environnement, l'Eglise en tant que ferment du Royaume de Dieu devra s'engager totalement pour la libération du peuple de Dieu en détresse, à la suite de Jésus le Libérateur par excellence de l'humanité. C'est de cette façon qu'elle établira le royaume de Dieu dans la société.

La femme congolaise n'est pas épargnée de la situation générale que traverse son pays. Elle en souffre sur un triple plan : en tant que citoyenne du pays en voie de développement, un pays pauvre qui est toujours en guerre et où sévit un système économique mondial injuste ; en tant que femme travailleuse, prise comme une main-d'œuvre à bon marché et enfin en tant que femme considérée comme étant inférieure dans les relations avec son frère homme.

Ainsi est-elle privée de tout droit de participer aux prises des décisions et s'assumer comme étant une conscience historique à part entière. En effet, le combat que doit mener la femme se livre sur plusieurs fronts. Pour y parvenir, elle doit d'abord identifier ses oppressions, évaluer ses ressources ou ses potentialités en vue de se confronter à ses adversaires. Mais elle doit aussi identifier ses faiblesses qui peuvent devenir des portes d'infiltration des ennemis, ce qui la conduirait à échouer le combat pour sa propre libération et celle de la société entière.

II. Identification de ses oppressions

A. *La femme en tant que citoyenne d'un pays en voie de développement*

Comme tout pays du tiers monde, le Congo connaît ses propres problèmes, ses peines et ses craintes auxquelles sont soumis tous les Congolais et Congolaises. Au lieu de se lancer sur le chemin du développement, c'est-à-dire de l'épanouissement de la vie, ce pays est devenu actuellement comme une vallée de la mort. La destruction des moyens de vie et de la vie elle-même est manifeste. Alors que des valeurs masculines de puissance émergent, la violence, la crise multiforme et la mort émergent aussi. C'est ce que G. Dictrich stigmatise en affirmant : « il nous faut proclamer la production et la protection de la vie comme objectif fondamental autour duquel la société doit s'organiser. La recherche et la défense du profit, qui est aujourd'hui le principe organisateur de notre monde, s'opposent directement aux droits élémentaires des pauvres, des femmes et de la nature »¹.

Eu égard à ce qui précède, la détentrice de la vie, c'est-à-dire la femme, est victime de la crise, car sans moyens matériels pour promouvoir la vie dont elle est détentrice. La guerre la plonge dans une condition déplorable : elle reste veuve avec ses orphelins, sans secours, victime des viols.

En majorité analphabète, sans instruction, la femme n'a pas accès aux instances décisionnelles. Elle est ainsi empêchée de faire face à tout ce qui détruit la vie des sociétés. Notons cependant avec J. Ellul que la condition de la femme est le test par excellence à partir duquel on peut juger une société, une doctrine politique, une idéologie ou une religion. En effet, en même temps que la femme est le lieu d'existence ou d'inexistence de la liberté, on reconnaît si la réalité humaine est favorable à la liberté ou non, partant de son impact sur celle-ci. Ainsi, c'est dans la liberté de la femme que tout doit être reconstruit².

B. *La femme travailleuse*

La majorité des femmes qui ont étudié est aussi victime d'une oppression masculine. Après avoir terminé les mêmes études que leurs frères

¹ G. DICTRICH, « On doing Feminish Theology in South Asia », in *Kristu Jyoh' 6* (1990), p. 37, cité par M. AMALADOSS, *Vivre en liberté. Les théologies de la libération en Asie*, Bruxelles / Paris / Genève, Lumen Vitae / Cerf / Labor et Fides, 1988, p. 63.

² J. ELLUL, *Les combats de la liberté. Ethique de la liberté*, t. III, Paris / Genève, Centurion / Labor et Fides, 1984, p. 325.

hommes, elles reçoivent des services secondaires ou même accessoires tels qu'être conseillères, dactylographes, chargées des affaires des femmes et famille, ... Elles ne paraissent pas souvent aux postes stratégiques où on prend des décisions pour la survie des entreprises.

Aussi faut-il affirmer que même si elle remplit la même fonction que l'homme, ils n'ont pas le même salaire. La femme devient une main d'œuvre à bon marché dont on peut se passer. Et elles sont privées des droits élémentaires comme ceux, au logement, aux commodités et aux services primaires¹, alors qu'il est dit que « à travail égal, salaire égal »². Il faut en outre noter que, pour avoir du travail après ses études, elle est condamnée à se donner au chef (PDG) de l'entreprise pour être en mesure de subvenir aux besoins de sa famille. Pire encore, pour garder la place ainsi obtenue avec peine, elle est contrainte à se livrer à son chef chaque fois qu'il l'exige, sous peine de se voir licenciée en cas de refus³.

Cela étant, la femme se trouve aux prises avec des pièges masculins et devient simplement un objet de plaisir manipulé selon le goût de l'homme. Sans oublier que celui qui donne à manger contrôle la conscience de celui à qui il a donné et lui impose son mode de vie et de pensée. Elle dépend totalement de celui qui lui a donné le service. De ce fait, elle semble être plus heureuse que ses frères qui souffrent de la crise et du chômage ; pourtant elle se trouve dans l'annihilation anthropologique totale !

C. La femme en tant que femme (sexe féminin)

La femme considérée comme inférieure à l'homme est aussi victime d'un complexe d'infériorité. Marqués par un complexe de supériorité, certains hommes comptent facilement la femme au rang de leurs biens ou de leurs enfants. Certaines femmes sont traitées d'une manière inférieure aux domestiques. Elles sont condamnées à de longues journées de travail, alors que leurs maris se distraient dans les rues et dans les bistrotts. En assurant les tâches les plus lourdes pour elles, elles s'épuisent avant l'âge⁴.

Cette infériorité attribuée à tort ou à raison, entraîne une situation de subordination. La domination de la femme par l'homme constitue une perte

¹ M. AMALADOSS, *Op. cit.*, p. 59.

² J. ELLUL, *Op. cit.*, p. 327.

³ Cf. K. TSHIBOLA, « Femme africaine devant la théologie africaine », in *Théologie Africaine. Bilan et Perspectives*, Kinshasa, FCK, 1989, p. 273.

⁴ B. MBUYI, « Faire la théologie dans la perspective des femmes africaines », in *Théologie Africaine*, p. 257.

de stabilité de l'égalité fondamentale que possédaient l'homme et la femme dans l'unité de deux à la création. Cette domination peut se manifester à l'intérieur du couple lorsque l'homme considère sa femme comme un objet de désir et non comme un sujet¹.

La société est coupable d'un système patriarcal sexiste qui perpétue et légitime l'exploitation et la violence sociales contre les femmes. Ainsi, la femme opprimée et laissée dans l'oubli, est mise en marge de l'histoire. Aussi faut-il affirmer que la ségrégation sexuelle engendre plus de maux dans la société qu'on ne peut l'imaginer. Bannir cette ségrégation revient à résoudre la plupart des problèmes qui rongent notre société actuelle.

D'une manière générale, la femme est privée de toute responsabilité remarquable. Elle est réduite au silence sur le plan social, mais aussi sur le plan religieux. E. Parmentier déclare ce qui suit à ce sujet :

Majorité réduite au silence... Quoique les femmes puissent étudier la théologie, nous ne devenons que rarement professeurs dans des écoles et facultés de théologie influentes. Nous sommes exclues de la prédication et nous ne pouvons nous prononcer sur l'action de l'Eglise ou sa doctrine parce que nous ne sommes pas admises à l'action de l'Eglise ou sa doctrine (...) Bien que les femmes soient la majorité parmi ceux qui vont encore à l'Eglise et ceux qui entrent dans les ordres religieux, l'Eglise n'est officiellement représentée que par des hommes bien que l'Eglise soit appelée « notre mère » et qu'on en parle avec le pronom féminin « elle », elle est personnifiée et gouvernée uniquement par des Pères et de frères. De ce fait, chaque fois que nous parlons de l'Eglise, nous avons devant les yeux (...) les Pasteurs, les diacres et les enfants de chœurs tous des hommes (...) manifestations de l'Eglise comme d'un « club de vieux garçons »².

Ceci prouve à suffisance que la marginalisation de la femme n'est pas seulement manifeste dans des sociétés laïques mais bien plus dans l'Eglise et plus particulièrement parmi les serviteurs de Dieu, le Libérateur par excellence.

Telle est, d'une manière générale, la situation révoltante qui pèse sur la vie de la femme dans notre société congolaise actuelle. La femme congolaise est appelée à se libérer de cette situation pour être une bonne actrice de la libération au sein de la société.

¹ S. TUNC, « Ordination des femmes, un débat clos », in *Lumière & Vie* 224 (Septembre 1995), p. 7.

² E.S. FIORENZA, « Briser le silence, Devenir visibles », in *Consciencium* 202, 1985, p. 15-31, cité par E. PARMENTIER, *Les filles prodigues : Défis des théologies féminines*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 270.

III. Vers un processus de libération

A. Identification des faiblesses féminines

La preuve remarquable d'une faiblesse, d'une naïveté qui constitue un obstacle pour la femme dans sa lutte de libération, c'est le fait que « elle est devenue une louve pour sa sœur ».

Traitée pendant longtemps comme une personne de seconde zone, la femme a appris qu'elle était inférieure, ne connaissant rien et incapable de réaliser un projet de société. Ainsi traitée, elle s'est contentée de sa maternité, croyant qu'elle n'est bonne que pour mettre au monde.

Déjà au Moyen Age, les femmes sont considérées comme des mineurs sur le plan juridique, politique et économique. Elles comprennent qu'elles sont seulement des réceptacles passifs couvant la vie jusqu'à la naissance mais ne pouvant pas participer au processus générateur de la vie. De ce fait, il ne pouvait y avoir qu'un seul sexe responsable de la vie, le masculin, prototype de l'humanité¹. De même, les stéréotypes à l'endroit de la femme congolaise actuelle ne considèrent sa valeur que dans les relations du mariage.

La plupart des femmes congolaises sont convaincues que Dieu est à l'origine des relations inégales entre les sexes. Pour elles, le terme « libération ou émancipation » de la femme est incompatible avec leur représentation chrétienne de l'homme et de la femme. Elles entendent une dissolution de tous liens qui n'ont rien à voir avec la libération. C'est une menace du péché de révolte contre les lois saintes données par Dieu lui-même². Tranquilles dans leur situation, elles sont inconscientes de l'oppression à laquelle elles sont soumises. Partant, elles ne peuvent pas accepter de responsabilités en dehors de la maternité. Elles sont donc scandalisées en voyant des femmes qui se sont réveillées et qui veulent assumer leur responsabilités dans les petites et les grandes choses de la vie. Habituees à ne voir que des hommes, elles ont de la peine à croire à une même vérité prononcée par leurs consœurs femmes. Ceci prouve à suffisance le lourd poids du patriarcat qui a pesé sur l'esprit de la femme au fil des temps.

Il importe de noter que pour jouir de sa supériorité, ce système patriarcal qui a fait preuve d'un impérialisme outré, a causé préjudice au camp féminin. Néanmoins, actuellement une minorité des femmes s'est réveillée. Elles reconnaissent et apprécient leur situation spécifique, leurs possibilités,

¹ E. PARMENTIER, *Op. cit.*, p. 16.

² M. BÜHRIG, *L'avenir de l'homme : une voix prophétique : Autobiographie féministe*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 95.

leurs responsabilités et leurs tâches au sein de la société. Ainsi, elles veulent collaborer avec les hommes pour l'organisation de la vie, pour une complémentarité et non une concurrence car ils possèdent des responsabilités communes dans tous les domaines de la vie¹. Cette minorité est-elle astreinte à rendre conscientes celles qui sont dans l'ignorance de leurs responsabilités afin de mener à bon port le combat de la libération ? Car en fait, le mariage n'est pas le modèle du partenariat, mais au contraire la communauté est le modèle de la cohabitation humaine, donc aussi du partenariat entre homme et femme².

Notons enfin que, sans collaboration de deux sexes, l'humanité court le risque de destruction, car amputée de ses membres, négligeables, soient-ils, mais indispensables pour sa survie. Etant donné que les deux sexes constituent l'humanité, chacun de ces deux possède ses propres qualités qui forment une richesse intarissable lorsqu'ils sont en collaboration en vue de faire face à l'ennemi commun.

B. Apports de la féminité dans une société patriarcale

Il a plu à Dieu de doter la femme des qualités extraordinaires qui lui sont spécifiques. Tout découle de ce que Dieu, par son amour, a choisi de placer la femme du côté de la vie qui donne sens à tout ce qui existe.

Il existe une nette distinction entre les qualités ou valeurs masculines et les valeurs féminines. L'homme ne juge pas l'action et la vie à partir de la même échelle des valeurs que la femme. Nous sommes d'avis que notre société actuelle est fondée sur les valeurs masculines qui, souvent seules, ne produisent que la crise et la mort. Elles sont les suivantes : la puissance, la grandeur, la rationalisation et la rationalité, la connaissance rationnelle, l'obsession du quantitatif, l'action primant la parole, l'avoir primant l'être, la croissance illimitée, la concurrence, l'orgueil, la violence, l'impitoyabilité pour les faibles, (...)³.

En revanche, pour éviter la crise généralisée et la mort, les sociétés actuelles feront mieux de revenir aussi aux valeurs et qualités féminines comme leur soubassement en vue d'une promotion de la vie. En voici quelques-unes⁴ : souci de petites choses, altruisme, attention aux cachés, espérance, primat de l'être, intuition et sensibilité, finesse, recherche des équilibres

¹ M. BÜHRIG, *Op. cit.*, p. 91.

² *Ibid.*, p. 97.

³ J. ELLUL, *Op. cit.*, p. 335.

⁴ *Ibid.*

bres vivables, pardon, primat sur la parole, tolérance, recueillir les faibles et les blessés, bonté, souci du qualitatif, humilité, adaptabilité à des situations inattendues, etc.

Grâce à sa maternité, le cœur de la femme est plein d'affection. Ce faisant, elle peut réaliser de grandes choses au nom de l'amour. Toutes ces valeurs féminines constituent une grande richesse pour les sociétés qui les exploitent.

La femme congolaise pourra faire preuve de ses valeurs lorsqu'elle est placée dans des conditions favorables, lui permettant de les exercer. Elles ne serviront cependant à rien, ou même elles risquent de se transformer en vices, si elles sont étouffées par des structures et des idéologies patriarcales.

Aussi, sommes-nous d'accord avec P. Tournier que notre civilisation est malade parce que les valeurs féminines ont été refoulées et ce sont les hommes qui en souffrent, même s'ils ne s'en rendent pas compte, car la femme est capable d'apporter dans le monde ce que les hommes sont incapables d'apporter¹.

Il importe de faire remarquer que toutes les femmes n'ont pas développé ces qualités féminines. Les unes sont du côté des valeurs masculines. Au lieu de promouvoir la vie, elles sont actrices de la crise et de la mort. Cependant, certains hommes ont développé en eux des valeurs féminines. Par conséquent, ils sont au service de la promotion de la vie. Ceci constitue un défi majeur pour l'Eglise, car il revient à elle seule d'instaurer ces valeurs chez le peuple de Dieu ; hommes et femmes confondus, ces valeurs étant véhiculées par l'Evangile.

Il est clair que les qualités féminines ci-dessus mentionnées représentent apparemment un portrait d'un faible, sans pouvoir. En réalité, elles constituent une force libératrice lorsqu'elles sont mises en exercice. En effet, la femme a reçu de Dieu le rôle de donatrice de la vie. Or, sans vie le monde n'a pas de sens ni de raison d'être. En outre, la vie n'est pas seulement conçue au sens biologique, mais aussi au sens biblique. Elle est définie en effet en termes d'épanouissement, de plénitude, de montée vers le mieux, de respect de toute la morale, de liberté et d'amour.

Aussi faut-il souligner le fait que celle qui donne la vie ou fait naître la vie est mieux placée pour permettre à celui qui est né de continuer à vivre, à s'épanouir, à rencontrer l'amour et la vérité. Ceci s'explique par le fait que la femme donne chaire et vie à l'être humain conçu en son sein pendant neuf mois. Elle éprouve de nouveau les douleurs d'enfantement lorsque cette vie est menacée par différentes oppressions et surtout face à la guerre. Cela dit,

¹ P. TOURNIER, *Vivre à l'écoute*, Lausanne, Caux, 1984, p. 68.

la femme est non seulement chargée de mettre au monde des enfants, mais aussi de faire en sorte qu'ils assument et expriment la vie¹. Ainsi, la femme possède toutes les dispositions susceptibles de lui permettre de promouvoir la vie, lorsque l'occasion lui est offerte.

Toutes les qualités et potentialités féminines énormes doivent être mises en œuvre en vue de l'épanouissement qualitatif de la vie, non seulement de nos propres enfants biologiques, mais de tous les humains nés de la femme (toute personne, vieille ou jeune, est enfant de sa mère). Certaines femmes dans la Bible ont eu l'occasion d'expérimenter leur féminité et ont réalisé de grands exploits dans la vie du peuple de Dieu.

C. *Quelques exemples bibliques des femmes libératrices*

Il a existé, tout au long de l'histoire biblique, des femmes usant de leurs valeurs et qualités naturelles pour sauver le peuple de Dieu de situations que l'homme seul ne pouvait affronter. E. Fuchs fait savoir que la femme doit être perçue comme étant infiniment supérieure à l'homme dans tous les domaines de l'affectivité, de l'intériorité, de l'éducation et de la morale. C'est ce qui permet une mise en évidence et une appréciation sociale positive de ce qu'il faut appeler les spécificités féminines, non au titre de rôles imposés, mais de qualités propres².

La femme Déborah fut juge en Israël (Jg 4,5). Le terme « juge » désignait celui dont la mission venait de Dieu. Les juges étaient chargés de la fonction de gouverner le peuple de Dieu, d'une part, et d'autre part de la tâche de délivrer les tribus en difficultés. Le juge était le libérateur et le sauveur en Israël.

Pendant vingt ans, Israël se trouvait sous la domination de Yabin, roi cananéen ayant pour chef d'armée Sisra. Ce roi opprimait durement Israël vingt ans durant. Israël était devenu comme un damné de la terre et ne s'assumait plus en tant que conscience historique, car soumis à des forces destructrices de la vie. Dieu utilisa la femme Déborah pour l'initiative du processus de libération de son peuple. Celle-ci proposa son projet à l'homme, Baruc. Ce dernier avoua sa faiblesse (v. 8) et compta sur le courage et la compagnie de la femme.

Déborah se présente comme une femme de guerre (vv. 7-8). La complémentarité se révèle ici comme une force redynamisatrice, car, dit-on,

¹ J. ELLUL, *Op. cit.*, p. 331.

² E. FUCHS, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Paris / Genève, Les Bergers et les Mages / Labor et Fides, 1990, p. 123.

l'union fait la force. Par elle, Israël fut libéré d'entre les mains de ses oppresseurs. Déborah occupe ici une place prépondérante dans cette libération. Tout en étant une femme, Deborah pu démontrer que certaines femmes peuvent développer des qualités masculines de puissance. Celles dont nous allons parler ci-dessous ont fait preuve des qualités féminines que nous faisons ressortir.

Par sa prudence et son attention aux petites choses, Abigaïl protégea son mari Nabal et son peuple contre l'attaque du roi David (1 Sam 25,18ss). Les techniques et moyens utilisés par cette femme pour se saisir du problème, l'intérioriser et contrecarrer l'attaque de David ne ressortent que des valeurs purement féminines. Elle joua un rôle de conciliateur. Dans l'humilité et l'abaissement profond, elle se prépara pour aller à la rencontre de David qui était bien armée pour combattre Nabal et tout son peuple.

Animée par les qualités d'une bonne femme « mère de la vie », elle prépara des cadeaux pour l'ennemi de son mari. Opposée à l'esprit d'orgueil masculin, elle se confronta à la puissance armée sans arme, mais seulement par l'humilité et la simplicité. En fait, elle épargna David à se rendre coupable de meurtre qui est une forme d'anti-vie. Grâce à sa diplomatie naturelle, elle parvint à convaincre David et sauver ainsi la vie des siens. Les qualités féminines se révèlent ici plus puissantes et efficaces que l'arme à feu.

Esther sauva son peuple de l'édit royal de condamnation (Est 4,1ss). Informée par Mardochée au sujet du massacre de tous les Juifs (v.7), Esther usa de sa position de reine pour sauver son peuple au prix de sa propre vie. Elle n'oublia pas d'où elle est venue. Elle comprit qu'elle était placée là pour le bien de tout son peuple (v.14). Elle mit en œuvre tous ses atouts pour persuader le roi. Tout cela prouve que le cœur de la femme est plein de compassion, de tendresse, d'amour, de fidélité à ses origines¹.

La femme est celle sur qui il convient de compter. Son courage et sa volonté brisent les situations les plus difficiles. Beaucoup d'autres exemples bibliques montrent que le cœur aimant de la femme constitue une force qui la pousse à poser des actes grandioses. Elle est celle qui prépare la voie, qui fraye le chemin, qui balaie les difficultés sur la route de la vie. Elle reste la seule, si l'on considère ces dispositions naturelles, à qui on peut confier les secrets dans la société, même si, depuis ce que l'homme a fait d'elle, elle est maintenant considérée comme la plus indiscrete de la société.

La femme occupe donc une place capitale dans la libération de la société. Elle est astreinte à se libérer de tout ce qui peut la dénaturer, la déformer et l'écarter de son rôle de femme. Ainsi doit-elle se nourrir, se former

¹ E. MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, p. 82.

car elle a intérêt à posséder des atouts nécessaires en vue de contribuer efficacement à la libération du pays. Elle a besoin de se former à tous les niveaux, à savoir : spirituel, culturel, moral, politique, intellectuel,...

En plus des atouts naturels donnés par Dieu, la femme congolaise doit s'efforcer d'acquérir de plus en plus d'autres richesses pour devenir plus efficace dans son rôle de libératrice.

D. Engagement de la femme dans la libération

Il est vrai que dans cette période de crise, la femme s'est engagée à subvenir aux besoins de la famille, car les hommes « chefs de familles », n'ont pas d'emploi ; même ceux qui en ont ne perçoivent plus de salaire. Ils se trouvent dans l'incapacité de jouer convenablement leur rôle de « chefs de familles ». La pyramide est donc renversée.

Par leurs mutualités (sortes d'associations où elles s'entraident), les femmes se livrent actuellement au petit commerce qui leur permet de nourrir leurs familles. Cela constitue sans doute un acquis pour les Congolaises. Il ne faut cependant pas en déduire que le matriarcat a remplacé le patriarcat légendaire.

La femme devrait non seulement observer et sentir l'intensité de l'oppression et de la crise qui pèse sur elle, mais bien plus entrevoir un avenir meilleur et s'engager dans l'entreprise des actions libératrices. Il est possible que les quelques femmes intellectuelles qui peuvent apparaître aux instances décisionnelles ne soient pas soit comprises, simplement parce qu'elles sont femmes, soit empêchées de développer les qualités d'une bonne mère et se révéler donc complices de la crise, de l'oppression et de la guerre actuelle.

La libération de la femme ne consistera plus à faire de la propagande, mais elle doit être vécue. Que la femme s'engage à faire preuve de ce dont elle est capable pour l'épanouissement de la vie. Elle doit combattre tout ce qui l'aliène et opprime le peuple dont elle est la mère et tout ce qui a tendance à étouffer la vie pour qu'elle n'écloze.

Enfin, le Congo a actuellement besoin d'une Déborah, d'une Abigaïl et d'une Esther, ... des femmes qui accepteraient volontairement d'être des « vraies mères » qui donnent, entretiennent et sauvent la vie. Elles doivent s'engager à la sauver au prix de leur vie.

IV. Conclusion

Enfin, nous pouvons affirmer que pour remplir une tâche de libération, il faut que la femme soit elle-même libérée. Cette libération ne consiste pas à remplacer la domination d'ordre patriarcal par celle d'ordre matriarcal, mais il convient d'instaurer, comme nous le fait savoir M. Amaladoss, un nouvel ordre socioculturel :

Qui ne soit ni patriarcal ni matriarcal, mais simplement humain. « Humain » ne signifie pas une sorte de climat neutre et sans couleur qui ne serait ni masculin ni féminin. Le mot qualifie un ordre de globalité qui reconnaît, au-delà de tout stéréotype, la vraie identité et la liberté de l'homme et de la femme, et qui promeut leurs relations et la collaboration mutuelle au sein de la création pour le maintien de la vie et de la société¹.

Ce nouvel ordre doit être instauré dans nos sociétés actuelles en vue de promouvoir la vie. L'homme seul ne peut rien et la femme seule ne peut rien également. Etant différents, l'homme et la femme sont appelés à une collaboration qui implique le respect mutuel et l'égalité en dignité. L'exclusion, la ségrégation sexuelle se présentent en ennemi de la vie et de tout projet de société.

Nous sommes d'accord avec J.-F. Collange lorsqu'il affirme que l'égalité bien comprise n'est pas entrave de la liberté. Elle est au contraire le respect de la différence et de l'identité de tout un chacun. En effet, l'égalité se révèle être le fondement de la réalisation d'une société authentiquement humaine².

L'Eglise, prise comme le lieu principal de la libération, devrait aider la femme à se libérer et lui accorder des occasions en vue de mettre en œuvre ses dispositions naturelles reçus de Dieu et ceux qu'elle a acquis par la formation. L'Eglise ne doit pas se laisser à la remorque des aspects négatifs de cultures, mais permettre aux cultures de se laisser transcender par l'Évangile. La femme congolaise est aussi appelée à ne pas céder à la passivité, mais à faire montre de dignité de femme, celle qui lutte pour la vie sociale. Elle doit jouer à l'Abigaïl et à l'Esther par son attention soutenue à tout ce qui se passe et ne rien minimiser en vue de détecter toutes les stratégies qui sèment la mort au Congo et les contrecarrer par l'usage des qualités féminines

¹ M. AMALADOSS, *Op. cit.*, p. 64.

² J.F. COLLANGE, *Théologie des droits de l'homme*, Paris, Cerf, 1989, p. 232.

V. Bibliographie

- AMALADOSS, M., *Vivre en liberté. Les théologies de la libération en Asie*, Bruxelles / Paris / Genève, Lumen Vitae / Cerf / Labor et Fides, 1988.
- BÜHRIG, M., *L'avenir de l'homme : une voix prophétique : Autobiographie féministe*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- COLLANGE, J.F., *Théologie des droits de l'homme*, Paris, Cerf, 1989.
- ELLUL, J., *Les combats de la liberté. Ethique de la liberté*, t. III, Paris / Genève, Centurion / Labor et Fides, 1984.
- FUCHS, E., *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, Paris / Genève, Les Bergers et les Mages / Labor et Fides, 1990.
- MBUYI, B., « Faire la théologie dans la perspective des femmes africaines », in *Théologie Africaine*.
- MVENG, E., *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987.
- PARMENTIER, E., *Les filles prodigues : Défis des théologies féminines*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- TOURNIER, P., *Vivre à l'écoute*, Lausanne, Caux, 1984.
- TSHIBOLA, K., « Femme africaine devant la théologie africaine », in *Théologie Africaine. Bilan et Perspectives*, Kinshasa, FCK, 1989.
- TUNC, S., « Ordination des femmes, un débat clos », in *Lumière & Vie* 224 (Septembre 1995).

Julienne KAVIRA WANGAHEMUKA

POUR UNE ETHIQUE DU POUVOIR EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE : PERSPECTIVES ETHIQUES ET THEOLOGIQUES Cas du Congo-Kinshasa¹

Par Jules KAMABU VANGI-SI-VAVI

Le défi que nous avons voulu relever dans cette étude est celui de déchiffrer la sphère de l'invisibilité, c'est-à-dire une compréhension du pouvoir au Congo-Zaïre. Aussi, avons-nous voulu comprendre les ressorts de la volonté de puissance d'un pouvoir qui a condamné le peuple à la soumission, l'élite intellectuelle à la compromission et à l'allégeance. Ayant défini le défi, quels sont les objectifs de cette étude ?

I. Objectifs

Dans notre effort de réfléchir sur le pouvoir, un de nos objectifs visait à considérer la question du politique, laquelle n'est pas sans lien avec la réflexion théologique. Cela dit, nous voulions apporter une contribution éthique pour permettre de réhabiliter le pouvoir qui s'est exercé jusqu'aujourd'hui dans des formes mortifères au Congo-Zaïre. Nous avons voulu poser le droit du peuple à résister au pouvoir qui s'écarte de sa vocation.

Aussi, au-delà de la démocratisation qui semble être la valeur qu'on oppose au pouvoir qui s'écarte de ses finalités éthiques, avons-nous voulu découvrir d'autres valeurs véhiculées par les traditions judéo-chrétiennes et théologiques (entre autres la Loi, l'attitude à prendre face au pouvoir) ainsi que par des théories politiques et philosophiques qui permettent de penser

¹ Cet article est le résumé de la thèse du Professeur Kamabu Vangi-si-Vavi. Cette thèse a été soutenue publiquement à l'Université Marc Bloch, Strasbourg II en novembre 1999.

autrement le pouvoir. A travers ces valeurs, nous avons tenté d'offrir des possibilités d'humaniser l'exercice du pouvoir en dressant devant lui la transcendance de l'existence éthique. Cette dernière consiste à reconnaître en l'être humain un mystère qui le rend irréductible à toute emprise manipulatrice. Nous nous sommes appuyé sur ces valeurs pour éviter toute systématisation trop rapide et toute prise de position partisane.

II. Méthode et plan

Comment avons-nous mené à bien cette étude ? Nous touchons là la question de la méthode et par voie de conséquence celle du plan. Nous avons visé une démarche qui soit le mieux possible adaptée à la fois à notre sujet. Nous avons, par conséquent, opté pour une démarche qui mène de front deux ensembles distincts successifs : à la présentation critique du pouvoir au Congo-Zaïre, nous avons été amené à opposer la résistance.

C'est pourquoi, nous avons consacré une première partie de notre travail à la présentation critique du pouvoir ainsi qu'à l'évaluation des différents modes de résistance que la société civile a mis en place. Etant donné que l'étude de toute question du pouvoir politique ne peut être menée d'une manière sérieuse sans une prise en compte substantielle de références culturelles et idéologiques qui le sous-tendent et les différentes formes de résistances qu'il a suscitées dans le passé, cette étude nous a permis d'acquérir la perspective historique nécessaire (connaissance des facteurs endogènes et exogènes) et les considérations de celui qui tenait les rênes du pouvoir sur son propre pouvoir par rapport aux facteurs endogènes et exogènes (société traditionnelle, Etat Indépendant du Congo, colonisation, période post-coloniale) et de confronter ses arguments aux différents arguments puisés dans les mêmes facteurs exogènes et endogènes.

Cette approche historique nous a semblé limitée. En effet, nous nous sommes aperçu que le peu de recul historique avec les faits encore récents nous a placé dans une position moins aisée pour pouvoir prétendre donner une image d'une parfaite justesse de ce qu'est le pouvoir au Congo-Zaïre. L'histoire que nous avons voulue décrire demeure toujours un récit nourri des éléments que nous connaissons, biaisée par ceux que nous privilégions et appauvrie des données que nous ignorons ou que nous avons voulu ignorer. Aussi fallait-il donc une dose d'efforts constants pour puiser dans cette histoire des idées qui pouvaient alimenter notre imagination.

Parce que cette approche ne constituait pas l'ensemble du travail, nous avons recouru à l'approche sociologique. Celle-ci nous a permis de démon-

trer les mécanismes du pouvoir, à cerner ses sources d'inspiration, sa légitimation et la justification de ses actions tant sur le plan politique qu'économique. Outre l'approche sociologique, les approches philosophiques et théologiques nous ont permis de donner un cadre éthique à notre travail. Notre étude se trouve à la croisée de quatre trajectoires : historique, sociologique, théologique et philosophique. La trajectoire théologico-éthique a cherché à évoquer une transcendance qui serait un « au-delà » de l'agir politique de l'être humain, laquelle lui donne son sens ; la trajectoire philosophico-éthique propose pour sa part de vérifier l'efficacité du langage au cœur même de la cité.

Ceci étant précisé, voici la démarche que nous avons finalement adoptée. Outre l'introduction et la conclusion, notre étude est organisée en trois parties. Dans la première partie, nous nous sommes livrés à la compréhension du pouvoir au Congo-Zaïre à partir des références culturelles, des réminiscences psychologiques et des mythes conceptuels. Ainsi, nous avons dégagé les lignes-forces de l'idéologie politique et économique du pouvoir afin de faire ressortir le contexte général dans lequel s'inscrit la conception du pouvoir qui a présidé aux destinées du Congo-Zaïre. Nous avons abordé cette conception dans la perspective d'établir le rapport existant entre la conception même du pouvoir et les manières d'être secrétées dans l'imaginaire collectif du peuple. Une de ces manières d'être porte le nom d'inversion de l'échelle des valeurs. Malgré cela, le choc de la contradiction entre l'idéologie du pouvoir et la pratique a mis le peuple, à travers la société civile, sur le chemin de la résistance.

Cette approche générale effectuée, nous avons exposé de manière détaillée les différentes prises de position de différentes couches de la société. Nous avons choisi d'enrichir notre étude de deux prises de positions des Eglises considérées comme essentielles. Elles ont constitué en fait le véritable cadre éthique. Ces deux prises de position ont fait chacune l'objet d'un chapitre et nous ont permis d'étudier notre sujet sous deux angles : herméneutique et éthique. L'étude menée sous ce point a constitué un élargissement des perspectives par rapport à la conception du pouvoir. La société civile a pris conscience que pour sortir de la situation, il fallait résister.

Encore fallait-il que cette résistance soit fondée. L'exégèse de certains textes du Nouveau Testament (Mc 12,13-17 ; Jn 18,33-19,12) et les réflexions théologiques de certains successeurs des réformateurs (Théodore de Bèze, Etienne Junius Brutus) nous ont fourni des indices pour la fonder. Toute la deuxième partie s'est préoccupée de fonder la résistance et d'en proposer diverses formes.

Quant à la troisième partie, elle constitue un élargissement des perspectives par rapport à la problématique de la résistance. La question de la résistance est abordée du point de vue du rapport entre la positivité du pouvoir et sa vocation. L'exégèse de Romains 13,1-7 nous a permis de situer le pouvoir d'une part entre la positivité et l'obéissance et d'autre part entre l'obéissance et la critique. L'affirmation de la nécessité de la résistance implique une certaine compréhension du rapport entre la positivité du pouvoir et ses finalités éthiques. Ainsi nous avons prolongé notre problématique de la résistance en y joignant la notion de l'obéissance, laquelle inclut celle de la conscience.

Etant donné que l'autre effet néfaste du pouvoir au Congo-Zaïre fut de ruiner l'espace public, il nous a paru important de nous placer sur le terrain de l'instauration de l'espace public. Comme la question du politique n'est pas sans lien avec la réflexion théologique, les données de la révélation biblique (entre autres la Loi) nous ont conduit à une articulation entre la Loi et le pouvoir d'une part, la Loi et l'espace public qu'elle est susceptible d'instaurer d'autre part. En tant qu'« inter-dit », parole dialogale, elle permet la communication. De ce fait, elle ouvre un espace de communication. C'est donc autour de cette parole dialogale que s'instaure l'espace public et que le pouvoir est réhabilité. Telles sont les intuitions de Hannah Arendt et de Jürgen Habermas qui estiment que l'espace public s'instaure à travers une parole partagée entre égaux (ainsi Hannah Arendt) et autour de la discussion (ainsi Jürgen Habermas).

III. Les principaux résultats

Le pouvoir est une réalité positive dont la société a besoin pour maintenir la concorde intérieure afin que les individus s'expriment librement et pour confiner la violence dans certaines limites acceptables.

Véçu comme un absolu, le pouvoir peut corrompre ceux qui l'exercent et écraser ceux qui la subissent. Il n'est pas autonome. Il doit être soumis à un « ailleurs » qui le dépasse, sur lequel il n'a pas de mainmise. Il n'a pas à être sacralisé. En fait, le passage qu'on voulait opérer est celui du pouvoir sacralisé, idolâtré au pouvoir désacralisé qui n'est pas un bien personnel dont on peut user (et abuser) mais qu'on exerce en dépendance de celui qui l'a institué. Le pouvoir est de l'ordre de l'humain. Il est précédé par des droits naturels écrits ou non-écrits qu'il est tenu de défendre et de promouvoir.

La résistance est fondée sur la conception même du pouvoir et sur sa vocation. Par la résistance, l'individu peut rompre le cours des choses, opposer l'initiative concrète de sa liberté au règne de la nécessité.

L'espace public s'instaure par la parole dialogale qui est au cœur de la démocratie. Nous avons pu développer cette réflexion largement pertinente à partir de deux théories : celle de Hannah Arendt et celle de Jürgen Habermas. Ceci ne signifie pas cependant qu'elles soient exemptes de toute critique. Ces deux théories sont un peu utopiques. Hannah Arendt, tout comme Habermas ne se montrent pas assez attentifs à la problématique de la violence qui est consubstantielle au pouvoir. Une prise en compte de la dimension structurelle de domination et de violence inhérente au pouvoir aurait pu permettre à leurs théories de développer un discours plus équilibré et réaliste.

Même si on peut reconnaître la dimension structurelle de la violence au pouvoir, il convient de rappeler que la vraie force du pouvoir réside dans sa capacité à instaurer la communication entre les membres de la collectivité, d'user de la persuasion et d'inciter au débat et au bien.

IV. Questions en suspens

Les questions éthiques qui sont restées en suspens portent sur l'agir politique :

- Quelle forme peut revêtir la résistance au Congo-Zaïre ? Faut-il pratiquer la résistance violente, non-violente ou le tyrannicide ?
- Le pouvoir est-il en droit de transgresser l'interdiction du meurtre qui, au demeurant, impose une limite précise à sa violence ?
- Comment la démocratie peut-elle s'inculturer dans la société pluriethnique du Congo-Zaïre ?
- Comment faire pour que la base participe au pouvoir ?

Jules KAMABU VANGI-SI-VAVI

L'EPOPEE¹ ISLAMISTE ET LA LIBERATION²

Par Timothée BACIYUNJUZE MUSHAGALUSA

I. Liminaire

Les décennies 1970 et 1980 consacrent la résurgence et l'émergence du radicalisme islamique dénommé « islamisme »³. En effet, ce terme désigne « les courants contemporains et les adeptes d'une ré-interprétation radicale, politique et religieuse de l'Islam traditionnel tel qu'il est compris et pratiqué par la majorité des musulmans »⁴.

L'islamisme est plus qu'une « idéologie de protestation »⁵. Il est un réveil islamique classique – une réaffirmation islamique – exprimant d'abord un rejet de la culture occidentale et de l'hégémonie politique étrangère⁶. Il conteste en plus le pouvoir qu'ont les Etats actuels, les systèmes politiques et les idéologies de réaliser par eux-mêmes la communauté islamique – Umma

¹ Nous comprenons ce terme dans le sens d'une suite d'événements historiques de caractère héroïque et sublime (Petit Robert).

² Cet article est un condensé de notre exposé lors des journées scientifiques organisées du 2 au 3 juin 2000 par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université Libre des Pays des Grands Lacs (U.L.P.G.L.).

³ Les musulmans récusent l'usage des termes fondamentalisme (terminologie protestante) et intégrisme (terminologie catholique) et optent pour le terme islamisme pour désigner le radicalisme islamique. Cf. MITRI Tarek, « Les relations entre chrétiens et musulmans dans le monde », in *Perspectives Missionnaires*, n° 25, 1993, p. 12 et G.E. SPEELMAN, « La réaffirmation islamique dans le monde », in *Perspectives Missionnaires*, n° 25, 1993, p. 55. En plus, pour une étude comparée du radicalisme religieux au sein de trois religions abrahamiques, il est indiqué de lire P. LADRIERE (Ed.), « Intégrisme religieux : Essai comparatif », in *Social Compass*, Vol. XXXII, n° 4, 1985, passim ; H. KÜNG & J. MOLTMANN, « Le fondamentalisme dans les religions du monde », in *Concilium*, n° 241, 1992, passim.

⁴ MUHAMMAD Said Al-Ashmawy, *L'Islam contre l'islam*, Paris / Le Caire, La Découverte / Alifkr, 1989, cité par MITRI Tarek, *Art. cit.*, p. 12.

⁵ MUHAMMAD Said Al-Ashmawy, *Op. cit.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*

– l'indépendance politique et de répondre aux défis du monde moderne¹. L'islamisme enfin serait en réalité « une nouvelle critique théologique de l'injustice politique »² que subissent les pays musulmans en général et les pays arabes en particulier. En résumé, l'islamisme est l'expression actuelle de l'« islam militant »³.

Au regard de ce qui précède, comment cette nouvelle expression religieuse de libération s'est-elle constituée ? Quelles en seraient les formes actuelles ? Que gagneraient les ténors et les bénéficiaires de l'islamisme ? Ce dernier aurait-il encore raison d'être en ce millénaire où le pluralisme, l'œcuménisme et la tolérance veulent marquer de leur sceau l'histoire de l'humanité ? C'est à ce faisceau de questions que notre réflexion tentera d'apporter des réponses que nous estimons provisoires. Mais avant cela, quelle démarche suivre pour y parvenir ? Plus d'une démarche sera empruntée : de l'histoire immédiate⁴, comparative⁵ et génétique⁶.

La première dite d'« histoire immédiate » insiste sur la prédominance du politique sur les autres structures de la société en étude, elle intéresserait de ce fait notre étude, laquelle appréhende la question sur la libération dans

¹ MUHAMMAD Said Al-Ashmawy, *Op. cit.*, p. 14.

² Cf. D. KERR, « Cinq exigences pour un témoignage », in *Perspectives Missionnaires* 25 (1993), p. 132.

³ MITRI Tarek, *Art. cit.*, p. 12.

⁴ Celle-ci a été mise à jour par Benoît Verhaegen. Elle a été élaborée et appliquée au Zaïre (Congo) pendant les turbulences politiques qui ont suivi l'indépendance de 1960. En effet, la crise congolaise qui bouleversa notre pays de 1960 à 1965 se produisit de manière inattendue et – si nous pouvons le dire – en dehors des catégories occidentales d'analyse. Ainsi, les quelques rares chercheurs demeurés au sein des Universités furent confrontés à des situations où la spontanéité des masses, la rapidité des changements, la violence des comportements, l'effondrement de toutes les institutions politiques, sociales et civiles conduisaient à réviser les projets et les méthodes de recherches classiques, l'analyse de discours et des documents ne permettant plus d'approcher la réalité. Tel fut le contexte dans lequel naquit cette méthode. Cf. TSHUND'OLELA Epanya Shomololo, « Les historiens du Zaïre et l'histoire immédiate de B. Verhaegen », in *Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate*, Paris, Karthala, 1993, p. 289 et la note 15.

⁵ Nous devons cette terminologie à C.-R. AGEROS, « L'ère des indépendances : Préface », in C.-R. AGEROS (Dir), *L'ère des décolonisations : Actes du Colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Karthala, 1995, p. 5. Pour plus de vue sur la méthode comparée, il serait utile de lire J. WAARDENBURG, *Des dieux qui se rapprochent : Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 26 & 77-78. Cette méthode est dite « recherche comparée » ; J.L.L.D. BAYLE, *Introduction aux méthodes des sciences sociales*, Toulouse, Privat, 1989, p. 102, 180 & 210ss. Cet auteur traite des techniques de cette méthode. Il s'agit de l'analyse comparative, de l'analyse diachronique et l'observation documentaire.

⁶ Elle cherche l'origine des faits, des événements. Cf. M. GRAWITZ, *Méthodes en sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1990, p. 470-475.

l'angle islamiste. Le réveil islamiste réclame à cor et à cri la prééminence du politique taillé selon les prescrits du Coran.

La deuxième nous aidera à repérer les différences perceptibles au sein de différentes tendances islamistes en nous épargnant des généralisations complaisantes et des ressemblances superficielles entre elles.

La dernière nous aidera à trouver l'élément générateur de l'islamisme : la recherche de l'autodétermination des musulmans par leur religion, devenue l'aune de tout. Nous y parviendrons en usant de la technique de l'analyse diachronique¹ et documentaire.

Il est plus commode de présenter succinctement le terreau de l'expression islamiste contemporaine². Nous le ferons en circonscrivant l'origine de l'esprit de la libération dans la tradition islamique.

II. Aux origines de l'esprit de la libération dans la tradition islamique

Parlant de « Islam et libération », Michel Amaladoss circonscrit l'esprit qui serait à la base du penchant à la libération au sein de l'Islam. C'est celui de retrouver en leurs dirigeants « occidentalisés » et « sécularisés » après l'accession à l'indépendance, ceux prolongeant l'oppression religieuse et culturelle contre lesquels s'opposent quelques meneurs musulmans fidèles

¹ Pour Bayle, l'analyse diachronique s'inscrit dans le temps, mais la durée. Elle cherche à reconstituer la genèse des situations qui permettent de les comprendre et de les expliquer. C'est un type de théorie qui appelle à la succession temporelle des faits à leur enchaînement pour comprendre et expliquer les phénomènes sur lesquels porte la théorie. Cf. ILID Bayle, *Op. cit.*, p. 181 ; M. DHAVAMONY, « Méthode comparative », in *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1990, p. 1060-1062 ; R. GUILLEMETTE & M. BRISEBOIS, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Québec, Editions Fides, 1987, p. 354-355 ; M. GRAWITZ, *Op. cit.*, 1990, p. 470-475.

² Les lieux de prédilection de l'expression islamiste sont les pays musulmans. Les orientalistes à l'origine tous européens et chrétiens – consacrent plusieurs écrits sur l'islam. Il serait impossible dans un article d'en dresser l'inventaire. Cependant, nous n'aurions pas cru en la sincérité de cette science qui vit le jour à l'époque coloniale et nous avons été tenté de voir en elle d'un appât dangereux voilant la fourberie occidentale, caractéristique de son « égoïsme sacré » Cf. BACIYUNJUZE Mushagalusa, *L'intégrisme religieux : Une étude comparative entre le fondamentalisme islamique et protestant*, Mémoire en théologie, Kinshasa, UPZ (inédit), 1994-1995, pp. 46-47.

qui pensent que la tradition islamique offre un programme de vie intègre et libre¹.

En outre, après les données de Paul Balta², l'islamisme serait une re-appropriation du spirituel au service du politique. Il permet aux musulmans longtemps traumatisés, aliénés³ de recouvrer leur libération face aux aléas endurés depuis l'intrusion de l'Occident étranger chez eux.

Mais, à quand peut-on situer la notion de libération chez les musulmans ? D'après Asghar Ali Engineer⁴, des semences de libération en Islam peuvent être repérées jusque chez le Prophète lui-même, dans son expérience. A son époque, la Mecque était une cité commerciale mais renfermant une masse de pauvres gens, ignorants et superstitieux, adressant leur culte à une multiplicité de dieux. Les femmes y étaient brûlées vives (Coran 81,8-9). Les esclaves y étaient nombreux.

Mahomet, le prophète, y était envoyé par Dieu pour libérer son peuple de l'ignorance de sa situation d'oppression. Il était non seulement un enseignant, mais un militant et un combattant. Contraint de fuir un moment la Mecque (Hégire), il y rentrera à la tête d'une armée libératrice pour y rétablir la justice. C'est en référence à ces actions qu'est née, dans l'Islam, une tradition de libération.

Par ailleurs, le Coran atteste l'unité foncière de tous les êtres humains. Elle est fondée sur l'unité de Dieu (tauhid). Selon Engineer⁵, ce principe unitaire fondamental ne se borne pas à la dimension raciale et ethnique, mais implique l'abolition de toute disparité économique. Deux mots sont utilisés par le Coran pour désigner la justice : *adl* et *qist*. *Adl* signifie plus que la justice : le mot a une connotation d'égalité et de nivellement. C'est l'opposé

¹ M. AMALADOSS, *Vivre en liberté : Les théologies de la libération en Asie*, Bruxelles / Paris / Genève, Lumen Vitae / Cerf / Labor et Fides, 1998, p. 177-187 citant CHANDRA Muzaffar, « Islamic Resurgence ».

² Pour Paul Balta, l'Islam est synonyme de l'Islam radical. Il est une idéologie qui utilise la religion à des fins politiques. Les islamistes affichent leur volonté de s'emparer du pouvoir pour instaurer la charia, la loi islamique, fondée sur le Coran, parole de Dieu, et la Sunna, tradition des faits et dits du prophète.

³ D'après M. MULLER-FARHENHOLZ, « Le fondamentalisme est une conséquence de l'aliénation. Il est question, par exemple, d'isolement personnel, de la marginalisation sociale, de déracinement culturel ». Lire son article, « Fondamentalisme aujourd'hui : Perspective psychologique », in *Concilium*, n° 241, 1992, p. 25. Les islamistes réagissent contre leur isolement culturel.

⁴ ASGHAR Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology : Essays on Libertative Elements in Islam*, New Delhi, Sterling Publishers, 1990, cité par M. AMALADOSS, *Op. cit.*, p. 192-193.

⁵ ASGHAR Ali Engineer, *Op. cit.*, p. 88.

de *zulm* et *jaur*, c'est-à-dire l'action de faire l'oppression. *Qist* qui signifie aussi bien distribution égale, s'applique aussi aux ressources matérielles¹.

Devant tous ces principes fonciers véhiculés dans le Coran, les islamistes estiment que leurs dirigeants versés dans le pluralisme à l'Occident ont perdu ces vertus cardinales de leur « vie – religion ». Mais, comment les musulmans vivent-ils cette notion de libération ?

Le Coran (90,12-18) reconnaît qu'il n'est chose aisée que celle de libérer les opprimées. Comment concilient-ils *jihad*, violence et le rôle du *muja-hid* ? Le dernier, dit le Coran (4,95) « est celui qui s'efforce et qui lutte pour une juste cause ». C'est dans ce contexte qu'on pourrait parler de la *jihad*. Sa seule légitimation serait la protection des intérêts du faible et de l'opprimé et de sa propre défense contre l'oppression².

Dans le processus de libération, quel portrait doit avoir un chef en Islam ? Ali Shariati (1933-1977) enseignant iranien nous en dessine du moins un portrait idéal : une personne éclairée, ayant conscience de l'existence des conflits sociaux et de leurs vraies causes, connaissant les besoins de son époque et de sa génération, assumant la responsabilité de découvrir les solutions pour libérer sa société, en l'aidant à définir ses buts, à donner forme aux objectifs communs en mobilisant et éduquant sa communauté apathique et ignorante. En un mot, celle dont la mission est de « guider » et de travailler pour la justice conformément aux valeurs culturelles de sa société³.

A la lumière de ce qui est dit ci-haut, il importe de relever que selon cette tendance, le rôle de tout chef n'est plus bien joué comme le veut l'Islam. La notion de chef consistant à être l'élément catalyseur dans la libération de ses concitoyens ne serait plus leur préoccupation majeure. C'est devant cet état de lieu qu'est né le courant islamiste⁴ dans les pays musulmans.

Nous ne retiendrons que trois modèles de pays ayant connu plus la re-islamisation sous des vagues islamistes : l'Iran, l'Égypte et l'Algérie. Ils constituent tous, les trois phases de la re-islamisation. Mais auparavant, relevons d'abord les précurseurs et les causes de la naissance de ces mouvements libérateurs dits islamistes.

¹ C'est de ce mot *zulm* que proviendrait le verbe « *kuzulumu* » en swahili et du *jaur* le substantif *jeuri* en swahili.

² M. AMALADOSS, *Op. cit.*, p. 193-194.

³ Cité par M. AMALADOSS, *Op. cit.*, p. 191.

⁴ Pour la classification des mouvements islamistes contemporains, on peut lire avec intérêt B. ETIENNE, *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 249-252 et O. CARRE, « L'affirmation islamique (1963-1989) », in *Grandes dates de l'Islam*, p. 227-257.

III. Mouvements précurseurs et causes de la naissance des mouvements islamistes

A. Les mouvements précurseurs des islamistes

Ce sont des tendances qu'a connues l'islam durant son parcours historique. C'est par simple analogie des actions des adeptes de ces mouvements avec celles des islamistes actuels et cela grâce à la comparaison que nous avons catégorisé ces tendances. Il s'agit du kharidjisme, du wahhabisme et des frères musulmans.

1. Le kharidjisme

C'est la doctrine des Kharidjites, l'une des trois branches issues de la dislocation de l'Umma trente ans après la mort du prophète Mahomet. Nous apprenons de Jean DURING que les Kharidjites constituent le rameau le plus ancien détaché du tronc orthodoxe islamique groupant « ceux qui sont sortis » des rangs des compagnons d'Ali. Né de l'aspect guerrier conquérant et puritain de l'islam primitif, le Kharidjisme et ses branches actuelles, à l'origine, défendaient l'idée d'un califat fondé uniquement sur le mérite religieux reconnu, mais se soulevaient contre l'hérédité du califat et la condition d'appartenance à la race arabe¹.

Guy MENNOT, de sa part, nous révèle la conception de la foi des Kharidjite de la manière suivante : « Il n'y a pas de vraie foi sans rectitude des œuvres. Le pécheur désobéissant à la loi est donc apostat de l'islam. S'il est calife, il doit être destitué et combattu »².

D'autre part, nous apprenons d'Azzedine Guellouz que : « Le rigorisme puritain de Kharidjites leur fait exclure de l'islam des pécheurs coupables des manquements majeurs. Il leur fait parallèlement un devoir de se soulever contre le pouvoir illégitime ou illégitimement exercé »³.

¹ J. DURING, *Islam : le combat mystique*, Paris, Robert Laffont, 1975, p. 158. Rappelons que la dislocation de l'Umma qui s'est opérée lors du grand schisme des années 655-661, que l'historiographie musulmane nomme « la tourmente majeure » est à l'origine de trois grandes familles spirituelles au sein de l'islam : Sunnite, Chiite et Kharidjite. Lire à ce propos, notre travail de fin de cycle intitulé : *Le Sunnisme, le Chiisme et le Kharidjisme : Complémentarité ou contradiction au sein de l'islam*, Kinshasa, FPZ (inédit), 1992-1993, passim.

² G. MENNOT, « Kharidjites », in *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 897.

³ A. GUELLOUZ, « L'islam », in *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, p. 287-288.

D'emblée, nous nous rendons compte que les kharidjites auraient été la première branche de l'islam à avoir fait montre de rigorisme doctrinal. C'est avec raison qu'ils ont été qualifiés de puritains. En outre, l'idée selon laquelle il reviendrait aux musulmans le droit de se révolter contre toute autorité apostate est très enrichissante pour notre réflexion. En effet, les islamistes de nos jours s'en prennent aussi bien aux autorités politiques établies qu'aux chefs religieux dans leurs pays respectifs. Ils les qualifient d'ailleurs de « pécheurs », d'« occidentalisés » (modernistes).

Bruno Etienne nous le confirme quand il décrit le procès islamiste à l'endroit des dirigeants actuels des pays islamiques. Il nous le rend en ces termes :

... Maintenant, ce sont les renégats, les pécheurs et les ivrognes qui gouvernent le pays, tandis que les vrais croyants sont empêchés de pratiquer leur religion. La politique, l'économie et leur gestion sont l'apanage d'une classe d'exploiteurs, les préceptes de Dieu seuls écartés. Est-ce que nous devons nous taire sur ce droit positif injuste¹ ?

Il ressort de cette citation que les islamistes récusent l'ivrognerie et la bière. Cela est confirmé par les sourates 1,216 / 219 et 4,46 / 43². En effet, il serait évident que l'ivresse fait oublier à la personne qui en est victime les réalités qui l'entoureraient. Cela nous amène à présumer que les islamistes qui croient en la solidarité au sein de l'Umma estiment que l'ivrognerie de leurs dirigeants leur ferait oublier cette exigence substantielle de leur religion qu'est la solidarité. A leurs yeux, ces dirigeants arabes deviennent égoïstes en vivant dans l'opulence faramineuse. De ce fait, ils useraient mal du produit de la rente pétrolière ou de toute autre ressource qui devrait être proportionnellement répartie à toutes les couches des nations arabes. C'est ainsi que ces dignitaires politiques (ces princes) arabes peuvent être considérés comme des ivrognes ayant oublié leur devoir de prince musulman : celui de faire bénéficier tout membre de l'Umma de la solidarité islamique.

2. Le Wahhabisme

Pour Robert Gaspar, le wahhabisme est un mouvement politico-religieux lancé en Arabie Saoudite par un prédicateur, Muhammad B. Abd-Wahhâb (1703-1792)³. Celui-ci, selon Paul Balta, était un théologien hanba-

¹ B. ETIENNE, *Op. cit.*, p. 129.

² R. BLACHERE, *Le Coran (al-Qor'an)*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1966, p. 61.

³ R.G ASPAR, « Le wahhabisme », in *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1779.

lite de Nejd., cette école très hostile à toute innovation et réclamait l'application stricte de la charia¹.

Le wahhabisme prône le retour de l'« Islam des origines » que J.C. Barreau comprend comme : « L'Islam qui pérennise Mahomet comme chef politique et fondateur de religion où l'on revendique le pouvoir politique à l'image de l'Etat islamique » : l'Islam faisant la lecture du Coran où le temporel et le spirituel sont confondus avec comme conséquence la sacralisation du pouvoir politique qui ne soumet pas l'étude des textes sacrés aux techniques de l'exégèse critique².

3. Les frères musulmans

Ceux-ci se situeraient, selon Paul Balta, « dans la mouvance idéologique du wahhabisme »³. La société des frères musulmans a été initiée par l'instituteur égyptien Hassan Al-Banna (1906-1949)⁴. Ses adeptes prêchent « le retour intégral à l'islam des origines, la lecture littérale du Coran, rejetant les interprétations modernes, l'application de la charia »⁵ et le rejet de toute contamination étrangère de l'Islam. Elle est considérée comme « la matrice des mouvements islamistes actuels »⁶, regorgeant des membres ou militants s'adonnant à la prière, à l'étude, à l'effort de conversion intérieure. Ils sont sévèrement encadrés et, avant d'adhérer, un frère doit faire le serment de suivre, de partager le message et d'obéir jusqu'à la mort au « guide suprême » et à ses représentants⁷.

La contamination que repousserait la société des frères musulmans serait celle de l'Occident représenté par la modernité et la colonisation⁸. Dans leur conception, c'est grâce à l'Islam que les nations arabes et musulmanes se ressaisirent en vue de riposter contre l'humiliation qu'elles ont subie de la part de l'Occident⁹, contre l'occupation militaire, économique, culturelle y

¹ P. BALTA, « Le wahhabisme ou intransigeance », in *Clé pour l'Islam : Du religieux au politique, des origines aux enjeux d'aujourd'hui*, Bruxelles, Gripp, 1993, p. 134.

² J.-C. BARREAU, *L'Islam en général et le monde moderne en particulier*, Belfond, Le Pré aux clercs, 1991, p. 55-56.

³ P. BALTA, « Les courants islamistes radicaux », in *Clé de l'Islam, Op. cit.*, p. 136.

⁴ H. STINCQ, « La montée des extrémismes religieux dans le monde », in *Le fait religieux*, Paris, Arthèmes-Fayard, 1993, p. 726.

⁵ *Ibid.*

⁶ P. BALTA, *Art. cit.*, p. 136.

⁷ H. STINCQ, *Art. cit.*, p. 726.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

compris les missionnaires chrétiens et contre le laxisme des mœurs qui en découlent¹.

Cette réaction des frères musulmans contre le laxisme des mœurs semble actuellement remise en vedette contre les mœurs occidentales en cours en pays musulmans par les islamistes. Il suffit d'en saisir la pertinence à travers cette déclaration déconcertante de Cherk Omar Abdel Rahman, guide spirituel et religieux du mouvement islamiste de la « Jamaa islamiya » en exil aux USA, réagissant, après un attentat perpétré par un des leurs, à l'endroit des touristes occidentaux en Egypte, que voici : « Les jeunes qui s'attaquent aux touristes sont excusables : ils agissent par désespoir. Et après tout, dit-il, ceux qui veulent venir en Egypte devront respecter notre religion : le tourisme ne signifie pas night-clubs, la roulette et le whisky »².

C'est dire en substance que les islamistes, à l'instar de leurs aînés frères musulmans, prêchent le rétablissement de l'Islam comme régulateur de toutes les activités des musulmans. Les islamistes, à leur sens, estiment que l'érosion ou la dépravation éthique qui a élu domicile en Occident et par ricochet dans toute la société sécularisée est due à la relégation de la religion au bas de l'échelle des valeurs.

A ce propos, Hans Küng dira :

Tous les vices de l'Occident, surtout dans la sphère sexuelle (promiscuité, prostitution, homosexualité, avortement, exhibitionnisme) ne sont-ils pas les fruits de la dépolitisation de la religion et de la désacralisation de la politique, bref de la sécularisation³ ?

De ce constat de Hans Küng, nous déduisons que le prix pour accéder à la pratique bénéfique d'une vie religieuse exquise ou d'une morale conséquente requiert une révolution – nous dirons la libération – des mentalités. C'est dans la poursuite de cet idéal religieux et moral que Dr Hassan Hanafi rappelait aux musulmans et aux chrétiens ce qui suit :

La pratique révolutionnaire est la meilleure vertu... La morale n'est pas non plus un ensemble de valeurs passives : patience, obéissance, consentement, comme chez les mystiques, mais des valeurs contraires : révolte, protestations, impatience, désobéissance. Ces valeurs poussent à l'acte révolutionnaire, à la révolte contre l'agression intérieure ou extérieure, à la contestation

¹ J. JOMIER, « Les frères musulmans », *Dictionnaire des religions*, Op. cit., p. 611-612.

² DJENANE Tarek, « S'Islam à l'islamisme : Egypte », in *Actualité religieuse dans le monde (ARM)*, n° 110, 15 avril 1993, p. 16.

³ H. KÜNG, « Sunnites et chiites : Etat, droit et culte. Réponse chrétienne », in *Le christianisme et religions du monde*, Paris, Seuil, 1986, p. 82.

contre la dictature, à l'impatience vis-à-vis de l'occupation de la terre, à la protestation contre la suppression de la liberté¹.

A la lumière de cette interpellation de Hanafi, laquelle au juste s'adresserait à l'adepte de toute religion, il appert que le prix de la reconversion digne de ce nom aurait comme base, la révolte, la contestation contre ce qui est dépravant et aliénant. Que se passe-t-il donc chez-nous ? Notre religion (christianisme) n'a-t-elle pas formé uniquement des « mystiques » attendant tout des cieux et entretenant le culte du moindre effort ? Il est temps de rappeler à ces « mystiques » qu'ils sont sur terre et non au ciel et que leur religion se vit sur terre. Qu'ils passent en revue toutes les actions que Dieu (des chrétiens) a posées et ils se rendront compte qu'il n'y a aucune où Dieu n'a pas usé de la main humaine. Que le temps des prédications soporifiques, verbales et eschatologiques est révolue. Et qu'il est donc temps d'inciter chrétiens et autres à l'action pour leur libération totale car, en réalité, une religion qui ne prônerait l'émancipation de la personne humaine dans sa globalité n'aurait pas droit à l'existence. La religion est là pour son progrès plein.

A l'instar des mouvements islamistes, originellement « guérilla spirituelle » qui débouche éventuellement, hélas, sur une guérilla armée², qui furent initiés par des musulmans fervents, qui mirent à la longue leur ferveur religieux au service de la libération de leurs nations, les chrétiens fervents se devraient d'emprunter leurs pas.

En définitive, au vu et su de leurs doctrines respectives, le kharidjisme, le wahhabisme et la société des frères musulmans auraient influencé d'une manière ou d'une autre l'édification du socle islamiste contemporain. Après ce survol sur les mouvements précurseurs des islamistes, quelles seraient les raisons qui sont à la base de la résurgence islamiste ? Quel est le secret de la réussite de ces mouvements de libération islamique ?

¹ HASSAN Hanafi, « Le monde islamique entre révolutionnaires et réactionnaires », in *Les musulmans*, Paris, Beauchesne, 1970, p. 97-98. Retenons en plus que, selon *Le Robert Méthodique*, le révolutionnaire est celui qui apporte des changements radicaux et soudains dans quelque domaine que ce soit. Il s'oppose au passéiste, au traditionaliste. En revanche, selon Paul Foulquie, en politique, réactionnaire est une appellation péjorative que leurs adversaires donnent aux hommes ou aux mesures tendant à rétablir ou à maintenir un état des choses tenu pour périmé, principalement en ce qui concerne l'évolution sociale et politique. Un réactionnaire est un rétrograde ou un conservateur.

² Nous devons cette phrase à R. OLIVIER, « L'intégrisme islamique », in *Social Compass*, Vol. XXXII, n° 34, 1984, p. 477.

B. Causes défendues par les mouvements islamistes

Les causes suivantes justifieraient la naissance et le pullulement des islamistes :

- *Idéologiques*¹ : le contenu idéologique propre à la culture musulmane est l'insistance sur l'unité religieuse et politique dans la gestion de tous les secteurs avec la primauté patronnant tout. Ce contenu du religieux idéologique musulman a été brisé par la colonisation qui a procédé à la séparation nette entre la politique et la religion. Les islamistes prônent le rétablissement de la situation d'antan.
- *Economique* : les islamistes luttent pour la répartition équitable de richesses et du travail. L'islamisme est né en vue de contrer les systèmes économiques extravertis au service des grandes puissances occidentales qui dépouillent les Arabes de toutes leurs richesses naturelles².
- *Culturelle, sociale et politique* : les islamistes proclament le rejet de la culture occidentale et l'hégémonie politique étrangère. L'islamisme devient une recherche particulariste d'identité, une réapparition d'une conscience ethnique ou ethno-religieux³.

En définitive, les mouvements islamistes se justifient comme une réponse arabe à leur triple type de ruptures : avec la modernité, avec l'échec des idéologies séculière et internationaliste⁴.

Les islamistes se recrutent dans l'islam sunnite, chiïte et kharidjite (ibadite) et sont caractérisés par l'engouement à la guerre contre les musulmans renégats, au tyrannicide, au meurtre, au suicide sacralisé, traits des anciens kharidjites⁵.

IV. La libération islamique vue a partir des différentes tendances islamistes

D'après les données de Henri Stincq, la vague de l'islamisme se traduit au travers de la ré-islamisation qui fut amorcée en Iran en 1979 avec la destitution du Shah d'Iran par l'Ayatollah Khomeyni. Cette ré-islamisation était

¹ P. LUBECK, « Conscience de classe et nationalisme islamique à Kano », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, 1991, p. 45.

² P. LUBECK, *Art. cit.*, p. 45.

³ MITRI Tarek, *Art. cit.*, p. 20.

⁴ H. STINCQ, *Art. cit.*, p. 738-740.

⁵ B. ETIENNE, *Op. cit.*, p. 228.

dite celle par « le haut », comparativement à celle opérée en Egypte dite « armée » et celle d'Algérie dite par « le bas »¹.

A. Le modèle iranien

L'Iran a connu l'œuvre libératrice réislamisée par « le haut ». Elle fut entreprise par la haute élite religieuse qui prit les arènes politiques. Cette élite religieuse traditionnellement autonome restaura l'Islam comme l'aune de toutes les activités de la nation iranienne. Celle-ci, l'ancienne Perse, regroupe des peuplades hétéroclites constituées de persans, turcs, kurdes, arabes et baloutchis². Sa religion officielle depuis 567 est l'Islam chiite³, ciment de son nationalisme.

En fait, les manifestations du Qom – ville sainte – de 17 janvier 1978, se réclamant d'Ayatollah Khomeyni qui atteignirent la ville de Tabriz le 18 février 1978 après un deuil de quarante jours, ont amorcé la spirale des manifestations qui portèrent l'Ayatollah Khomeyni au pouvoir le 12 février 1979⁴.

Comme on le voit, cette ré-islamisation est libératrice car elle éleva l'Ayatollah Khomeyni en chef religieux et politique à l'instar de Mahomet qui régnait sur Médine en ce double statut de chef religieux et politique. Actuellement, le Président de l'Iran rend compte au chef suprême de la révolution qui est chef religieux qui veille sur l'application stricte de la charia.

B. Le modèle égyptien

L'action libératrice se vit encore dans la clandestinité fervente à travers une ré-islamisation « clandestine ». Cette action requiert de la part de tout islamiste qui l'entreprendrait le don de soi jusqu'au sacrifice suprême pour le bien commun. C'est dans cette perspective qu'au nom de la foi, un islamiste abattit « un Sadate » surprotégé par les Occidentaux.

¹ H. STINCQ, *Art. cit.*, p. 729-731.

² Cf. C. LOCHON, « Asie et Pacifique Sud : Iran », in *Tribalisme planétaire*, Paris, Panoramique-Corlet, 1992, p. 310.

³ Pour savoir plus sur les éléments différenciant le chiisme du sunnisme, on peut lire C. ZORGBIBE, « L'Iran : Révolution islamique », in *Dictionnaire de politique internationale*, Paris, PUF, 1988, p. 402.

⁴ C. ZORGBIBE, *Art. cit.*, p. 409-410.

Ancienne colonie britannique, l’Egypte est de tradition sunnite à quatre-vingt-deux pour cent. Si ces dévots islamistes vivent leur foi dans la clandestinité, c’est à cause de la répression dont ils sont victimes de la part des autorités étatiques, depuis Nasser, Sadate et même Moubarak¹.

La tragédie de l’assassinat de Sadate, le 6 octobre 1981 traduit la dévotion des islamistes égyptiens qui s’adonnent gracieusement au sacrifice ultime pour la cause de l’Islam. En effet, c’est des balles d’un islamiste que le Président égyptien Sadate mourut. Ce dernier était accusé, depuis la signature des accords de Camp David², d’être au service d’Israël, ennemi invétéré de l’Islam et des nations arabes. Sadate était devenu un renégat et, à ce titre, méritait la peine de mort. Il appartenait donc aux grappes islamistes des militaires d’exécuter cette fatwa. Ce qui fut fait.

Contrairement à l’Iran où la classe religieuse jouit de la liberté de pensée, en Egypte, seuls les ulémas réfléchissant dans l’entendement des visés du pouvoir sont tolérés. Ceux dont les options divergent avec celles de l’Etat sont par conséquent considérés comme des opposants et sont de ce fait contraints à opérer dans la clandestinité en créant des grappes, berceau des islamistes, considérés de facto comme des opposants au régime. Ses membres se recrutent dans toutes les couches de la population. Toute autorité qui prendrait des décisions allant à l’encontre de la loi islamiste, une fois la sentence prononcée contre elle par un mufti, elle ne sera exécutée que par un appartenant à un des grappes des islamistes en le tuant. Ainsi, la communauté restante se verra libérée de ses perversions.

C. *Le modèle algérien*

L’Algérie a été depuis les temps immémoriaux le théâtre de plusieurs vagues d’occupations : phénicienne, grecque, romaine et arabe. Celles-ci ont laissé des stigmates chez la population à majorité berbère. Sa ré-islamisation libératrice s’y opère au travers de l’organisation des partis politiques voués à la cause d’Allah. Cette ré-islamisation est encore par « le bas » car elle n’a pas encore permis à un parti de diriger l’Algérie. Parmi les partis politiques islamistes opérationnels en Algérie figure en rang utile le Front Islamique du Salut (F.I.S.). Ce parti prône la ré-islamisation de toutes les sphères de la vie

¹ C. LOCHON, « Algérie », in *Tribalisme planétaire*, *Op. cit.*, p. 202.

² Signés le 26 mars 1979.

algérienne grâce à une « méthode électorale »¹. Il gagna les élections municipales du 12 juin 1990 et de décembre 1991², mais celles-ci furent annulées.

La ré-islamisation à l'algérienne est performante grâce à la constitution d'un tissu associatif très cohérent : fréquentation des mosquées, prohibition sévère de l'enrichissement et de jeux, multiplication des programmes religieux dans les médias : littérature religieuse écrite, audiovisuelle au moyen de cassettes vendues à la sortie des mosquées,...

En outre, la politique du FIS et de tout islamiste algérien a comme ennemi « toute personne ou institution qui s'est occidentalisée », y compris tout algérien ou le pouvoir établi qui ne travaillerait que pour le compte de l'ancienne métropole, la France et ses alliés économiques. C'est ainsi que depuis l'annulation des élections que le FIS aurait gagnées, en protestation, les islamistes créent un cycle de violences et d'insécurité en Algérie. Ces violences occasionnèrent la fuite massive des expatriés travaillant en Algérie en abandonnant malgré eux leur travail aux nationaux qualifiés, auparavant chômeurs.

En conclusion, nous retenons de ces trois modèles ceci :

1. Les islamistes luttent pour la prise du pouvoir politique et économique. L'Iran seul y est déjà arrivé ;
2. Ils sont une expression identitaire pour une autodétermination nationale des pays musulmans en général et arabes en particulier. Les pays musulmans considèrent que depuis la colonisation le socle musulman a été assujéti économiquement et politiquement, alors que depuis le VII^e siècle jusqu'au XIX^e siècle, l'Islam avait gagné le monde avec brio ;
3. Ils sont des mouvements de conscientisation pour que les masses musulmanes saisissent l'origine de leur misère : les multinationales, œuvre des pays occidentaux, tous chrétiens, dépouillent les musulmans arabes de leurs richesses. Les islamistes s'érigent en mouvement de libération pour la récupération de leur identité perdue ;
4. Les islamistes luttent pour une cause juste de libération : l'avènement de la justice dans la répartition équitable des richesses et de la paix au sein des nations musulmanes et arabes. Les actions des islamistes (Libanais, Palestiniens et autres) sont une alerte, un langage adressé aux occidentaux pour reconsidérer leur « égoïsme sacré ». Les dernières actions d'Elkaida du 11 septembre 2001 seraient à aligner dans ce cadre ;

¹ Cette terminologie est de Keppel et Roy, cités par H. STINCQ, *Art. cit.*, p. 731.

² P. BUGAT, « L'impertinente voix du Sud », in *Actualité religieuse dans le monde*, 114 (15 septembre 1994), p. 14.

5. L'islamisme est une variante de la ré-islamisation étalant que l'« islam est une religion politique »¹ ;
6. Ils légitiment la révolte sous toutes ses formes pour l'accèsion à la vie plus acceptable ;
7. Ils sont les expressions libératrices complexes qu'il faudrait davantage objectiver grâce à l'interdisciplinarité.

V. Bibliographie

- AGEROS, C.-R. (Dir), *L'ère des décolonisations : Actes du Colloque d'Aix-en-Provence*, Paris, Karthala, 1995.
- AMALADOSS, M., *Vivre en liberté : Les théologies de la libération en Asie*, Bruxelles / Paris / Genève, Lumen Vitae / Cerf / Labor et Fides, 1998.
- BACIYUNJUZE Mushagalusa, T., L'intégrisme religieux : Une étude comparative entre le fondamentalisme islamique et protestant, Mémoire en théologie, Kinshasa, UPZ (inédit), 1994-1995.
- BACIYUNJUZE Mushagalusa, T., Le Sunnisme, le Chiisme et le Kharidjisme : Complémentarité ou contradiction au sein de l'Islam, Kinshasa, FPZ (inédit), 1992-1993.
- BARREAU, J.-C., *L'Islam en général et le monde moderne en particulier*, Belfond, Le Pré aux clercs, 1991.
- BAYLE, J.L.L.D., *Introduction aux méthodes des sciences sociales*, Toulouse, Privat, 1989.
- BLACHERE, R., *Le Coran (al-Qor'an)*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1966.
- BUGAT, P., « L'impertinente voix du Sud », in *Actualité religieuse dans le monde* 114 (15 septembre 1994).
- Clé pour l'Islam : Du religieux au politique, des origines aux enjeux d'aujourd'hui*, Bruxelles, Gripp, 1993.
- DHAVAMONY, M., « Méthode comparative », in *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1990.
- Dictionnaire de politique internationale*, Paris, PUF, 1988.
- Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
- DJENANE Tarek, « S'Islam à l'islamisme : Egypte », in *Actualité religieuse dans le monde (ARM)* 110, (15 avril 1993).
- DURING, J., *Islam : le combat mystique*, Paris, Robert Laffont, 1975.

¹ J.C. BARREAU, *Op. cit.*, p. 36.

- ETIENNE, B., *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- GRAWITZ, M., *Méthodes en sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1990.
- GUELLOUZ, A., « L'Islam », in *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993.
- GUILLEMETTE, R. & BRISEBOIS, M., *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Québec, Editions Fides, 1987.
- HASSAN Hanafi, « Le monde islamique entre révolutionnaires et réactionnaires », in *Les musulmans*, Paris, Beauchesne, 1970.
- KERR, D., « Cinq exigences pour un témoignage », in *Perspectives Missionnaires* 25 (1993).
- KÜNG, H. & MOLTMANN, J., « Le fondamentalisme dans les religions du monde », in *Concilium* 241 (1992).
- KÜNG, H., « Sunnites et chiïtes : Etat, droit et culte. Réponse chrétienne », in *Le christianisme et religions du monde*, Paris, Seuil, 1986.
- LADRIERE, P. (Ed.), « Intégrisme religieux : Essai comparatif », in *Social Compass* 4, (1985).
- LOCHON, C., « Asie et Pacifique Sud : Iran », in *Tribalisme planétaire*, Paris, Panoramic-Corlet, 1992.
- LUBECK, P., « Conscience de classe et nationalisme islamique à Kano », in *Politique Africaine*, Paris, Karthala, 1991.
- MENNOT, G., « Kharidjites », in *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
- MITRI Tarek, « Les relations entre chrétiens et musulmans dans le monde », in *Perspectives Missionnaires* 25 (1993)
- MULLER-FARHENHOLZ, M., « Fondamentalisme aujourd'hui : Perspective psychologique », in *Concilium* 241 (1992).
- OLIVIER, R., « L'intégrisme islamique », in *Social Compass*, Vol. XXXII, n° 34, 1984.
- SPEELMAN, G.E., « La réaffirmation islamique dans le monde », in *Perspectives Missionnaires* 25 (1993).
- STINCQ, H., « La montée des extrémismes religieux dans le monde », in *Le fait religieux*, Paris, Arthèmes-Fayard, 1993.
- VERHAEGEN, B., *Zaire à l'épreuve de l'histoire immédiate*, Paris, Karthala, 1993.
- WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent : Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993.

LA GENEROSITE DE DIEU DANS UN CONTEXTE D'AVERTISSEMENT ESCHATOLOGIQUE (LUC 16,1-13)

Par Eliezer BISIMWA MWONGANE

I. Introduction

Dans le ministère de Jésus, le Règne de Dieu est devenu réalité ; perceptible aux yeux de la foi, il n'en produit pas moins des effets surprenants dans la vie de chaque jour. Malgré les limites de sa présence, il a révolutionné les conditions d'existence humaine. L'appel à la décision pour ce Règne et pour Dieu, est sans équivoque. La parabole de Luc 16,1-13 est l'une des paraboles qui ouvrent cette dimension de l'enseignement de Jésus et en éclairent les vérités de façon remarquable. Elle est une parabole dont la compréhension est très délicate.

Les interprétations qu'on a données à ce texte sont aussi nombreuses que diverses. Notre but dans cette étude est d'essayer une interprétation théologique qui tienne compte de l'Évangile de Luc en nous appuyant sur ce que nous connaissons du ministère de Jésus. Nous essayerons d'étayer nos argumentations par la prise en considération des coutumes et des particularités culturelles de la Palestine au premier siècle.

Notre cogitation se focalisera sur quatre axes discursifs que nous pouvons présenter de la manière suivante :

- L'auditoire de la parabole
- Différentes interprétations
- Propositions de lecture
- En guise de conclusion.

II. Auditoire de la parabole

L'Évangéliste Luc situe cette parabole immédiatement à la suite de trois paraboles du chapitre 15 auxquelles il la relie par « *et il dit aussi à ses disciples* ». Contrairement aux paraboles précédentes destinées aux Phari-siens, celle-ci s'adresse aux disciples. Néanmoins, il ne serait guère sage d'y limiter les destinataires, parce que notre texte parle un peu plus loin des « *pharisiens qui aimaient l'argent et qui écoutaient tout cela* »¹. Jésus parle aux disciples certes, mais pas seulement à eux. Les foules comme ses adver-saires sont, elles aussi, invitées à écouter pour en fin comprendre.

Une première lecture des versets 1-8 ne peut manquer de laisser une impression de malaise aux lecteurs, avons-nous indiqué. Reprenons les élé-ments essentiels de la parabole. Un homme riche a un économe qui se révèle incompetent ou peu scrupuleux. Il l'appelle pour lui demander de rendre des comptes de sa gestion. L'économe est congédié ; ce qui porte à croire que les accusations portées contre lui sont fondées².

En fait, l'économe ne proteste pas contre les accusations de son patron, au contraire, il est heureux du fait que son maître ne l'ait pas fait mettre en prison, comme il aurait pu le faire. Placé devant un avenir sombre, un plan germe dans la tête de notre économe. Dans la recherche des solutions, il écarte d'abord celles indésirables ou impossibles : il ne peut bêcher (c'est trop dur)³, il ne peut mendier (c'est humiliant)⁴.

La solution pour laquelle il opte consiste à faire certaines faveurs à ses débiteurs ou plutôt ceux de son maître afin qu'à leur tour ils l'accueillent chez eux une fois que le patron l'aura destitué de la gérance (ce qui est assu-

¹ Cf. Luc 16,14-15.

² Le verbe « *diaballô* », utilisé seulement ici dans le Nouveau Testament, peut signifier accuser fausement et ou de façon malveillante ou, comme dans notre parabole, dénoncer avec raison. L'économe est accusé d'avoir gaspillé (*diaskorpizô*) les biens de son patron. Luc emploie le même verbe en 15,13 pour décrire le gaspillage de son héritage par l'enfant prodigue. Précisons que ce verbe désigne soit une négligence coupable, soit un détournement de fonds par l'économe. Il s'agirait vraisemblablement de détournement de fonds.

³ Luc emploie le verbe *skaptein* (bêcher ou creuser) qui se présente de façon proverbiale, pour indiquer un travail particulièrement dur.

⁴ La mendicité était tolérée, mais conduisait la personne mendiant vers une marginalité que l'économe trouvait inacceptable parce qu'elle serait complètement dégradante. Nous ren-controns dans l'Éclésiastique des paroles sévères sur la mendicité : « *Mon fils, ne vit pas de mendicité, mieux vaut mourir que mendier. L'homme qui louche vers la table d'autrui, sa vie ne saurait passer pour une vie... A la louche de l'impudent la mendicité est douce, mais à ses entrailles, c'est un feu brûlant.* » cf. Éclésiastique 40,28-30. (*Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1984, p. 1048-1049).

rant pour lui)¹. Sans tarder, son plan est mis en exécution. C'est une course contre la montre. Il n'est plus question de tergiverser car la situation est dramatique qui met en cause sa vie future. Le moyen d'en sortir au mieux, de se tirer d'affaire doit être trouvé subitement (v. 5-7). En effet, en plus d'être secrètes, ses actions sont précipitées pour ne pas laisser au patron le temps de se rendre compte de ses machinations. Aussi les débiteurs eux-mêmes ne doivent-ils pas soupçonner la vraie nature de ses actes.

Néanmoins, l'auditoire, quant à lui, est au courant de la raison des agissements de l'économe. Les actes que ce dernier pose confirment à leurs yeux les accusations du maître. Cet homme a l'air du filou parfait. C'est la note finale du verset 8a qui est nettement contrariante pour les auditeurs de Jésus, comme les lecteurs du texte de Luc 16 : « *Et le maître (ho kurios)² fit l'éloge du gérant trompeur (injuste ou malhonnête : le grec utilise ton oikonomon tès adikias)* ».

Pourquoi lui fait-on l'éloge alors qu'il agit de la manière la plus scandaleuse ? Le maître de la parabole ou Jésus peut-il faire l'éloge d'un voleur ou encore encourager un escroc ? Ces questions nous contraignent à rechercher le sens des gestes que l'économe pose, à l'intérieur du sens global de la parabole.

Avant d'y arriver, il importe de faire remarquer qu'une lecture qui interpréterait cette histoire en mettant l'accent sur le scandale causé par deux aspects, à savoir les agissements frauduleux du gérant et l'éloge fait par le maître, serait une lecture doublement fautive. E. Samain en donne deux raisons : d'abord, cette lecture est fautive parce qu'elle laisse de côté le mot clé de la leçon parabolique du verset 8a (*phronimôs*) en oubliant de voir que la louange du maître porte non pas sur la « malhonnêteté » de l'économe mais sur le fait qu'il agi « de façon avisée ». Ensuite, elle est fautive parce qu'elle ne retient de la parabole que le « comment » de l'action menée par l'économe en oubliant d'interroger sur le « pourquoi » de son plan. Or, cette cause est précisée dès l'ouverture de la parabole³.

¹ Luc utilise un aoriste indicatif (*egnôn*) pour traduire la soudaineté de l'idée géniale de l'économe : « *Je sais ce que je vais faire* ». Tout le verset 3 met en évidence l'urgence de la situation et son caractère presque désespéré. L'opération consiste alors à faire des faveurs aux débiteurs de son maître, pour que ces derniers viennent à son aide après son renvoi.

² S'agit-il d'une référence au propriétaire de l'histoire fictive ou à Jésus-Christ ? c'est une des questions difficiles de la parabole sur laquelle nous reviendrons plus bas. Il faut, nous semble-t-il, y voir une référence au maître de l'économe.

³ E. SAMAIN, « Approche littéraire de Luc 16 », dans *Foi & Vie* 3 (Juin 1973), p. 53-54.

III. Différentes interprétations

En introduisant cette étude, nous avons bien indiqué que le texte de Luc 16,1-13 a toujours fait l'objet de plusieurs interprétations au cours de l'histoire de l'interprétation. Notre préoccupation dans ce deuxième point consiste à en résumer brièvement les principales.

La première interprétation du texte, nous la devons à la Bible de Jérusalem qui suppose que l'économe avait majoré les dettes réelles de débiteurs. En effectuant les remises mentionnées au verset 10, il rétablirait les montants authentiques ; ce faisant, il n'aurait en rien lésé son patron¹.

Pour justifier sa position, la Bible de Jérusalem s'appuie sur la coutume palestinienne qui donne droit à l'économe de consentir des prêts sur les biens de son maître. Et comme il n'était pas rémunéré, il devait se payer en forçant sur la quittance le montant du prêt, afin que, lors du remboursement, il profite de la différence comme d'un surplus qui représenterait son intérêt. Sa « malhonnêteté », ne réside pas dans la réduction de factures, action habile que le maître doit louer, mais plutôt dans la mauvaise gestion de biens qui a motivé son renvoi (v. 1).

La Bible de Jérusalem popularise, dans son interprétation, une version de la position défendue par le savant J.D.M. Derret². Ce dernier fait valoir la différence qu'il y avait entre les emprunts monétaires et les emprunts de biens de consommation dans l'Antiquité. On pratiquait l'usure sur les biens de consommation, malgré l'interdiction de la loi et l'on ajoutait directement l'intérêt à la dette due, sans le différencier comme intérêt sur les factures. Ainsi, Derret suggère qu'en réduisant des intérêts qui n'auraient pas dû être ajoutés, l'économe agissait selon la loi et se conformait donc à ses exigences. Par voie de conséquence, il obtiendrait la faveur des débiteurs, de l'opinion publique et même celle de son maître qui n'oserait pas protester publiquement pour ne pas paraître impie.

En rentrant dans le texte de notre parabole, nous y remarquons que le maître n'était pas au courant des pratiques usurières de son économe. Ce qui fait que la solution prise par ce dernier soit ingénieuse et pourrait résoudre plusieurs questions épineuses. Comment louer « l'habileté » sans en condamner le manque total d'éthique ? On comprendrait un peu mieux

¹ La Bible de Jérusalem souligne dans une note que « l'intendant n'est pas loué pour sa friponnerie, mais pour son habileté à sortir d'une situation désespérée ». (Cf. Note b au verset 8).

² Cf. J.D.M. DERRET, « Fresh Light on Luke 16,1. The Parable of the Unjust Steward », *NTS* 7 (60-61), p. 198-219 cité par A. DJABALLAH, *Les paraboles aujourd'hui : Visages de Dieu et images du Royaume*, Québec, Les Ed. la Clairière, 1994, p. 193.

l'éloge du maître, comme l'espoir de l'économiste d'être accueilli par les gens à qui il accorderait des réductions. Précisons que le texte ne dit rien de ces majorations. La question que l'économiste pose à chaque débiteur, « *combien dois-tu à mon maître* », va à l'encontre de cette supposition et montre qu'il s'agit des sommes dues. Malgré son ingéniosité, la solution n'est donc guère probable. L'économiste doit toujours rendre compte à son maître de sa comptabilité.

Une seconde compréhension du texte consiste à ignorer totalement la dimension éthique de la parabole. Jésus aurait utilisé un fait divers qu'on doit lui avoir raconté avec indignation. Il le prend et l'adapte sans se préoccuper de la justesse des actions de l'acteur principal, pour transmettre un message de vérité unique, celui de l'imminence de la crise, le temps qui presse. Par voie de conséquence, il faut agir¹. Comme l'économiste de la parabole, les auditeurs sont appelés à prendre les mesures nécessaires à l'approche du Règne, s'ils ne veulent pas en être exclus. Dans cette optique, la parabole est considérée comme un appel à tous les inconvertis, à la foule plutôt qu'aux disciples. Et la solution avisée qui est demandée par Jésus, ne peut guère être que le changement radical de vie (la *metanoia*). Jeremias précise à ce propos que la conduite avisée et résolue de l'économiste qui se trouve en face d'une catastrophe menaçante doit être un exemple à suivre pour les auditeurs de Jésus. Ils sont également dans une même situation que cet homme qui, ayant le couteau sur la gorge, voit sa vie dans un risque de bouleversement. La crise qui menace les croyants est incomparablement redoutable et elle est même déjà commencée².

Cette interprétation, malgré le prestige et l'estime de ceux qui la défendent, ne semble pas nous convaincre. La relation entre l'histoire racontée et la vérité que Jésus cherche à communiquer est très tenue. Nous nous demandons pourquoi Jésus choisirait-il un filou pour souligner la réalité imminente de la crise ? Quel rôle viennent jouer les dettes et leur remise dans ce texte ? Etant donné que les éloges portent explicitement sur l'habileté de l'économiste qui a su se tirer d'affaire, sommes-nous autorisés à pouvoir tricher ou mentir pour participer au Règne de Dieu ? Ces interrogations nous amènent à affirmer qu'il est presque impossible de faire la sourde oreille à la dimension éthique de cette histoire.

D'autres auteurs, tout en conservant l'accent eschatologique, essaient de rendre compte de la dimension éthique de l'enseignement parabolique. Ils notent d'abord que c'est la sagacité de l'économiste qui est louée, non sa mal-

¹ J. JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, Paris, Ed. du Seuil, 1984, p. 242.

² *Ibid.*, p. 70-71 ; 242-243.

honnêteté. En quoi a consisté cette sagacité ? Nous y répondrons plus loin lorsque nous parlerons de « *phronimôs* », l'adverbe traduit par « habileté » ou par « sagesse ». Ils reconnaissent tous que les richesses ne sont pas la référence ultime. Les biens matériels sont renvoyés au second plan de priorité et doivent être subordonnés aux relations avec Dieu et aux relations humaines.

Une leçon se dégage ici, celle qui nous apprend à utiliser nos biens matériels aussi pour l'avancement du Règne de Dieu. Jésus ne vise pas une leçon en honnêteté. Il veut plutôt souligner le risque attaché à l'argent. Ce dernier peut devenir une idole (Mammon), non seulement pour des gens malhonnêtes, mais aussi pour des personnes bien disposées ; si ces dernières placent leur confiance en leurs possessions matérielles, si celles-ci leur servent d'assurance ultime. Et C. Focant de préciser : « ... *La conduite avisée pour les fils de lumière sera de dilapider l'argent au profit de ceux qui n'en ont pas. Sinon il est servi pour lui-même et arrache les hommes au service de Dieu* »¹.

Nous trouvons cette solution insatisfaisante aussi parce qu'elle ne rend pas compte, elle non plus, du caractère filou de l'économe. Elle n'explique pas que Jésus l'ait choisi comme personnage central d'une parabole pour évoquer, à travers son action malhonnête, une vérité évangélique.

Une dernière interprétation que nous pouvons évoquer ici, est celle proposée par S.E. Porter. Selon cet auteur, toute la parabole est prononcée de manière ironique par Jésus pour se moquer de ceux qui cherchent des solutions à leurs problèmes en faisant appel à leur ingéniosité humaine. Ils sont nombreux, les personnes qui pensent que le secours de leurs amis, pourtant en dehors du Royaume, peut les aider à s'en sortir. Pourtant, il devraient se rendre compte qu'ils n'y arriveront pas. Porter avoue qu'on ne peut pas utiliser les ressources de Mammon, quelles qu'elles soient, pour servir Dieu et son Royaume². Il y a une grande force de persuasion attachée à cette manière de lire le texte. Elle conserve, en particulier, l'intégralité du récit lucanien, sans le diviser en plusieurs morceaux différents.

¹ C. FOCANT, « Tromper le Mamon d'iniquité », dans *A cause de l'Evangile*, p. 565 cité par A. DJABALLAH, *Op. cit.*, p. 195.

² S.E. PORTER, « The Parable of the Unjut Steward (Luke 16,1-13) : Irony is the Key », dans *The Bible in Three Dimensions :Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 127-153.

IV. Proposition de lecture

On peut constater avec les lecteurs avisés qu'il n'est pas aisé d'interpréter ce texte de Luc. Il n'y a pas de voie qui n'ait ses problèmes. Dans la proposition de lecture que nous suggérons, notre texte évoque la générosité extraordinaire de Dieu dans un contexte d'avertissement eschatologique. Le mérite premier de cette approche interprétative consiste en une attention particulière aux détails littéraires et culturels du récit. Nous insistons sur les points ci-dessous que nous jugeons essentiels dans la trame de la parabole.

D'abord, le patron est un homme honnête. Il n'est pas partenaire dans le crime de son économe. Nous ne trouvons aucun passage dans le récit ou dans sons application qui puisse nous amener à porter un soupçon quelconque sur lui. On ne peut le déclarer coupable que sur base des indices précis qui, justement manquent dans notre texte. Suite à ceci, nous n'embrasserons donc pas de lecture qui fasse porter une culpabilité ou une complicité sur le propriétaire.

Ensuite, les montants inscrits sur les billets des débiteurs sont des montants dus. Y a-t-il eu de majoration que l'économe réduirait en dernière minute pour se tirer d'affaire ? Malgré un grand nombre d'avis contraires, nous estimons qu'il n'y a rien dans la parabole qui fonde pareille opinion¹.

J. Fitzmeyer répond à cette question en reprenant l'opinion selon laquelle l'économe réduit sa propre commission, qu'il aurait ajoutée directement aux dettes dues à son maître pour son propre intérêt². Cette opinion dépend néanmoins de trop de facteurs improbables. Par ailleurs, il faut souligner que les remises accordées sont énormes (l'équivalent de 500 deniers à chaque fois, était le salaire d'une année et demie pour un ouvrier de l'époque). Si cet argent revenait de droit à l'économe, il aurait été plus prudent pour lui de l'encaisser, par autant de débiteurs, ce qui lui aurait assuré une rente très substantielle et une retraite sans inquiétude. Aussi, si l'économe avait « majoré » les dettes pour en retenir la partie ajoutée au moment des paiements, les débiteurs se seraient plaints au patron, qui aurait fait promptement justice du comportement filou. En plus, si tel était le cas, jamais les débiteurs n'accepteraient de devenir ses amis, à partir du moment qu'il cesserait d'être dans une position d'autorité. Ils n'auraient point aidé quelqu'un qui, régulièrement, « majorait » leurs dettes de 20 à 50 %. Il est

¹ Opinion rejetée malheureusement par C. PALIARD, *Lire l'Écriture, écouter la Parole : La parabole de l'économe infidèle* (Lire la Bible, 53), Paris, Cerf, 1980, p. 19-20.

² J.A. FITZMEYER, *The Gospel According to Luke : A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, New York, Double Day, 1985, p. 1100.

évident que ces derniers semblent n'avoir pas été au courant de la nouvelle, sinon ils sauraient que les transactions faites par l'économe sont nulles et non-avenues ou ils seraient complices dans une tentative de vol. Or, notre parabole ne le suggère nullement.

L'économe de la parabole est un homme de confiance de son maître, homme éduqué et respecté. Il a la grande faculté d'aller où il veut vendre l'huile et le blé que produit le domaine de son patron. Il tient encore les comptes et conserve les billets de créance que souscrivent les acheteurs à crédit et le patron attend qu'il remette les documents bien justifiés¹. Les actions qu'il pose ont l'autorité du propriétaire. Il est sous-entendu que celles-ci ont la pleine approbation du patron au nom de qui il agit, comme il l'a toujours fait.

Les remises généreuses qu'il fait aux débiteurs² mettent au compte de leur créancier une générosité extraordinaire, tout en exprimant une certaine reconnaissance à l'économe. Une fois le propriétaire saisi, deux réactions de sa part sont possibles : ou bien il dénonce la duplicité de son gérant en rétablissant les sommes initiales et explique qu'il avait déjà renvoyé son économe. La loi est de son côté et les débiteurs ne contesteront pas son geste. S'il le faisait cependant, il encouragerait un rejet insultant des habitants, car le geste de son agent a déjà fait le tour du village et les gens ont commencé à louer sa grande générosité. Alors le maître choisit de reconnaître la prudence (*phronimôs*, de *phronêsis*) de son gérant, et il l'en loua.

Avant de continuer, il nous faut passer en revue deux difficultés du texte :

- En quoi consiste l'habileté (*phronêsis*) pour laquelle l'économe est loué ?
- Que signifie précisément le verbe « louer » (*épainêô*) ?

L'habileté (la *phronêsis*) pour laquelle l'économe est loué³ est une sagesse orientale et vététotestamentaire, une intelligence pratique, apanage de sages et de ceux qui savent se tirer d'un mauvais pas. L'élément qui domine ici est en général la capacité de se sortir de difficultés. Ce qui montre clairement que toute l'intelligence et l'habileté dont on peut avoir besoin pour

¹ La traduction « *rend compte de ta gestion* » est, à notre avis, fautive. Il ne s'agit pas des explications verbales que le patron attend, mais plutôt, un compte rendu écrit, bien détaillé et complet de toutes les transactions et affaires telles qu'elles ont été faites (cf. v. 3 et 4).

² Notons que conformément aux usages de l'époque, ce sont les débiteurs qui inscrivent de leur main les sommes dues. L'économe garde, bien sûr, une copie similaire.

³ Les versions orientales semblent traduire *phronêsis* ou *phronimôs* par la famille de mots de *hokhmah*. Il s'agit, à titre d'exemple, des versions syriaques et arabes pour notre passage.

faire ou ne pas faire quelque chose, mais dans les situations les plus difficiles et compliquées, est exprimée par une seule racine (*hakham*).

La *hokhmah* est ainsi très liée à la prudence, au fait d'être avisé, à la connaissance, à la réflexion. Dans notre texte, c'est la capacité de l'économe de reconnaître qu'il pouvait miser sur la générosité de son maître. Et de fait, il s'est entièrement jeté sur la miséricorde de son maître. Ce dernier a la latitude de le dénoncer et le faire jeter en prison ou bien, le louer et lui pardonner ses fautes. Le patron choisit d'honorer la confiance que son serviteur a placée en lui. Nous soulignons également la dimension eschatologique du mot employé ici. La *phronesis* utilisée dans le texte est la capacité de bien agir en situation de crise. Elle doit être considérée ici comme étant une qualité de celui qui a compris la réalité eschatologique provoquée par le ministère de Jésus. La sagesse mentionnée ici est donc double : l'économe est *phronimos* d'abord parce que saisissant l'urgence de la situation où il se trouve, il a su prendre sans retard une décision convenable. C'est dans cette ligne que J. Jeremias conclut :

Cet homme est avisé, car il a compris l'aspect critique de sa situation. Il n'a pas laissé courir les choses. Il a agi en dernière minute avant que le malheur qui le menaçait ne fondît sur lui ; certes, il n'a pas eu de scrupules, mais là n'est pas la question. Il a agi avec audace, décision et intelligence pour se faire une vie nouvelle. Etre avisé, voilà ce que l'heure réclame de vous ! Toute votre vie est en jeu¹.

Il est ensuite sage parce qu'ayant compris l'imminence du Royaume ; il a su où se trouvait la seule source de son salut. A ce propos, Deschamps écrit :

... Nous croyons que la prudence inculquée ici par Jésus – abstraction faite, encore une fois de l'aspect injustice du tableau – est celle dont fait preuve le disciple dans ses rapports avec les hommes du fait du royaume. Nous sommes ainsi transportés au centre de la situation qui domine la prédication du Christ : le Royaume² s'est approché ; le temps présent a le caractère d'une crise...

Le Règne de Dieu est arrivé et sa présence requiert des actions décisives. Nous sommes tous interpellés à être prêts pour les prendre. Comme le gérant, nous sommes conscients qu'il n'y a qu'une seule source de salut. A chacun et chacune de se remettre entièrement à la générosité du maître par excellence, Dieu lui-même tel qu'il se manifeste en Jésus-Christ.

¹ J. JEREMIAS, *Op. cit.*, p. 172.

² A. DESCHAMPS, *La composition littéraire de Luc XVI,9-13*, p. 49.

Les louanges du maître, exprimées par le verbe *épainein*, confirment la lecture eschatologique que nous proposons. Au niveau de la simple histoire, ce mot marque l'approbation de l'économe par son maître. Les louanges de ce dernier expriment l'accueil et l'approbation de l'homme par Dieu au jugement dernier. Néanmoins, son usage par Luc et l'intégration de cette parabole dans un texte canonique comme l'Évangile ouvre une perspective directement eschatologique – l'approbation divine – et confirment donc notre lecture eschatologique.

Nous constatons que les deux difficultés majeures de cette paraboles auxquelles nous ajoutons une troisième – celle de savoir qui est le maître mentionné au verset 8a¹ – constituent en même temps des « lieux » qui en éclairent le sens et nous ouvrent les possibilités d'application.

V. En guise de conclusion

La situation de l'homme devant Dieu, à la lumière du message que Jésus prêche, est semblable à celle de l'économe injuste. L'être humain est préoccupé, voire complètement dominé, par les affaires de ce monde. Il est, de plus, coupable et sans excuse devant son créateur.

Au point de vue de la justice ou de la loi, il ne peut s'attendre qu'à une condamnation rigoureuse de la part d'un Dieu dont il a usurpé les biens. Or, le temps de rendre des comptes s'approche. Nous ne pouvons retarder indéfiniment le moment où il faut faire face au jugement de Dieu.

Notre économe montre son « astuce », sa « sagesse » en reconnaissant que sa situation est de plus en plus critique et qu'il n'a aucun recours s'il était laissé à lui-même. Il ne peut ni piocher la terre, ni mendier. Il trouve la seule solution possible : miser en tout sur la générosité de son maître, dont il a déjà bénéficié. En effet, quand son indélicatesse a été découverte, au lieu de le faire mettre en prison, son patron s'est contenté de le renvoyer. Maintenant, le maître seul peut faire quelque chose pour son agent.

De la même façon, bien que l'homme soit en situation d'inimitié à l'égard de Dieu, sous sa condamnation imminente, celui-ci est son seul recours efficace. Il faut donc, avec assurance, en tout miser sur lui. La suggestion de Jésus à ses disciples est que c'est la seule option ouverte à l'homme pour son salut. Cette lecture est confirmée par le fait que le maître ne loue que la sagacité de découvrir la générosité de Dieu. Or, l'économe a su comprendre où se trouvait son salut. Que chacun puisse en faire autant en se

¹ R. Bultmann, J. Jeremias, A.R.C. Leaney et al. estiment que la parabole finit au verset 7. *Ho kurios* désignerait alors Jésus. Tandis que M.J. Lagrange, J. Dupont, A. Loisy et al, auxquels nous nous rattachons pensent qu'il s'agit du maître de la parabole.

rappelant les paroles de l'Écriture qui disent : « *Il n'y a aucun salut ailleurs qu'en lui ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom offert aux hommes qui soit nécessaire à notre salut* » (Actes 4,12, TOB intégrale).

VI. Bibliographie

- Bible de Jérusalem*, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, Cerf, 1984.
- DESCHAMPS, A., *La composition littéraire de Luc XVI,9-13*.
- DJABALLAH, A., *Les paraboles aujourd'hui : Visages de Dieu et images du Royaume*, Québec, Les Ed. la Clairière, 1994.
- FITZMEYER, J.A., *The Gospel According to Luke : A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, New York, Double Day, 1985.
- JEREMIAS, J., *Les paraboles de Jésus*, Paris, Ed. du Seuil, 1984.
- PALIARD, C., *Lire l'Écriture, écouter la Parole : La parabole de l'économe infidèle* (Lire la Bible, 53), Paris, Cerf, 1980.
- PORTER, S.E., « The Parable of the Unjust Steward (Luke 16,1-13) : Irony is the Key », dans *The Bible in Three Dimensions : Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Sheffield, JSOT Press, 1990.
- SAMAIN, E., « Approche littéraire de Luc 16 », dans *Foi & Vie* 3 (Juin 1973).

Eliezer BISIMWA MWONGANE

LA PROMOTION DE LA PAIX COMME DEFI MAJEUR A LA MISSION DE L'EGLISE EN AFRIQUE AUJOURD'HUI

Par Valère KAMBALE KANDIKI

I. Introduction

Actuellement, l'Afrique est un continent rongé par des multiples tensions socio-politiques et interethniques. Il est fort paradoxal de constater qu'à l'heure où l'Europe renforce un processus unitaire caractérisé par la consolidation de l'union douanière et monétaire¹, le continent africain est en proie à des guerres meurtrières voire destructrices sous-tendues par des motivations idéologiques hégémoniques et mercantilistes.

Il convient ici de faire remarquer que la prolifération des conflits en Afrique a fait de ce continent, la terre de prédilection par excellence des réfugiés (le continent africain compte actuellement cinq millions de réfugiés et des déplacés de guerre qui vivent dans des conditions sociales misérabilistes). Ceux-ci sont privés de leurs droits politiques. Aussi pouvons-nous affirmer sans ambages que la légitimation de la belligérance par les soi-disant « Seigneurs de guerre »² constitue un ferment de la destruction systématique du continent.

Ceci prouve à suffisance que certains opérateurs politiques négro-africains contemporains sont dépourvus d'une vision prospective susceptible de contribuer au développement intégral des nations africaines, car au lieu de

¹ La mise en circulation de l'Euro qui est la monnaie unique au sein de l'Union Européenne à partir du 1^{er} janvier 1999 constitue à coup sûr un tournant décisif dans les échanges économiques au sein de cette puissante alliance politico-économique.

² Au travers l'expression « Seigneurs de guerre », nous voulons ici désigner certains leaders politiques négro-africains qui ont accédé au pouvoir au travers la stratégie violente de la lutte armée. Ceux-ci imposent leur discours politico-militaire aux masses ponctionnées en légitimant la violence systématique institutionnalisée.

planifier le bonheur de leurs gouvernés, ils mettent en branle des stratégies occultes pernicieuses en vue de l'annihilation anthropologique des sans voix et sans pouvoir.

Il importe de signaler sans ambages qu'au cours des négociations politico-diplomatiques en vue de la résolution pacifique des conflits en Afrique, ce sont les politiques qui s'arrogent le monopole de chercher des stratégies pertinentes de médiation conflictuelle. Néanmoins, il est fort regrettable de constater que les Eglises ne sont pas souvent associées à ce processus ardu de la recherche de la paix durable et de la guérison du tissu social. Aussi, force nous est-il d'affirmer que les Eglises africaines ne doivent pas être considérées comme des parenthèses inutiles dans la quête de l'émergence d'une culture de la paix durable et de la réconciliation thérapeutique qui est un préalable majeur pour la reconstruction multiforme de l'Afrique à la dérive.

En effet, l'Eglise étant, toute proportions gardées, une institution humano-divine qui est une « experte en humanité », elle a la conviction profonde que la guerre ne cadre aucunement avec la volonté de Dieu qui veut que les hommes puissent vivre dans un climat de paix et de convivialité communionnelle. Aussi les chrétiens sont-ils appelés à devenir des artisans de paix (Mt 5,9) dans une humanité rongée par des profondes convulsions bellicistes et par la légitimation de la culture de la mort.

Nous sommes pertinemment d'avis que de nos jours les Eglises africaines sont astreintes à s'investir courageusement dans le noble combat pour la promotion et la sauvegarde de la paix qui constitue un défi cardinal à la mission de l'Eglise en Afrique subsaharienne contemporaine.

Nous nous proposons dans le cadre de cet article de présenter une réflexion théologico-missiologique sur l'engagement des Eglises africaines dans le processus dynamique de la recherche de la paix sociale. Aussi pouvons-nous ébaucher brièvement les articulations majeures de notre pensée de la manière suivante :

1. Présupposés théologiques cardinaux d'une théologie biblique de la paix ;
2. Ethique africaine communionnelle participative comme ferment de la consolidation de la paix ;
3. La promotion de la paix comme défi majeur à la mission de l'Eglise ;
4. La détribalisation des mentalités comme lieu d'émergence d'une culture de la paix durable ;
5. Eglise et éducation à la culture de la paix.

II. Présupposés théologiques cardinaux d'une théologie de la paix

Nous voulons ici nous atteler à une explication du vocable « paix » dans les perspectives vétero et néotestamentaires afin de saisir la quintessence de sa richesse herméneutique.

Aussi importe-t-il de prime abord de souligner que le concept de *shalom* connote un champ sémantique polysémique qui est fort difficile à élucider. Le vocable hébreu *shalom* dérive d'une racine qui, selon ses emplois, désigne le fait d'être intact, complet (Jb 9,4),... ou l'acte de rétablir les choses dans leur ancien état, leur intégrité, par exemple « apaiser » un créancier (Ex 21,34), accomplir un vœux (Ps 50,14). Aussi la paix biblique n'est-elle pas seulement le « pacte » qui permet une vie tranquille ni le « temps de la paix » par opposition au « temps de la guerre » (Qo 3,8 ; Ap 6,4) : elle désigne le bien-être de l'existence quotidienne, l'état de l'homme qui vit en harmonie avec la nature, avec lui-même, avec Dieu. Concrètement, elle est bénédiction, repos, gloire, richesse, salut, vie¹.

Il convient de noter que dans la perspective vétérotestamentaire, *shalom* embrasse le bien-être dans le sens le plus large de l'expression (Jg 19,20), la prospérité (Ps 73,3), la santé physique (Es 57,18) ; les bonnes relations entre les nations et les hommes (1 R 5,26 ; Jg 4,17), le salut (Es 43,7 ; Jr 29,11,...)².

Il importe ici de relever une interférence harmonieuse entre paix et justice dans la vision du monde hébraïque. En effet, nous pouvons à juste titre opiner que dans une perspective biblique, il y a une profonde corrélation entre *shalom* et *sedaqah* (cf. Es 48,18 ; Ps 46,10). Aussi l'avènement de la paix durable implique-t-il l'instauration d'un ordre social humanisant où règne la justice sociale distributive qui est un facteur d'harmonie sociale et d'une paix conviviale.

Dans une perspective biblique, la paix n'est pas synonyme d'absence de guerre, mais elle implique l'épanouissement holistique de l'homme. X. Léon-Dufour exprime cette dimension en ces termes :

La paix est la somme des biens accordés à la justice : avoir une terre féconde, manger à satiété, habiter en sécurité, dormir sans crainte, triompher de ses ennemis, se multiplier et tout cela en définitive parce que Dieu est avec nous (Lv 25,1-13), loin d'être

¹ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1966, p. 879.

² Cf. A. BOUR, *Oser la non-violence active : Une force au service de la paix. Manuel pédagogique 1998 : 50^e anniversaire du Mahatma Gandhi, 30^e anniversaire de l'assassinat de M. Luther King*, Butare, SAT, 1998, p. 332.

seulement une absence de guerre, la paix est plénitude du bonheur¹.

Dans une perspective néotestamentaire, nous pouvons à coup sûr affirmer à la suite de A. Bour² que le *kérygme* biblique de la paix a son point culminant dans cette formule de l'Épître aux Ephésiens, empruntée à la tradition de l'Ancien Testament, mais comprise désormais dans la perspective de la « *la réconciliation* » en Christ, « *il est notre paix* » (Ep 2,14).

Voilà qui justifie pertinemment que prêcher Jésus-Christ, c'est annoncer « l'Évangile de la paix » (1 Th 5,2 ; 2 Th 3,16 ; Rm 15,33 ; 1 Co 14,33 ; He 13,20). Il importe aussi de souligner qu'au travers de l'événement christique (le mystère de l'incarnation), Jésus-Christ est à juste titre considéré comme l'expression tangible de l'actualisation du « *shalom* » dans le Nouveau Testament. Il est venu apporter une paix insondable qui renouvelle l'humanité et toute la création.

H.-F. Weiss souligne la christologisation du *shalom* dans le Nouveau Testament en ces termes :

Étant donc justifié par la foi, nous avons (désormais) la paix avec Dieu et / car c'est lui notre paix » (Ep 2,14, cf. Col 1,20). *Ces affirmations du Nouveau Testament évoquent le climat de christologisation de la tradition de shalom dans l'Ancien Testament³.*

Il s'avère ici impérieux de souligner que la théologie de la paix dans un contexte d'oppression structurelle institutionnalisée et de marginalisation anthropologique au sein du Tiers Monde doit se fonder sur la pratique de l'amour gratuit qui est considérée comme étant la *loi royale* du christianisme, car là où règne l'amour fraternel / sororal en Christ, se manifeste la présence novatrice du Dieu Un et Trine. Car la paix a précisément sa source dans le cœur même du Dieu trinitaire dont les trois personnes vivent dans une osmose communicationnelle mutuelle de l'amour.

Face à la prolifération exponentielle de la pauvreté endémique et les injustices sociales criantes en Afrique, nous sommes pertinemment d'avis que la théologie émancipatrice de la paix est appelée à aborder les questionnements existentiels de la promotion humaine, de la défense et de la promotion des droits de l'homme et de la libération totale des masses paysannes et

¹ Cf. X. LEON-DUFOUR, *Op. cit.*, p. 880.

² Cf. A. BOUR, *Op. cit.*, p. 338.

³ H.-F. WEISS, « Base biblique et théologique pour l'engagement en faveur de la paix des chrétiens et de l'Église », in LORENZ, E., *Risquer la paix : Guerre sainte et paix juste*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 25.

damnés de la terre qui sont exclus du banquet de la vie par les détenteurs du pouvoir coercitif.

R. Coste a bien vu de stigmatiser la dimension polysémique d'une théologie de la paix qui répondrait à bon escient aux impératifs contextuels et aux défis majeurs de notre temps en ces termes :

Plus radicalement encore, la théologie de la paix de notre temps doit être une théologie de la justice, des droits de l'homme et de la libération, également une théologie de la solidarité et de la promotion du Tiers Monde. Sans cela, la paix qui serait visée ne correspondrait pas aux besoins concrets de nos frères en humanité. A son tour, la théologie de la paix sera pensée comme une dimension essentielle de la théologie de la charité qui doit fournir une perspective englobante¹.

Toutefois, il convient de faire remarquer qu'une théologie de la paix qui se déploie dans le contexte des ordures, de la torture et du péché social structurel qui caractérise la praxis socio-politique du Tiers Monde ne doit aucunement être une réflexion théologique de laboratoire destinée à la consommation intellectuelle élitiste. Il s'agit ici d'une réflexion théologique subversive voire délégitimatrice qui s'élabore dans le coude à coude au quotidien avec les hommes, femmes et enfants dont le droit inaliénable à l'humanité est méconnu par les classes sociales opulentes. Dans cette perspective, la théologienne / le théologien est appelé(e) à devenir un(e) *intellectuel(le) organique* selon le mot d'A. Gramsci². En effet, l'intellectuel(le) organique n'est pas du tout un rhétoricien de la praxis sociale, mais c'est quelqu'un qui est astreint à apporter des solutions pratiques voire durables à des problèmes cruciaux de la société.

III. Ethique africaine communionnelle participative comme ferment de la consolidation de la paix

Nous n'avons aucunement ici l'intention de procéder à la lecture archéologique passiviste de la culture négro-africaine susceptible de pérenniser le syndrome du complexe muséographique qui pousse certains intellectuels

¹ R. COSTE, « La contribution de l'Eglise catholique à la réalisation de l'idéal de la paix », in *Esprit et vie* 95 (Octobre 1995), p. 518.

² A propos de l'élucidation des contours sémantiques du concept « intellectuel organique », nous recommandons la lecture d'A. GRAMSCI, *Zu Politik, Geschichte und Kultur : Ausgewählte Schriften*, Frankfurt, M. Röderberger Verlag, 1986.

africains à recourir à « la vulgate culturaliste » aliénante afin de justifier la situation de descente aux enfers sévissant actuellement sur le continent africain.

Nous nous proposons de recourir aux nobles valeurs éthiques normatives qui avaient contribué à l'harmonie communautaire et à l'émergence d'une dynamique de la construction d'une paix durable au sein des sociétés négro-africaines traditionnelles. Néanmoins nous ne voulons pas présenter une société traditionnelle paradisiaque, car celle-ci était aussi marquée par des profondes contradictions sociales qui la régentaient.

L'éthique africaine traditionnelle est essentiellement ambivalente. Aussi connote-t-elle les dimensions anthropocentrique et nomologique. En effet, pour les Africains de la vieille tradition, il est irrécusable de constater que l'homme est la mesure de toute chose. Le critère normatif du bien est jugé en fonction de ce qui contribue à l'épanouissement intégral de tout homme et de tout l'homme. Il importe ici de souligner le primat de la communauté humaine sur l'individu car dans la *Weltanschauung africaine*, *l'homme n'est pas une monade, mais il est un faisceau des relations interpersonnelles et cosmiques*. Pour les négro-africains, vivre en marge de la mouvance communautaire équivaut à une auto-excommunication sociale et à une désharmonisation préjudiciable du tissu social. Dans la société traditionnelle, l'individu n'existe qu'en référence à la communauté et la dynamique existentielle négro-africaine traditionnelle était sous-tendue par une tendance corporative fort prononcée.

En effet, force nous est d'opiner à la suite de J. Mbiti¹ que dans la société traditionnelle, chacun est redevable de son existence à d'autres hommes, y compris ceux des générations précédentes et à ses contemporains. Il n'est qu'une partie du tout. C'est donc la communauté qui a la tâche de faire, de créer ou de produire l'individu, car cet individu dépend du groupe.

Toutefois, nous pouvons apporter un correctif utile à la vision communautaire participative régissant les sociétés négro-africaines traditionnelles, car ce primat de la communauté sur l'individu pourrait à coup sûr éluder l'esprit de créativité individuelle au sein du groupe et légitimer une dépendance aliénante de vie ou de mort de l'individu vis-à-vis de la communauté. Notons aussi que le communautarisme négro-africain pouvait inévitablement

¹ Cf. J. MBITI, *Religion et philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, 1972, p. 118-119. Le philosophe théologien congolais Marcel Tshiamalenga Ntumba présente la philosophie sociale négro-africaine communautaire participative sous l'appellation « *bisoïsme* » (le primat du *biso* / nous sur le *ngai* / je) par opposition à la « *ngaité* » (l'individualité) qui légitime l'égoïsme au sein de la société, tandis que le « *bisoïsme* » contribue à l'émergence d'une société communautaire argumentative.

favoriser le parasitisme social qui est un obstacle majeur au développement humain harmonieux.

Il importe ici de faire remarquer que le concept philosophique *d'unité de vie ou union vitale* constitue une catégorie herméneutique susceptible de nous permettre de comprendre à juste titre la vision communionnelle participative qui sous-tendait la société négro-africaine traditionnelle. V. Mulagwa Cikala Musharamina présente les contours sémantiques du concept « *unité de vie ou union vitale* » en ces termes :

Par unité de vie ou union vitale cinyabuguma (Shi), obuguma (Shi) ou Ubumwe (Rwanda / Burundi), nous entendons :

- *Une relation d'être et de vie de chacun avec ses descendants, sa famille, ses frères de clan, son ascendance et avec Dieu, source ultime de toute vie...*
- *Une relation ontique analogue de chacun avec son patrimoine, son fonds, avec tout ce qu'il contient ou produit, avec tout ce qui y croît et vit.*

Si l'on veut, l'union vitale, le cinyabuguma, le bumwe est le lien vital qui unit entre eux, verticalement et horizontalement des êtres vivants et trépassés, elle est le principe vivifiant qui se trouve en eux tous. C'est le résultat d'une communion, d'une participation à une même réalité, à un même principe vital, qui unit entre eux plusieurs êtres¹.

Il s'avère nécessaire de relever ici la dimension nomologique de l'éthique négro-africaine traditionnelle. Car, celle-ci n'était pas une société anomique. Il y avait en son sein des lois véhiculées au travers des tabous et des interdits qui contribuaient à la sauvegarde de l'harmonie communionnelle au sein du tissu social et à la pérennisation de l'équilibre mystique, d'une part entre les vivants et les morts, d'autre part entre l'homme et le milieu écologique. Aussi leur transgression pouvait-elle occasionner des malédictions voire des calamités naturelles au sein de la communauté².

Bref, nous pouvons affirmer sans ambages que l'observance des tabous et des interdits régulateurs de l'harmonie sociale était un facteur prépondérant susceptible de contribuer à l'émergence de la paix durable et de la

¹ V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme : L'union vitale Bantu face à l'union ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965, p. 117. Il convient de noter que V. Mulago et les autres penseurs néo-tempelsiens (Lufuluabo, Mujinya, Kagame et D. Nothomb) ont été fort influencé par les schèmes de pensée ethno-philosophiques du franciscain belge P. Tempels.

² A propos de la fonction sociale des tabous et des interdits dans la société négro-africaine traditionnelle, nous recommandons la lecture de A. KARAMAGA, *Dieu au pays de mille collines : Quand l'Afrique rencontre l'Évangile*, Lausanne, Ed. du Soc, 1988, p. 38-39 ; A. KARAMAGA, *L'Évangile en Afrique : Ruptures et continuité*, Yens / Morges, Ed. Cabédita, 1990.

convivialité communautaire au sein de la société négro-africaine traditionnelle.

La quête de l'harmonie communautaire et cosmique constitue la valeur éthique cardinale qui régissait le tissu social négro-africain traditionnel. Aussi importe-t-il de relever une corrélation interférentielle existant entre la recherche de l'harmonie sociale et le renforcement d'*ubuntu* (le respect de la dignité humaine et le sens de l'humain dans les échanges relationnelles). Pour les négro-africains de la vieille tradition, l'*ubuntu* est la valeur ethico-ontologique cardinale, car l'homme est un véritable *untu* que s'il vit en harmonie avec les autres hommes¹.

D. Mpiilo Tutu décrit d'une façon pittoresque l'*ubuntu* en ces termes :
*Ubuntu stipule que je suis un homme, parce que tu es un homme.
 Si je dérive ton droit à l'humanité, je me déshumanise moi-même.
 On doit faire tout ce qui est à la portée en vue de sauvegarder à
 tout prix cette grande harmonie communionnelle qui sous-tend le
 tissu social².*

Notons qu'à cette époque de turbulence multiforme que traverse le continent africain, nous assistons à la légitimation de la culture de la banalisation de la vie et de la violence pyromaniaque, les Africains sont appelés à recourir au respect de l'« *ubuntu* », cette valeur éthique fondamentale qui est à même de contribuer à l'émergence d'une culture de la construction de la paix durable et de l'harmonie entre les peuples à l'échelle panafricaine. Le devenir des notions africaines contemporaines en dépend largement.

Il convient de faire remarquer que l'harmonie sociale qui régentait la vie communautaire traditionnelle était un facteur de paix, de promotion humaine et d'épanouissement intégral.

A. Karamage souligne la pertinence de l'harmonie sociale au sein de la société rwandaise traditionnelle en ces termes :

Les anciens Rwandais ont mis au point un système de société communautaire étroitement solidaire, qui comprend aussi bien les êtres et les choses, les vivants et les morts. D'après notre conception traditionnelle rwandaise, l'homme est placé dans un vaste univers multidimensionnel, au sein duquel il est appelé à rechercher l'harmonie relationnelle à tout prix. Dès sa naissance, l'être humain se trouve entouré par ses semblables, petits et grands, qui doivent l'éduquer jusqu'à ce qu'il ait l'âge de prendre ses responsabilités au sein du groupe... Tout individu est donc convié à chercher l'harmonie avec les personnes qui

¹ Cf. M. MNYANDU, « Ubuntu as Basic of Authentic Humanity : An African Christian Perspective », in *Journal of Constructive Theology* 1 (July 1997), p. 77-86.

² D. MPIILO Tutu cité par L.S. GRAYBILL, « Erinnern und vergeben : Welchen Einfluss hat das Christentum auf die Versöhnung in Südafrika », in *Der Überblick* 4 (1998), S. 88.

l'entourent et l'éducation doit le préparer à cet effet à l'aide des réglementations précises qui se sont transmises de génération en génération. Non seulement on est appelé à rester en harmonie avec les vivants, mais il faut aussi garder cette attitude qui s'impose vis-à-vis des survivants... Il faut également rester en harmonie avec la nature, avec les animaux, les plantes, les montagnes¹.

Actuellement, face à la pérennisation des profondes déchirures socio-politiques dues aux manipulations occultes de certains opérateurs politiques par les puissances hégémoniques qui profitent des dissensions internes au sein des nations africaines, les négro-africains sont astreints à considérer la quête de l'harmonie relationnelle qui transcende les clivages politico-idéologiques comme étant un impératif catégorique susceptible d'apporter des solutions efficaces aux situations conflictuelles qui annihilent les efforts inlassables en vue de la transformation qualitative de la praxis socio-politique et économique négro-africaine contemporaine.

Aussi pouvons-nous nous demander à juste titre quel sera l'apport positif de l'Afrique à l'universel à l'aube du troisième millénaire. Est-ce que le continent africain continuera-t-il à se naufrager sous la logique belliciste en outrance alors qu'à l'ère de la mondialisation économique, l'humanité se transforme davantage en un village planétaire où les hommes et les femmes sont appelés à vivre dans un esprit de co-humanité solidaire en dépit de leurs diversités culturelles ?

IV. La promotion de la paix comme défi majeur à la mission de l'Eglise

Il s'avère impérieux de souligner d'emblée que la recherche de la paix n'est pas l'apanage exclusif du christianisme, car dans une perspective œcuménique, les religions sont appelées à apporter leur contribution irrécusable à l'émergence d'une culture de paix et de cohabitation entre les peuples à l'échelle planétaire en dépit de leurs diversités culturelles et théologiques.

Aussi pouvons-nous opiner que la paix durable entre les nations dépend inévitablement de celle qui devrait sous-tendre les relations humaines entre les adeptes de diverses entités religieuses. En effet, actuellement nous vivons à l'ère du pluralisme religieux au niveau œcuménique et le christianisme ne peut aucunement s'arroger le monopole exclusif de détenir la vérité. Force

¹ A. KARAMAGA, *Op. cit.*, p. 19-20. Lire aussi à ce sujet A. KARAMAGA, *L'Évangile en Afrique : Ruptures et continuité*, Yens / Morges, Ed/ Cabédita, 1990, p. 121-134.

nous est ici d'affirmer que la quête de la construction de la paix et de l'avènement d'un nouvel ordre mondial épris de justice sociale et de respect de la dignité humaine constitue un défi cardinal que les religions mondiales sont appelées à relever à l'aube du troisième millénaire¹.

Du point de vue de l'élucidation des terminologies missiologiques, il importe d'élucider les concepts de « mission » au singulier et de « missions » au pluriel, car le premier se rapporte à la *missio Dei* (mission de Dieu), c'est-à-dire à l'engagement de Dieu avec et pour le monde, à la nature de Dieu et à son action qui concerne à la fois l'Eglise et le monde et à laquelle l'Eglise a le privilège à participer.

Le vocable *missio Dei* exprime la bonne nouvelle que Dieu est le Dieu des humains. Le second se réfère aux modalités d'expressions particulières de la participation à la *missio Dei* en temps et lieux et en rapport avec certains besoins². L'annonce de la Bonne Nouvelle du salut, de la justice et de la paix constitue le fondement de la mission de l'Eglise qui a reçu de son Maître et Seigneur, Jésus-Christ, le noble mandat « d'annoncer la Bonne Nouvelle à tous les hommes de la terre sans exclusive » (Mt 28,18-20). Dieu, à travers son Fils unique, Jésus-Christ est le sujet de la mission et c'est la *missio Dei* (mission de Dieu) qui donne aux *missiones Ecclesiae* (missions de l'Eglise) leur raison d'être³.

Actuellement, dans une Afrique où les sans-voix et les laissés pour compte vivent dans une situation de descente aux enfers et de strangulation anthropologique avancée suite à la faillite de l'Etat négro-africain post-colonial, la tragédie de l'existence humaine des femmes, hommes et enfants dont la vie est devenue synonyme d'anti-vie est appelée à devenir le *locus theologicus* majeur à partir duquel se déploie une nouvelle intelligence de la praxis missionnaire.

Aussi, les questions fondamentales relatives à la justice, la libération, le développement et la paix sont-elles appelées à devenir des priorités missionnaires incontournables. En effet, il importe de relever la corrélation harmonieuse existant entre la promotion humaine et la transformation du monde est une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile qui est la mission

¹ A propos de l'apport des religions mondiales à la dynamique de la paix, nous recommandons vivement la lecture de H. KÜNG, *Projet Weltethos*, München, Piper, 1990 ; H. KÜNG, « Vers une éthique universelle des religions du monde : Questions fondamentales d'éthique sur l'horizon du monde actuel », in *Concilium* 228 (1990), p. 121-139.

² D.-J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé / Paris / Genève, Haho / Karthala / Labor et Fides, 1995, p. 22.

³ *Ibid.*, p. 502.

de l'Eglise pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive¹.

Face à la prolifération exponentielle des nouvelles communautés chrétiennes et des spiritualités enthousiastes folkloriques qui chloroforment la conscience des masses opprimées, les Eglises africaines sont impérativement appelées à mettre en branle des nouvelles formes de spiritualité émancipatrice susceptibles de leur permettre à répondre adéquatement au défi cinglant de la reconstruction multiforme qui interpelle l'action missionnaire en terre africaine.

Kā Mana dénonce énergiquement la prolifération vertigineuse d'une spiritualité d'enthousiasme qui est fort prisee sur le continent africain en ces termes :

Face à ce problème, on se serait attendu à ce que les Eglises et les sociétés africaines développent des formes de spiritualité et d'engagement centrées sur l'esprit d'analyse rationnelle des problèmes et la volonté d'être de plain-pied dans le combat de l'homme contre les forces d'oppression. En réalité, il se développe dans notre continent des spiritualités d'enthousiasme, un fétichisme spirituel délirant et un christianisme de la magie noire en contradiction flagrante avec les nécessités des batailles pour la reconstruction du continent. Même là où les groupes ecclésiaux structurés et des forces de changement s'organisent pour peser fortement sur les orientations d'ensemble pour la société, le poids des spiritualités d'enthousiasme et du christianisme de magie noire est tel que les peuples africains n'arrivent pas encore à comprendre clairement le lien qui devrait exister entre les forces spirituelles dans la vie d'un peuple et les solutions essentielles que ce peuple élabore face aux problèmes économiques, politiques et sociaux².

De nos jours, nous assistons à la légitimation de la spirale de la violence structurelle institutionnalisée et la logique de guerre semble ronger la logique de paix comme un parasite : la violence polymorphe et aveugle s'est fauflée partout au point d'annihiler les efforts inlassables en vue de la résolution pacifique des conflits³.

Voilà qui justifie pertinemment que les chrétiens sont appelés à s'investir dans la dynamique de la construction de la paix durable, car celle-ci cadre bien avec la volonté de Dieu qui veut que tous les hommes / femmes

¹ V. COSMAO, *Changer le monde : Une tâche de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1985, p. 105.

² KĀ Mana, « Lieux et nouveaux appels de la mission en Afrique », in *Perspectives missionnaires* 28 (1994), p. 20.

³ Cf. R. ETCHEGERAY, « Eglise, que fais-tu pour la paix », in *La documentation catholique* 2194 (20 décembre 1998), p. 1075.

créés(es) en son image puissent vivre dans un climat d'harmonie relationnelle.

L'action en faveur de l'instauration de la paix cadre pertinemment avec les caractéristiques des citoyens du Royaume de Dieu que Jésus déclare comme étant des artisans de paix (Mt 5,9) et ceux-ci jouissent de la bénédiction divine. Car l'instauration de la paix est une activité divine. Dieu a fait la paix en nous réconciliant avec lui et les uns avec les autres par le Christ. C'est pourquoi, nous ne pouvons prétendre être ses enfants si nous ne nous consacrons pas nous aussi à l'émergence d'une culture de la paix durable¹.

Aussi pouvons-nous opiner sans ambages que les guerres insensées qui rongent actuellement le continent africain attestent à suffisance les conséquences néfastes du péché social structurel qui terrasse le cœur de l'homme miné par l'égoïsme et le culte du pouvoir coercitif.

Les Evêques du Rwanda et du Burundi réunis à Giheta du 24 au 26 novembre 1998 décrivent les conséquences désastreuses de la pérennité de la violence structurelle et les effets dévastateurs de la guerre atroce sévissant dans la sous-région implosive des Grands Lacs en ces termes :

Notre constat et que dans notre région, les familles sont profondément désagrégées par les actes de violence et d'insécurité incessante. Nos peuples vivent constamment dans un climat de tensions et d'instabilité. Les deuils, les tribulations, la peur et l'angoisse augmentent de jour en jour. Les familles sont obligées d'évacuer leurs domiciles. Le nombre de réfugiés originaires de notre région augmente de façon dramatique et scandaleuse. Les camps des déplacés et de regroupés prennent chaque jour des proportions inquiétantes. Les conditions de vie de nos populations innocentes sont devenues inhumaines et dégradantes. Nos peuples sont privés du calme et de la paix auxquels ils aspirent pourtant légitimement².

Signalons que les drames conflictuels qui déchirent actuellement l'Afrique résultent d'une profonde crise de gouvernance, car certains politiciens dépourvus d'une culture éthique et d'une prospective attisent les conflits afin de consolider leur *diktat* idéologique, politique et économique. Les puissances hégémoniques les utilisent en vue d'actualiser leurs stratégies

¹ Cf. J. STOTT, *Les chrétiens et les défis de la vie moderne*, Vol. I, Méry-sur-Oise, Ed. Sator, 1984, p. 180.

² ASSOCIATION DES CONFERENCES EPISCOPALES DU RWANDA ET DU BURUNDI, Message des Evêques du Rwanda et du Burundi, à l'issue de leur réunion tenue à Giheta, près de Gitega du 24 au 26 novembre 1998, inédit, p. 2.

occultes qui visent à annihiler tous les efforts pour la reconstruction de notre continent¹.

Face à la légitimation de la culture de la mort caractérisée par la banalisation de la vie érigée en mode de gestion du pouvoir par le gangstérisme d'Etat africain post-colonial, nous sommes persuadé que la mission pour la promotion de la paix qui est dévolue aux Eglises africaines aujourd'hui est appelée à devenir une mission pour la sauvegarde de la vie qui est un don de Dieu et une valeur sacrale par excellence. Aussi, la mise en branle de la mission de la vie nécessite-t-elle une délégitimation de la barbarie de la mort en vue de l'avènement d'une humanité nouvelle où les hommes et les femmes sont astreints à vivre dans un climat de concorde communionnelle.

A ce sujet, J. Moltmann affirme ce qui suit :

La mission de l'Esprit Saint c'est beaucoup plus que cela, puisque c'est la mission de la vie nouvelle. Pour nous aujourd'hui, une telle mission signifie construire une culture de la vie et s'opposer à la barbarie de la mort où que nous soyons au lieu de propager la civilisation chrétienne ou les valeurs du monde occidental².

De nos jours, les Eglises africaines sont appelées à s'assumer une mission prophétique face à la destruction systématique de la vie par les forces oppressives de l'anti-vie qui militent en faveur de la logique de la guerre. Il s'agit ici d'opter pour une logique de la distanciation critique vis-à-vis des structures politiques aliénantes qui détruisent la vie des marginaux et des sans-voix. Aussi sont-elles astreintes à témoigner de la vérité évangélique émancipatrice quel que soit le prix à payer. Car en adoptant une attitude de mutisme hypocrite, elle atteste tacitement une légitimation du statu quo et une complicité avec les bourreaux du peuple qui méconnaissent le droit inaliénable des masses ponctionnées à vivre dans un climat de paix durable qui est un facteur majeur susceptible de contribuer à l'avènement de l'Etat de droit en terre africaine, promoteur d'une culture de la promotion des droits de l'homme et d'une synergie de paix durable à l'échelle panafricaine.

Aussi sommes-nous convaincus qu'une Eglise appelée à faire montre d'une présence thérapeutique dans une Afrique en décomposition politique et socio-économique avancée, doit impérativement assumer sans faille une mission prophétique et engageante en faveur des exclus du banquet de la vie qui sont en quête d'une seconde libération intégrale.

¹ Cf. KOFI Annan, « Les dirigeants africains doivent rendre des comptes », in *Jeune-Afrique* 1996 (du 28 avril au 4 mai 1998), p. 71.

² J. MOLTAMANN, « La Pentecôte et la théologie de la vie », in *Concilium* 265 (1996), p. 171.

D. Musuvaho Paluku insiste sur la nécessité impérieuse du déploiement inconditionnel de la mission prophétique militant au sein de l'Eglise du Christ au Congo en ces termes :

Une Eglise présente dans le monde est celle qui est missionnaire (évangélisation), prophétique et engageante (sociale). En d'autres termes, une Eglise présente dans le monde est celle qui s'occupe à libérer l'homme créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire l'émanciper des situations socio-économiques aliénantes et dés-humanisantes. Pour ce faire, une telle Eglise oriente ses efforts afin de contribuer à la promotion sociale de l'homme total et œuvrer inlassablement pour l'avènement d'un ordre social plus juste et plus équitable. Elle doit contribuer à l'amélioration des conditions vitales des masses dominées qui vivent dans un état d'infra-humanité et satisfaire à leurs besoins élémentaires, à savoir la nourriture, la santé, l'éducation, l'habillement et l'habitat¹.

Toutefois, nous pouvons signaler toutes proportions gardées que certaines communautés ecclésiales négro-africaines sont mises en tutelle par des prophètes de la cour royale qui sont à la remorque des idéologies dominantes en place. Pour que les Eglises africaines puissent assumer adéquatement leur mission prophétique, elles sont astreintes à être libérées de la peur pathologique et à choisir entre la mort et la mort. Car oser parler de la paix dans une situation d'oppression structurelle multiforme, c'est signer sa condamnation à mort. Mais se taire et ne pas oser parler de la paix, on est tué aussi ! Si tu te tais, tu es tué ; si tu parles, on t'élimine aussi. C'est ce qui explique à juste titre l'expression du choix entre la mort et la mort².

Aussi pouvons-nous dire à la suite de C.-H. Janda³ qu'une Eglise qui a peur d'affronter les forces mortifères est une Eglise infidèle au Seigneur. En effet, si l'Eglise est menée par des lâches qui ont peur de mourir, cette Eglise n'est pas l'Eglise. Lors du baptême, nous sommes baptisés dans la vie du Christ dans sa mort et dans sa résurrection. Nous ne sommes pas appelés en tant qu'Eglise à un pique-nique juste pour avoir une maison, porter des soutanes et en tant que chefs religieux, aller à la présidence, etc. Nous sommes appelés à porter quotidiennement notre croix.

Aussi sommes-nous persuadés que des stratégies pertinentes doivent être conçues afin de libérer « l'Eglise par le bas » de la naïveté et de la léthargie dans lesquelles la paix trompe-œil que les opérateurs politiques tarés

¹ D. MUSUVAHO Paluku, *Quelle Eglise au Congo (E.C.C.) pour le Nord-Kivu ?*, Braine-l'Alleud, Editeurs de Littérature Biblique, 1998, p. 25.

² Cf. L. NTEZIMANA, « Choisir entre la mort et la mort », [s.l.], [s.d.], p. 28.

³ C.-H. JANDA, « Laissons l'Eglise être l'Eglise », in *Le Médiateur* (1^{er} trimestre 1998), p. 15.

par la culture du mensonge leur proposent. Il s'agit ici d'opter pour une culture de la résistance critique susceptible de permettre aux masses dominées de prendre leur destin en main en recourant au potentiel subversif de l'Évangile libérateur.

D. Musuvaho Paluku insiste sur la pertinence de l'émergence d'une culture de la résistance créative au sein de l'Église en vue de l'émancipation humaine de l'homme et il écrit ce qui suit à ce sujet :

Notre Église doit signifier à notre population, aux masses dominées, opprimées, la pertinence de recourir à leur droit inaliénable à la résistance, qui opère une catharsis chez l'opprimé. La légitimité du droit de résistance qui est une conséquence des droits inaliénables de la personne, est incontestable. Elle est d'autant plus quand on se trouve en présence des pouvoirs totalitaires qui, non seulement interdisent toutes les formes d'opposition légale, mais aussi pousse l'usurpateur jusqu'à annexer le droit de résistance'.

De nos jours, les Églises africaines sont appelées à résister énergiquement contre la prolifération des armes dans les grandes zones de turbulence africaines². Il s'agit ici d'une industrie de la mort qui handicape sérieusement le développement intégral du continent africain et qui favorise ainsi la culture rébarbative de la Kalachnikov caractérisée par la légitimation de la jungle institutionnalisée dans laquelle celui qui détient beaucoup d'engins de guerre a le droit de vie et de mort sur les gouvernés. Il s'avère aussi nécessaire d'amorcer un débat rationnel sur l'impact du rôle destructeur des armées africaines et des milices criminelles sur le processus irréversible de démocratisation actuellement en cours en Afrique. Car, en disponibilisant des dépenses astronomiques sous la rubrique « défense nationale et sécurité de l'État », les décideurs politiques négro-africains hypothèquent sérieusement le devenir de l'Afrique et les générations à venir pourront à coup sûr en pâtir³.

¹ D. MUSUVAHO Paluku, *Op. cit.*, p. 28.

² Nous considérons à juste titre l'Afrique centrale, la sous-région des Grands Lacs, la corne de l'Afrique (Somalie, Érythrée, Éthiopie, Soudan) et certains pays de l'Afrique occidentale (Guinée-Bissau, Sierra Léone...) comme étant des grandes zones de turbulence en Afrique subsaharienne.

³ A propos de la dénonciation prophétique des idéologies militaristes dans le Tiers Monde en général et en Afrique subsaharienne en particulier, nous recommandons la lecture de : *Lettre encyclique de Jean-Paul II : Sollicitudo rei socialis sur la doctrine sociale de l'Église*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1998, p. 47-48 ; A. KARAMAGA, *Problèmes et promesses de l'Afrique à l'approche et au-delà de l'an 2000 : Synthèse des documents de Symposium organisé par la CETA à Mombasa en novembre 1991*, Nairobi, CETA, [s.d.], p. 34-36.

Aussi sommes-nous d'avis que l'Afrique n'a pas besoin de chars et d'avions de chasses sophistiqués pour son développement harmonieux. Nous faisons ici appel à un élan inébranlable de solidarité œcuménique des Eglises chrétiennes de l'hémisphère Nord afin qu'elles puissent dénoncer avec courage les marchands occidentaux des canons qui se liguent dans une alliance contre nature avec les dictateurs kléptocrates négro-africains dans une entreprise pernicieuse de destruction de la vie des masses opprimées.

Notons aussi que l'Eglise est appelée à protester avec véhémence contre le recrutement des enfants de moins de dix-huit ans dans les forces armées et bandes armées, car ce phénomène pernicieux risque d'inoculer la culture de la violence abjecte au sein de la jeunesse africaine rongée par les anti-valeurs et jungle morale¹.

V. La detribalisation des mentalités comme lieu d'émergence d'une paix durable

Il convient de souligner d'entrée de jeu que l'ethnicisme est une question socio-politique qui ronge les sociétés négro-africaines contemporaines et les Eglises africaines sont appelées inévitablement à faire face à ce démon qui déstabilise notre continent. Nous pouvons sans ambages opiner qu'il s'agit ici d'un véritable « SIDA politique » qui gangrène les nations africaines et qui empoisonne les relations interpersonnelles au sein du tissu social.

Néanmoins, nous n'avons aucunement l'intention de condamner à l'aveuglette le phénomène car celui-ci fait partie intégrante des réalités sociales africaines post-coloniales que nous ne pouvons pas occulter. Nos Eglises devraient apprendre à leurs chrétiens à vivre leurs diversités ethniques et culturelles comme des dons de Dieu. En effet, il n'y a aucun mal dans les différences en elles-mêmes, soit entre les êtres humains et leurs groupes socio-culturels. La perversion vient lorsqu'on commence à ériger ces différences en inégalités. Toutes les diversités, nos diversités ethniques également, sont des dons gratuits de Dieu. Elles nous ont été accordées comme éléments de complémentarité pour la vie harmonieuse et complémentaire².

Aussi l'Eglise est-elle astreinte à mettre en branle des stratégies pertinentes en vue d'éradiquer les idéologies ethnicistes qui dénaturent l'image de Dieu en l'homme et qui sèment le virus de la division au sein des com-

¹ Lire à ce sujet R. WILKE-LAUNER, « Kanonenfutter und Killerkommandos : Kinder werden in Kriegenkaltblütig als Soldatenmibbraucht », in *Der Überblick* 4 (1998), S. 4-8.

² Cf. D. MUSUVAHO Paluku, *Aujourd'hui, comment être l'Eglise du Christ au Congo Nord-Kivu*, Goma, Publications de l'E.C.C. / Nord-Kivu, 1998, p. 28.

munautés ecclésiales. Pour lutter efficacement contre ce virus de l'ethnicisme, les Eglises africaines sont inexorablement appelées à recourir au paradigme ecclésiologique de l'Eglise-famille au travers duquel les chrétiens, en dépit de leurs diversités ethniques, reçoivent une nouvelle identité par la réception du baptême qu'ils incorporent au Corps du Christ. Au travers du sacrement baptismal, ils doivent prendre conscience de leur fraternité sans frontières. Dans l'Eglise-famille, c'est Christ qui est l'épicentre de la convivialité communautaire. Celle-ci se manifeste dans l'esprit d'amour fraternel, de respect mutuel, de partage et de tolérance réciproque¹.

L'Eglise est appelée à devenir un lieu mutuel et d'acceptation communautaire où les frères et sœurs s'accueillent mutuellement (Rm 15,7) et récuse la logique de l'exclusion. Car le Royaume de Dieu est un Royaume d'acceptation fraternelle / sororale et celui qui exclut son semblable de la dynamique communautaire s'auto-exclut aussi du Royaume de Dieu. Aussi, l'Eglise doit-elle être le lieu où les frères et sœurs vivent dans un climat de réconciliation et de pardon. Car en tant que chrétiens, Christ nous a confié le noble ministère de la réconciliation fraternelle / sororale (2 Co 5,17ss). En effet, la réconciliation chrétienne est une expression d'une profonde « catharsis » individuelle et collective qui est à même de renouveler la communauté humaine.

Nous pouvons aussi signaler que l'éradication efficace du virus de l'ethnicisme nécessite la lutte contre les injustices sociales criantes qui créent de multiples frustrations explosives dans les sociétés négro-africaines contemporaines au sein desquelles certaines cliques ethniques au pouvoir s'accrochent au gâteau national et marginalisent les groupes ethniques dominés.

VI. Eglise et éducation a la culture de la paix

Face à l'institutionnalisation de la spirale de la violence abjecte et de la culture de la banalisation de la vie en Afrique aujourd'hui, les Eglises africaines ne doivent pas se limiter à la dénonciation verbale des idéologies bellicistes aliénantes, mais elles sont appelées à éduquer la conscience des fidèles chrétiens afin qu'ils puissent s'investir dans le processus dynamique de la

¹ Cf. G.-G. GANAKA, « Message des Evêques du SCEAM aux Eglises de la Région des Grands Lacs et de toute l'Afrique et de Madagascar », in *Dialogue* 197 (Mars-avril 1997), p. 79.

recherche d'une paix durable et de la convivialité communionnelle entre les peuples.

En effet, soulignons qu'étant donné que les masses africaines qui souffrent du syndrome chronique d'analphabétisme politique et qui constituent la grande masse de la population sont souvent manipulées par certains politiciens en quête de positionnement social. Elles sont aussi souvent des victimes innocentes de la démente meurtrière due à des situations conflictuelles. Les Eglises chrétiennes sont des opératoires d'une propédeutique à l'éducation à la culture de la paix en leur proposant la nécessité impérieuse de lutter pour la promotion et la sauvegarde de la vie qui est une valeur divine, car les Saintes Ecritures interdisent radicalement à l'homme de commettre le crime de sang (Ex 20).

Il s'avère ainsi nécessaire qu'elles puissent organiser des séminaires-ateliers de conscientisation émancipatrice des fidèles, afin qu'ils puissent à juste titre comprendre la pertinence de s'impliquer dans le processus de la prévention et la résolution pacifique des conflits dans une perspective chrétienne en récusant le recours à la violence criminelle.

Il s'agit d'opter pour l'éducation à la pratique militante de l'Evangile de la non-violence qui conteste la légitimation du virus pathologique de la haine viscérale, la vengeance et l'instinct agressif d'anéantir l'ennemi. A l'instar du Maître et Seigneur, les chrétiens sont appelés à expérimenter la puissance curative de l'amour évangélique qui constitue la thérapeutique de choc pour les drames existentiels que le continent africain endure actuellement.

« L'Evangile de la non-violence » consiste à ce que nous puissions nous désarmer de nos préjugés culturels et idéologiques en évitant de regarder notre prochain à l'aune d'un prisme déformant. Nous devons prêcher et pratiquer l'« Evangile de la non-violence » en nous regardant comme des frères / des sœurs, des êtres solidaires jusqu'au pardon mutuel, l'absence de vengeance, la correction fraternelle faite dans l'amour et l'humilité. Nous devons considérer la vie humaine comme une valeur éthique cardinale et dénoncer courageusement les forces oppressives de l'anti-vie qui la menace sérieusement¹.

L'institutionnalisation d'une éducation holistique pour la paix constitue un impératif catégorique pour le christianisme africain s'il veut à tout prix répondre aux défis majeurs qui se posent à l'intelligence de la Parole de Dieu dans un contexte où le négro-africain ploie sous l'esclavage politique, socio-économique et idéologique. En effet, il est fort paradoxal qu'en dépit de

¹ Cf. D. MUSUVAHO Paluku, *Quelle Eglise du Christ au Congo (E.C.C.) Nord-Kivu*, Op. cit., p. 68.

l'hyperreligiosité et l'expansion fulgurante du christianisme en Afrique, celle-ci est devenue le musée par excellence de la pauvreté endémique, de la misère sociale infernale et de la prolifération des conflits meurtriers.

Néanmoins, nous nous demandons si les Eglises africaines peuvent s'arroger le monopole exclusif de l'éducation à la culture de la paix et de la prévention des conflits alors que leur praxis ecclésiale est sous-tendue par l'ecclésiologie du chef, la logique de la gouvernementalité du ventre et de l'exclusion ethnique. L'apport épistémologico-praxéologique des institutions africaines de formation théologique s'avère fort pertinent. En effet, il s'agit ici d'encourager l'élaboration des réflexions théologiques contextuelles susceptibles de répondre adéquatement aux questions existentielles cruciales que se pose l'homme négro-africain aujourd'hui. Voilà qui justifie que le questionnement fondamental de la promotion de la paix durable et la prévention des conflits devrait être prioritairement inscrit dans les *curricula* des institutions universitaires africaines de formation théologique.

Nous sommes pertinemment d'avis que dans la sous-région des Grands Lacs dans laquelle nous vivons sous la dynamique provisoire, il est impérieux de créer au sein des facultés de théologie des départements d'enseignement et de recherche chargés de la gestion rationnelle des questions stratégiques de la promotion de la paix et la résolution pacifique des conflits. Les Eglises protestantes africaines partenaires de la Mission Évangélique Unies réunies à Kigali du 22 au 28 septembre 1997 dans le cadre d'un séminaire sur le rôle de l'Eglise dans la sauvegarde de la paix et la prévention des conflits insistent sur la pertinence de l'insertion des enseignements sur la paix, la justice et les droits de l'homme dans les « *curricula* » des institutions théologiques et d'éducation en ces termes :

Nous recommandons que 2. La MEU et ses Eglises membres puissent élaborer des lignes théologiques et éthiques qui expriment ce que la Bible et la mission du Seigneur dans le monde devraient nous enseigner sur la paix, la justice et les droits de l'homme. Ces enseignements devront être insérés dans les curricula de nos institutions théologiques et d'éducation. Ils devront ensuite constituer des éléments qui permettront d'adapter nos liturgies¹.

Pour clore, nous pouvons affirmer sans ambages que les Eglises africaines sont appelées à assumer courageusement la mission délicate de la sauvegarde de la paix et la prévention des conflits. Elles sont ainsi astreintes à proposer aux sociétés négro-africaines contemporaines un projet de société

¹ MEU, « Message de l'Eglise et son rôle dans la sauvegarde et la prévention des conflits », in *Dialogue* 200 (Septembre-octobre 1997), p. 57.

viable sous-tendu par les valeurs transcendantes du Royaume de Dieu, à savoir l'amour, la justice distributive, la solidarité, la convivialité et le partage.

Nous sommes convaincus que la reconstruction multiforme de l'Afrique se butte à l'anéantissement anthropologique nécessite impérativement l'émergence d'une utopie shalomique en son sein. Car, en dépit d'immenses potentialités minières dont regorge le sous-sol africain, la paix constitue la ressource spirituelle nécessaire à la transformation sociale qualitative des nations africaines. Sans l'émergence d'une culture de la paix qui est aux antipodes de la culture de la mort et de l'anti-vie, les négro-africains sont condamnés à vivre dans la léthargie sociale et sous les chaînes aliénantes des injustices sociales et du développement du sous-développement. Il s'agit ici de la quête dynamique d'une paix-harmonie, c'est-à-dire une paix qui nous invite à transcender nos différences ethniques et culturelles, et à vivre dans un climat de convivialité fraternelle / sororale sans frontières.

Néanmoins, en dépit de multiples conflits sévissant actuellement sur le continent africain, nous ne devons pas laisser libre cours à « l'afropessimisme » véhiculé par certains mass médias internationaux et certains africanistes occidentaux, car les conflits sont partie intégrante de la dynamique sociale. Ils peuvent contribuer au développement harmonieux du tissu social s'ils sont bien assumés par les acteurs sociaux. En effet, l'essentiel n'est pas de nous appesantir face aux conflits qui désarticulent les sociétés négro-africaines contemporaines, mais nous sommes appelés à faire montre d'un esprit de créativité critique afin de trouver des solutions durables à nos problèmes existentiels.

Dans leur quête légitime de la paix et la promotion humaine, les Eglises africaines doivent reconnaître que la véritable paix est un don de Dieu, car c'est lui seul qui est le créateur de la paix. La paix que les opérateurs politiques prônent est une paix trompe-œil car ceux-ci ont confisqué le droit inaliénable à la qualité de la vie et à la dignité humaine dont les masses démunies sont privées.

Nous sommes appelés à opter pour « l'afro-optimisme » qui constitue une véritable *dunamis* existentielle. En effet, en dépit de la perpétuation du péché social structurel en Afrique, nous devons reconnaître que le mal est temporel, il n'est pas du tout éternel. La résurrection glorieuse de Jésus-Christ nous permet de remporter la victoire sur les forces oppressives de l'anti-vie qui ne peuvent pas briser notre élan pour l'instauration de la paix durable et de la justice au sein des sociétés négro-africaines contemporaines.

VII. Bibliographie

- ASSOCIATION DES CONFERENCES EPISCOPALES DU RWANDA ET DU BURUNDI, Message des Evêques du Rwanda et du Burundi, à l'issue de leur réunion tenue à Giheta, près de Gitega du 24 au 26 novembre, inédit, 1998.
- BOSCH, D.-J., *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé / Paris / Genève, Haho / Karthala / Labor et Fides, 1995.
- BOUR, A., *Oser la non-violence active : Une force au service de la paix. Manuel pédagogique 1998 : 50^e anniversaire du Mahatma Gandhi, 30^e anniversaire de l'assassinat de M. Luther King*, Butare, SAT, 1998
- COSMAO, V., *Changer le monde : Une tâche de l'Eglise*, Paris, Cerf, 1985.
- COSTE, R., « La contribution de l'Eglise catholique à la réalisation de l'idéal de la paix », in *Esprit et vie* 95 (Octobre 1995).
- ETCHEGERAY, R., « Eglise, que fais-tu pour la paix », in *La documentation catholique* 2194 (20 décembre 1998).
- GANAKA, G.-G., « Message des Evêques du SCEAM aux Eglises de la Région des Grands Lacs et de toute l'Afrique et de Madagascar », in *Dialogue* 197 (Mars-avril 1997).
- GRAMSCI, A., *Zu Politik, Geschichte und Kultur : Ausgewählte Schriften*, Frankfurt, M. Röderberger Verlag, 1986.
- GRAYBILL, L.S., « Erinnern und vergeben : Welchen Einflub hat das Christentum auf die Versöhnung in Südafrika », in *Der Überblick* 4 (1998).
- JANDA, C.-H., « Laissons l'Eglise être l'Eglise », in *Le Médiateur* (1^{er} trimestre 1998).
- KÄ Mana, « Lieux et nouveaux appels de la mission en Afrique », in *Perspectives missionnaires* 28 (1994).
- KARAMAGA, A., *Dieu au pays de mille collines : Quand l'Afrique rencontre l'Evangile*, Lausanne, Ed. du Soc, 1988
- , *L'Evangile en Afrique : Ruptures et continuité*, Yens / Morges, Ed. Cabédita, 1990.
- , *Problèmes et promesses de l'Afrique à l'approche et au-delà de l'an 2000 : Synthèse des documents de Symposium organisé par la CETA à Mombasa en novembre 1991*, Nairobi, CETA, [s.d.].
- KOFI Annan, « Les dirigeants africains doivent rendre des comptes », in *Jeune-Afrique* 1996 (du 28 avril au 4 mai 1998).
- KÜNG, H., *Projet Weltethos*, München, Piper, 1990

- KÜNG, H., « Vers une éthique universelle des religions du monde : Questions fondamentales d'éthique sur l'horizon du monde actuel », in *Concilium* 228 (1990).
- LEON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1966.
- Lettre encyclique de Jean-Paul II : Sollicitudo rei socialis sur la doctrine sociale de l'Eglise*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1998
- LORENZ, E., *Risquer la paix : Guerre sainte et paix juste*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- MBITI, J., *Religion et philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, 1972.
- MEU, « Message de l'Eglise et son rôle dans la sauvegarde et la prévention des conflits », in *Dialogue* 200 (Septembre-octobre 1997).
- MNYANDU, M., « Ubuntu as Basic of Authentic Humanity : An African Christian Perspective », in *Journal of Constructive Theology* 1 (July 1997).
- MOLTAMANN, J., « La Pentecôte et la théologie de la vie », in *Concilium* 265 (1996).
- MULAGO, V., *Un visage africain du christianisme : L'union vitale Bantu face à l'union ecclésiale*, Paris, Présence africaine, 1965.
- MUSUVAHO Paluku, D., *Aujourd'hui, comment être l'Eglise du Christ au Congo Nord-Kivu*, Goma, Publications de l'E.C.C. / Nord-Kivu, 1998.
- , *Quelle Eglise au Congo (E.C.C.) pour le Nord-Kivu ?*, Braine-l'Alleud, Editeurs de Littérature Biblique, 1998.
- NTEZIMANA, L., « Choisir entre la mort et la mort », [s.l.], [s.d.].
- STOTT, J., *Les chrétiens et les défis de la vie moderne*, Vol. I, Méry-sur-Oise, Ed. Sator, 1984.
- WILKE-LAUNER, R. « Kanonenfutter und Killerkommandos : Kinder werden in Kriegenkaltblütig als Soldatenmibbraucht », in *Der Überblick* 4 (1998).

Valère KAMBALE KANDIKI

PENTECOTISME ET MOUVEMENTS CHARISMATIQUES A GOMA, UN DEFI A L'EGLISE

Par Sédécias KAKULE KAHOTOLE

L'Afrique est qualifiée, de nos jours, comme un continent évangélisé. Cette conception provient, non seulement de l'existence des Eglises et mouvements chrétiens de tout genre, mais aussi du nombre croissant de ceux qui se disent « chrétiens ». Néanmoins, des esprits scrutateurs ne cessent d'être scandalisés par la multiplicité des mouvements charismatiques qui naissent au jour le jour et qui allongent la liste des dénominations ecclésiales.

Nous nous proposons, dans cet article, de répondre à une préoccupation majeure : d'où proviennent ces mouvements et quels défis lancent-ils aux Eglises historiques ? Partant de cette interrogation, nous voulons comprendre le bien-fondé de l'action de ces mouvements et ainsi envisager une voie de secours aux personnes, victimes innocentes des idéologies véhiculées consciemment ou inconsciemment au sein de ces « églises »¹. Ce faisant, nous proposerons des stratégies qui peuvent permettre la rectification de certains abus au sein de ces mouvements.

Le présent travail est une synthèse, mieux, une appréciation personnelle des mouvements charismatiques. Certes, il ne s'agit pas d'une cogitation sans fondement. C'est ainsi, au seuil de notre réflexion, fixons notre lecteur sur le fait que les paramètres qui ont permis les conclusions qui vont suivre proviennent d'une confrontation de notre observation du vécu des mouvements charismatiques aux opinions de nos enquêtés constitués en grande parties des membres fervents et des responsables de ces groupes religieux.

¹ Les statistiques de nos enquêtes prouvent que ces mouvements charismatiques sont, pour la plupart, l'œuvre des personnes qui n'ont pas suivi une formation théologique. D'ailleurs, les chefs charismatiques ont, en général, un niveau intellectuel très bas de façon que leurs agissements accusent certaines déficiences qui seraient évitées dans la mesure où une formation préalable avait été planifiée.

I. Mouvements charismatiques et Eglises historiques : Origine et perspectives des églises de réveil

L'expression « *mouvement charismatique* » ne ressort jamais dans la version officielle des Eglises historiques protestantes. En effet, à l'instar du catholicisme et son historique inquisitoire contre les protestants qualifiés d'hérétiques¹, les Eglises protestantes historiques ont mené et mènent encore une lutte acharnée contre ceux qui ne partagent pas leurs opinions religieuses. Cette lutte, quelle que soit sa forme, non seulement empiète sur les relations entre les deux parties, mais aussi entretient d'une manière ou d'une autre un climat de méfiance mutuelle qui, à notre avis, contribue à la prolifération des mouvements charismatiques. En effet, ces mouvements ne sont pas le produit du néant, mais ils constituent un défi aux Eglises tant par leur organisation que par la quintessence du message qu'elles véhiculent.

Pour étayer les relations vicieuses entre les Eglises historiques et les mouvements charismatiques, voici une illustration. Les membres des mouvements charismatiques, toutes les tendances confondues, portent le nom de « *sectaires* ». Par ailleurs, il faut rappeler que le terme « *secte* », dans le langage ecclésiastique, est chargé de normalité. En effet, il ne ressort pas des lèvres des chefs de ces mouvements qualifiés de « *sectes* » et, dans la bouche des leaders et membres des Eglises historiques, il s'applique ambiguëment pour dénoncer soit la sécession, soit l'hérésie dans le chef d'un groupe donné². Bref, cette terminologie de secte est utilisée dans notre milieu pour désigner à la fois les hérétiques et les groupes qui se séparent d'autres, supposés constituer des Eglises, quel que soit le degré de l'orthodoxie de la foi observée au sein de ces regroupements ecclésiastiques qui se sont retirés.

De ce qui précède, il est clair que toute étude sur les mouvements charismatiques ne peut pas se passer d'une lexicologie. Néanmoins, avant de préciser le sens de quelques concepts, il faut d'ores et déjà annoncer que notre étude est d'abord une analyse critique de certains faits avant d'être un sondage d'opinion. En d'autres termes, nous sommes parti de l'observation avant de récolter les opinions des autres. Nous présentons donc une synthèse, résultat d'un doute méthodique de notre appréciation préalable confrontée aux témoignages récoltés auprès des sources sûres.

¹ Cf. F. MAX, « La captivité et le procès inquisitorial de Jean Cartel rapportés par lui-même », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1 (1987), p. 1-17.

² Lire à ce sujet J. SEGUY, « Eglises et sectes » dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 695.

A. Terminologie et origine théorique des mouvements charismatiques

Une étude est toujours contextuelle. En parlant des mouvements charismatiques, nous nous situons dans l'appréhension de l'Est de la République Démocratique du Congo et précisément dans la ville de Goma. Il faut signaler que l'expression « *mouvements charismatiques* » a évolué. Primitivement, elle était scandée par les groupes constitués en marge des Eglises, auto-nomination par laquelle ces groupes se reconnaissaient avoir dépassé l'expression de foi de leurs Eglises d'origine, profession de foi qualifiée de « charnelle ». De nos jours, ladite terminologie a presque perdu, pour la plupart des cas, sa première signification dans le contexte de la ville de Goma.

Pour la petite histoire¹, les plus anciens mouvements charismatiques dans la ville de Goma œuvrent depuis les années 1975. Pendant environ deux décennies, ces mouvements ont porté le nom de « *ministères* ». C'est ces ministères qui initieront plus tard des dénominations de tout genre.

Par « *Eglises historiques* », nous entendons les Eglises issues des missions occidentales. L'œuvre de ces dernières a permis l'implantation des Eglises qui fonctionnent maintenant sous différentes dénominations ecclésiales avec ou sans l'appui financier et technique des sociétés missionnaires pionnières de ces Eglises.

Sans nul doute, la foi chrétienne est une foi historique². Le vécu missionnaire au sein des Eglises historiques est un aspect mémorable et un acquis indéniable. De cette façon, il est difficile aux dénominations initiées par les missionnaires de rejeter purement et simplement leur histoire et s'émanciper de l'expression de foi (doctrine), des pratiques liturgiques et pastorales leur léguées par la mission.

Il nous semble que c'est la préservation de cette histoire qui a toujours été à la base du rejet qu'affichent les Eglises historiques vis-à-vis de nouvelles expressions de foi que véhiculent les mouvements charismatiques. Ce conservatisme constitue donc la pomme de discorde entre Eglises historiques et mouvements charismatiques. Si le premier groupe veut sauvegarder son acquis historique, le deuxième veut embrasser de nouvelles perspectives. Ainsi, aussi longtemps que les deux paramètres ne seront pas réconciliés dans nos Eglises, de nouveaux groupes verront toujours le jour.

¹ En toute honnêteté scientifique, il faut ici dénoncer le manque de sources historiques fiables, faute d'archives dans notre milieu d'études. Nos enquêtes ont évoqué des dates du début et de l'évolution de leurs ministères. Néanmoins, les déclarations récoltées ne sont pas à l'abri des erreurs inhérentes à la tradition orale.

² D.-J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, Lomé / Paris / Genève, Haho / Karthala / Labor et Fides, 1995, p. 241.

Tout en reconnaissant aux mouvements charismatique, cet objectif de correction des Eglises historiques les nouveaux groupes, « grâce à la simplicité de leur organisation, à leur enracinement populaire en dehors de tout contrôle clérical »¹, intègrent les exclus des Eglises historiques et réhabilitent d'autres catégories de personnes (comme les femmes) pour exercer des responsabilités. Par un certain radicalisme, ils parviennent à mettre fin à certains vices dans la société².

Néanmoins, la prolifération de ces mouvements permettent de déceler d'autres motifs. En effet, les théologies africaines de libération et de reconstruction ont exercé une influence réelle sur l'engagement des chrétiens dans le champ économique, social et politique ; orientation jugée dangereuse par l'Occident qui risque de perdre ses intérêts sur le continent africain³.

Pour freiner cet élan, certains mouvements religieux⁴, surtout nord-américains, sont financés par des organisations non-gouvernementales initiées par des groupes religieux occidentaux qui cherchent à étendre leur influence sur l'Afrique⁵. Ces financements font émerger des personnes non-avisées pour propager un message teinté de religiosité, mais dont l'objectif est de détourner les croyants de leur engagement civique. D'où le message centré sur la conversion intérieure de l'individu, l'explication du malheur individuel ou social par le péché, la diffusion d'un discours apolitique pour décourager l'engagement civique dans une société diabolisée et ainsi encourager le repli sur la communauté des élus. Cette attitude est souvent accentuée par la conception dualiste de la réalité de façon qu'on supposerait une distinction entre la foi et l'action, le monde présent et l'au-delà, etc.⁶.

A Goma, il est difficile de nier ces propos. Les mouvements qui ont des partenaires étrangers collaborent avec les « missions » américaines. D'ailleurs certains mouvements ont été importés de l'Est de l'Afrique, même s'ils peuvent rechercher une coloration locale. La crise dans laquelle est plongée la République Démocratique du Congo semble avoir favorisé la

¹ C. PRUDHOMME & J.-F. ZORN, « Un christianisme négro-africain » dans J.-M. MAYEUR et al. (Dir.), *Histoire du christianisme : Des origines à nos jours, t. XIII : Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée, 2000, p. 650.

² *Ibid.*, p. 650-651.

³ *Ibid.*, p. 644-648.

⁴ Citons des organisations « chrétiennes » internationales comme le Groupe Biblique Universitaire, Campus pour Christ, Ligue pour la Lecture de la Bible, etc. Ces ministères paraissent avoir une mission noble, mais le danger c'est qu'ils sont tenus souvent par des laïcs qui interprètent littéralement la Bible pour ainsi plonger la jeunesse, principale cible, dans un piétisme conservateur.

⁵ C. PRUDHOMME & J.-F. ZORN, *Art. cit.*, p. 651.

⁶ *Ibid.*

prolifération de ces mouvements pour ainsi renforcer l'hypothèse d'une mainmise étrangère, acteur principal dans la crise, mais demeuré dans l'ombre.

Ces nouveaux groupes naissent d'une manière imperceptible. Au premier stade de leur apparition sur scène, ils se nomment « *ministères* » avant de s'émanciper et devenir des églises autonomes. Sous l'appellation de « *ministère* », le mouvement charismatique¹ se reconnaît au service de l'Eglise historique dont il est issu. Par cette dernière appellation, ces groupes agissent indépendamment du commandement officiel de leurs Eglises d'origine, tout en reconnaissant la paternité de ces Eglises historiques. Le seul cachet spécial de ces ministères est l'ouverture aux fidèles des autres confessions chrétiennes pour ainsi regrouper les croyants de différentes dénominations².

A ce niveau, nous observons une focalisation des activités du groupe sur l'aspect qui a été à la base de sa création, style qui faisait défaut dans ladite Eglise historique. C'est ainsi que nous rencontrons des groupes qui se reconnaissent comme ministères d'intercession, de délivrance (exorcisme), d'évangélisation, caritatif, d'enseignement biblique, etc.

Les noms de ces ministères sont révélateurs. Ils expriment clairement le manquement dont les Eglises historiques sont accusées. En d'autres termes, la naissance d'un ministère de prière est une manière de dénoncer la carence des moments suffisants pour la prière au sein de l'Eglise. C'est alors que, sous l'égide d'un « *chef charismatique* », un groupe de prière naît et se développe.

¹ Cette dernière expression garde ici son vrai sens. L'initiateur du mouvement, c'est-à-dire le chef charismatique se croit être sous l'inspiration du Saint-Esprit. Le groupe (mouvement) ainsi fondé est une révélation de Dieu en vue de l'édification du peuple de Dieu.

² Pour élucider les termes « *confessions* » et « *dénominations* » dans notre contexte, il faut rappeler que le Kivu en particulier et la République Démocratique en général est victime des luttes hégémoniques missionnaires. En effet, les missionnaires ne s'entendaient pas à cause de leurs tendances divergentes dans l'accomplissement de leur mission. De cette façon, les Eglises issues de leurs missions ont hérité des conflits injustifiables. A la lumière de D.-J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé / Paris, / Genève, Haho / Karthala / Labor et Fides, 1995, p. 367-369, il nous semble que les conflits entre missionnaires étaient entretenus par la divergence de leur origine nationale avant d'être confessionnelle. La preuve c'est que le rapprochement opéré par l'Eglise du Christ au Congo a permis la collaboration d'abord entre dénominations, une pierre d'attente vers des relations purement œcuméniques. Ici, le mot « *confessions* » se rapporte aux tendances de foi demeurées inconciliables alors que le vocable « *dénominations* » désigne une expression de foi acceptable par les croyants, même s'ils ne sont pas d'une même Eglise ou communauté ecclésiale.

Il nous semble que le développement et le changement terminologique au sein de ces mouvements charismatiques ont été en grande partie tributaires de l'attitude des Eglises historiques vis-à-vis des nouvelles expressions de foi. L'intégration d'un ministère aurait permis au pasteur de corriger les visions non-mûres des chefs charismatiques. C'est ainsi que le rejet a plus contribué à l'enracinement du ministère, jusqu'à la création d'une église indépendante.

A ce stade de développement, la vision première du « *ministère* » change. A propos de ce revirement, nos enquêtes ont rencontré une ambiguïté quant aux causes profondes de ce changement de perspectives¹. Néanmoins, nous pouvons affirmer sans risque d'être contredit que ce changement est dicté par l'ampleur de la tâche pastorale, situation consécutive à la croissance quantitative des membres sous l'égide du « *chef charismatique* ». Au vu du nombre des personnes qui placent leur confiance en lui, le dirigeant du ministère, consciemment ou non, nourrit alors les ambitions de s'égalier au leader de l'Eglise historique d'origine. Bref, le dernier revirement semblerait être plus sous-tendu par les intérêts que par la noble mission correctrice déjà évoquée dans la création des ministères. C'est ainsi que le mouvement s'érige finalement en une église autonome et c'est-là le début des abus décriés dans les Eglises de réveil.

B. Le développement des mouvements charismatiques : les Eglises de réveil

L'appellation « *Eglises de réveil* » gagne de plus en plus du terrain dans notre milieu. A l'instar de la première expression (mouvement charismatique) qui rend la dépendance vis-à-vis de l'Eglise historique tout en dépassant le cadre territorial² de cette dernière ; les *Eglises de réveil* exploitent pleinement le particularisme dont elles se reconnaissent détentrices.

¹ La majorité de nos enquêtés s'est réfugiée dans « *la volonté de Dieu* ». Ils se disent avoir été bénéficiaires d'une révélation. Notre synthèse, sous l'intitulé « *défis* » donnera notre appréciation sur les raisons profondes du revirement de la mission première des ministères.

² Nous avons compris, en lisant M. PELCHAT, « Les implantations ecclésiales dans l'espace urbain : Nouvelles frontières », dans *Dieu en ville : Evangile et Eglises dans l'espace urbain*, Québec / Paris / Bruxelles / Genève, Novalis / Cerf/ Lumen vitae / Labor et Fides, 1998, p. 242-245 que la plupart des organisations ecclésiales historiques repose plus sur la délimitation spatiale de l'Eglise que sur les relations interpersonnelles. Les mouvements charismatiques dépassent les Eglises historiques en exploitant le nouveau paramètre, celui des relations interpersonnelles. Ces mouvements ont comme atout principal dans cette entreprise, le nombre réduit des membres. C'est ainsi que nous observons un certain relâchement dans les fréquentations culturelles d'une Eglise de réveil, une fois épanouie et établie. L'expérience prouve la

Il nous semble que c'est par la valorisation de ce dépassement que l'expression « *Eglises de réveil* » est utilisée. Selon ce point de vue, cette dernière expression sur les lèvres des « *anciens chefs charismatiques* » est davantage une manière de valoriser leur nouvelle initiative, en dépit du revirement des premiers objectifs dont ils sont toujours conscients. Somme toute, ces églises envisagent apporter un réveil, un correctif aux historiques. En d'autres termes, les *Eglises de réveil* se reconnaissent dispensatrices de l'expression de foi adaptée, propre à l'époque que vit le peuple alors que les Eglises historiques, par manque de vigilance, sombrent dans le vieux pour avoir loupé le neuf¹.

Cette prétention des Eglises de réveil en particulier et des mouvements charismatiques en général n'est pas une illusion, comme certains le croiraient. La dénonciation des failles dans le vécu quotidien des Eglises historiques est bien sûr une preuve de manque de vision dans le chef de son leadership. Au lieu de sombrer dans la vision missionnaire des XVII-XIX^e siècles, les Eglises historiques, pour demeurer une expression d'une foi historique, ne devraient pas ignorer l'expérience du peuple sous son égide². C'est dans l'exploitation de cette expérience, dit Bosch, que réside la force du mouvement de renouveau charismatique³. Néanmoins, le particularisme de ce dernier le mène souvent à la dérive, d'où des abus tant dénoncés.

Par ailleurs, si les Eglises dites de réveil pensent apporter quelque chose de nouveau dans le vécu de l'Eglise, de quoi s'agit-il au juste ? Y a-t-il des manifestations charismatiques réelles qu'on observe au sein de ces soi-disant *Eglises de réveil* ? Voilà des questions auxquelles il faut répondre. Avant d'y arriver, réfléchissons d'abord sur le pentecôtisme, pépinière, semble-t-il, des mouvements charismatiques dans notre milieu.

pérennisation de l'organisation historique de base, même si l'on peut observer quelques modifications.

¹ Cf. Matthieu 13,52.

² Selon l'étymologie du mot « *paroisse* » usité dans l'Eglise, le peuple sous l'égide du leadership de l'Eglise n'est pas constitué seulement des fidèles, mais aussi de tout le peuple sous le rayon d'action de l'Eglise dont les membres des « *Eglises de réveil* ». Ainsi, avec la naissance des mouvements charismatiques, un nouveau champ s'ouvre donc à la mission ecclésiale.

³ D.-J. BOSCH, *Op. cit.*, p. 479.

C. *Pentecôtisme et manifestations charismatiques*

L'analyse des résultats de notre descente sur terrain prouve que la plupart des mouvements dits charismatiques proviennent des Eglises de tendance pentecôtiste. Ce phénomène nous impose une réflexion sur l'impact du pentecôtisme sur la foi des fidèles dans notre milieu.

Il ne s'agira plus de réfléchir sur l'origine de ce mouvement pentecôtiste. En effet, il est convenu que ce mouvement est l'œuvre d'enthousiastes des siècles derniers¹. Ce n'est pas donc une exagération de dire que l'attitude enthousiaste dont font montre certains chrétiens contribue beaucoup à la prolifération des mouvements charismatiques dans nos milieux. La liberté d'action des pentecôtistes ne tarde pas de les mener à un libertinage, surtout que, pour la plupart, « charismes » impliquent l'inintelligible². Aspirant à une expérience inouïe, ces assoiffés du spectaculaire négligent tout ce que leur raisonnement contrôle qu'ils rangent parmi les faits ne dérivant plus de l'Esprit et recherchent ardemment l'incompréhensif.

Au début du mouvement pentecôtiste, les Eglises d'alors ont été accusées de froideur. La preuve tangible justifiant l'illusion de cette accusation, c'est que la léthargie dont les communautés protestantes de l'époque étaient reprochées est aujourd'hui clamée dans les Eglises qui se réclament pourtant d'obédience pentecôtiste. Il nous semble que cette inculcation était soutenue par un idéalisme non-avoué. Présentement, signalons que ce même assoupissement souligné par les initiateurs des mouvements charismatiques est, à la longue, dénoncé au sein des Eglises de réveil. Par conséquent, il faut remettre en cause les prétendues manifestations qui sont mises en exergue pendant des célébrations liturgiques pentecôtistes.

¹ Cf. KUYE-NDONDO wa Mulemera, *La formation théologique et les charismes dans l'Eglise du Christ au Zaïre – 8^e Communauté des Eglises de Pentecôte au Zaïre : Essai sur la complémentarité entre formation théologique et charismes dans les ministères actuels de l'Eglise*, Kinshasa, CEDI, 1996, p. 371-380. Cet auteur, en dépit de sa position fondamentaliste transparente dans son analyse, confirme indirectement notre affirmation. D'ailleurs ses conclusions le prouvent suffisamment lorsqu'il juge utile l'implication de la formation théologique dans la vie ecclésiale de sa communauté. C'est cette formation qui fait toujours défaut dans le vécu quotidien des mouvements charismatiques en particulier et du pentecôtisme en général et dont les conséquences néfastes ne cessent de surgir. Lire aussi J.-P. WILLAIME, « L'explosion pentecôtiste : concours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », dans J.-M. MAYEUR et al. (Dir.), *Op. cit.*, p. 297-307.

² Cette vision des choses, nous semble-t-il, ne traduit pas la pensée biblique. D'ailleurs Paul, en 1 Corinthiens 2,6-16, rend l'action spirituelle en catégories cognitives. Cela est d'autant plus un signe que l'expérience spirituelle ne doit nullement se confondre à un manque de raisonnement.

Nous aurons l'occasion de relater l'expérience charismatique contemporaine dans les Eglises de réveil et les mouvements du renouveau spirituel. Nous nous limitons ici à dire que l'ignorance et la recherche du spectaculaire seraient à la base de la poursuite des prétendues manifestations de l'Esprit, entreprise jusque-là non-aboutie. D'ailleurs, en dépit des discussions interminables sur les charismes et dont les débats n'ont jamais été clos jusqu'à ce jour, l'expérience prouve largement que les manifestations spectaculaires élisent domicile chez des personnes ayant été élevées dans cette culture. En d'autres termes, les soi-disant charismes, mieux, dans notre contexte, les manifestations spectaculaires, s'observent surtout dans la vie des seules personnes ayant grandi dans un environnement où l'on magnifie le spectaculaire. Est-ce à dire que le Saint-Esprit, auteur des charismes, est limité par nos connaissances et notre éducation ? Faut-il redéfinir et canaliser les manifestations au sein des mouvements charismatiques ?

Pour répondre à toutes ces interrogations, nous nous proposons d'analyser maintenant l'ambiance observable au sein des mouvements charismatiques.

II. Le vécu quotidien au sein des mouvements charismatiques et des églises de réveil

Les Eglises de réveil, avons-nous dit, proviennent d'un développement des mouvements charismatiques. Ces deux organisations présentent des ressemblances sur le plan de la célébration culturelle, des particularités insignifiantes résidant au niveau administratif. C'est ainsi qu'il nous a paru utile de les aborder sous le même angle.

Certes, nous avons déjà abordé d'une manière ou d'une autre, presque tous les points que nous projetons ici. Mais alors, nous voulons présenter certaines précisions à partir de l'analyse de nos enquêtes sur terrain. En d'autres termes, la partie précédente ayant été consacrée à l'aspect théorique et aux observations des mouvements charismatiques et Eglises de réveil, découvrons maintenant la réalité sur terrain.

A. Intentions et causes profondes de la création des mouvements charismatiques

Dans la ville de Goma, chacune des Eglises historiques a donné naissance au moins à un mouvement charismatique¹. L'Eglise catholique et les Eglises protestantes, toutes tendances confondues, ont connu des scissions qui ont été à la base des ministères, mieux, des mouvements charismatiques dont certains se sont érigés en Eglises indépendantes dites aussi Eglises de réveil.

Le sondage que nous avons effectué pour connaître les causes de la séparation d'avec les Eglises historiques révèle globalement certaines failles au sein des Eglises historiques. Ces défaillances de divers ordre : organisationnel et social, doctrinal et liturgique, etc. ont déclenché des contestations qui ont abouti aux schismes dans les Eglises.

Au point de vue organisationnel et social, les mouvements charismatiques sont une protestation contre une mauvaise administration au sein des Eglises historiques dont les répercussions sociales peuvent être nommées par les initiateurs des mouvements ; l'effet plausible demeurant le schisme au sein de l'Eglise.

En effet, les mouvements charismatiques sont, pour la plupart, l'œuvre des personnes proches de l'administration de l'Eglise. Les chefs charismatiques se lamentent d'avoir été marginalisés et n'avoir pas été écoutés toutes les fois qu'ils voulaient apporter leur contribution pour une réforme positive de l'Eglise. Cette exclusion se traduit aussi bien dans la non-adoption de leurs points de vue que dans l'intégrisme vis-à-vis du mouvement initié, bien sûr en marge de l'Eglise, faute d'accueil des propositions de ces nouveaux leaders méconnus au sein de leurs Eglises, pourtant magnifiés en « chefs charismatiques » dans leurs nouveaux cercles.

A ce niveau, nous pouvons constater que les initiateurs des mouvements charismatiques, en dépit des déviations manifestes au sein de leurs groupes², protestent d'abord contre une mauvaise administration de l'Eglise.

¹ Dans les pages précédentes, nous avons défini l'Eglise historique comme celle initiée par la mission, c'est-à-dire celle dont l'initiation n'est pas locale. Sous le présent paragraphe et dans le reste de notre travail, nous jugeons utile de mettre de côté les Eglises initiées par les missions et qui rejettent les contacts œcuméniques sous toutes ses formes. Nous citons, à titre d'exemple, les Adventistes du septième jour, les Témoins de Jéhovah et les Branhamistes. Ces Eglises, en dépit de leur croissance quantitative, sont classées parmi les sectes pernicieuses par l'opinion populaire.

² Nous nous sommes assigné l'objectif d'élucider le phénomène « mouvements charismatiques ». Sur ce, nous n'avons pas jugé opportun d'apporter un jugement. Néanmoins, les Eglises historiques citent des déviations d'ordre doctrinal et pastoral de manière que les Eglises de réveil se constituent de plus en plus en instrument d'oppression de la masse ignorante.

L'intendance de l'Eglise est incriminée non pas pour avoir posé des actes répréhensibles aux yeux de tous, mais pour avoir manqué d'écouter et d'encadrer les membres selon leurs talents. En effet, il aurait fallu accorder à un chef charismatique qui veut prier l'occasion d'organiser, au sein de l'Eglise même, un groupe de prière au lieu de l'organiser à marge de l'Eglise, loin du regard des pasteurs.

Par ailleurs, l'expérience prouve que les ministères qui commencent dans l'Eglise peuvent aussi connaître un épanouissement incontrôlé et finir par quitter l'Eglise¹. Dans un tel cas, il faut aussi condamner l'administration ecclésiale qui n'a pas su contrôler le mouvement. En effet, le pasteur est censé connaître les problèmes de son troupeau. Dans la mesure où un groupe s'émancipe du contrôle du pasteur, c'est qu'il n'a pas trouvé en lui un leader. En d'autres termes, un dirigeant d'un ministère ne peut collaborer avec son pasteur que dans la mesure où il est satisfait des prestations de cette autorité ecclésiale.

Bien plus, il faut se demander si le pasteur pourrait réellement ne pas recevoir de ses collaborateurs l'information à propos de ce qui se fait au sein d'un ministère organisé au sein de l'Eglise qu'il garde. Une telle possibilité prouverait que ledit ministère s'est converti en mouvement ésotérique et, dans le cas d'espèce, il faut déjà décliner les intentions superficielles que peuvent présenter ses leaders et y déceler une cupidité notoire. Ces mouvements occultes qui, à première vue, n'ont rien de chrétien, ne nous intéressent pas ici.

En ce qui concerne les mouvements secrets, signalons que l'initiative est toujours sous-tendue par la cupidité² du chef charismatique. D'ailleurs, dans le cadre de la ville de Goma, de tels mouvements connaissent une léthargie dans leur évolution³. En résumé, le cycle vicieux évoqué à propos de la re-

¹ L'exemple le plus plausible est celui du mouvement charismatique qui a été initié au sein de la cathédrale Saint Joseph de Goma, une Eglise catholique. Un ancien membre de ce mouvement nous a livré le témoignage suivant : « Confrontés à la mariologie, les membres qui évoluaient au sein de ce mouvement charismatique initié au sein de la cathédrale Saint Joseph se sont retrouvés en face d'une doctrine non-biblique ; ce qui a consacré la scission de ce mouvement. Depuis ce jour, le mouvement a connu deux branches : Le " mouvement charismatique catholique " qui est resté dans la cathédrale et le " mouvement de renouveau charismatique " qui évolue indépendamment de l'Eglise catholique ». Ce dernier a, depuis cet incident, gardé le statut d'un ministère, mais il est en voie de se transformer en Eglise indépendante car il célèbre maintenant la Cène dans son expression protestante et confie ses catéchumènes aux autres Eglises de réveil pour le baptême.

² Cette cupidité peut se focaliser sur le matériel comme sur la recherche d'un renom, de l'honneur.

³ Dans cet ordre d'idées, nos enquêtes ont repéré l'EROPA (Eglise de Retour aux Œuvres des Apôtres et à la Pentecôte en Afrique ?). Issu de l'actuelle CADAF (Communauté des Assem-

cherche d'un enthousiasme spirituel est aussi vrai pour toutes les motivations que l'homme puisse imaginer dans la création d'un mouvement charismatique. Il se révèle donc que ne peuvent évoluer que les groupes dont les mobiles convainquent l'opinion populaire par leur sincérité.

Dans la ville de Goma, à part les défaillances d'ordre organisationnel dans les Eglises, les rares cas de mouvements qui naissent pour contester la doctrine sont déjà suspects. En effet, il est vérifié que les mouvements charismatiques adoptent à 80 % l'organisation et l'enseignement de leurs Eglises d'origine ; les 20 % n'étant constitués que l'accentuation d'un aspect particulier, objet de l'innovation proposée à l'Eglise et qui, par manque de perméabilité, a consacré la scission.

Dans le contexte en étude, c'est plutôt l'aspect liturgique qui paraît constituer un problème aux croyants. Les quelques innovations des mouvements charismatiques contribuent beaucoup au recrutement des membres au sein de ces nouvelles institutions ecclésiales. Pour étayer cette hypothèse, inspirons-nous de deux phénomènes religieux vérifiés. Premièrement, l'homme a toujours besoin de liberté. L'indépendance si recherchée se confronte pourtant aux pratiques routinières qui, à la longue, se constituent en cultures et par conséquent limitent l'homme dans sa liberté et lui créent ainsi une frustration. En deuxième lieu, la nature confronte l'homme à son impuissance. Dans une telle situation, l'homme en quête d'une consolation se crée « une religion »¹.

blées de Dieu en Afrique), ce mouvement a recruté ses membres en sélectionnant ceux qui faisaient montre d'un charisme particulier (parler en langue, esprit de discernement...) au sein d'un groupe de prière de la CADAF. Le chef charismatique, de nationalité israélienne, voulait, semble-t-il, initier un mouvement charismatique de renom. Le seul mot de persuasion était la promesse d'une certaine somme d'argent aux membres qui, selon cet Israélien, devaient constituer une communauté ecclésiastique reconnue sur le plan national en RDC. N'ayant pas su réaliser ses promesses, ce leader s'est éclipsé et le mouvement a même cessé, pendant un certain temps, ses activités ; même les plus élémentaires comme celles consacrées aux cultes.

¹ Nous nous inspirons de E. GILLIERON, « Le phénomène religieux : une approche psychodynamique de sa composante collective », in *Revue de Théologie et de Philosophie* 2 (1988), p. 141-144. Ici, il faut prendre en considération le sens étymologique de la religion, c'est-à-dire une « création humaine pour nouer des relations avec l'absolu ». Dans le cas qui nous préoccupe ici, les membres des mouvements charismatiques se réfugient dans des manifestations liturgiques pour compenser les frustrations individuelles. Dans ce nouveau milieu, la liberté liturgique constitue un cadre d'épanouissement et ne peut que favoriser le recrutement des nouveaux membres. Pour cette innovation liturgique, nous pouvons citer, à titre d'exemple, la louange libre qui consiste en exhibition des danses et des cantiques populaires au rythme des tambourins (contrairement aux Eglises historiques qui exécutent des chants légués par les missionnaires).

La liturgie des mouvements charismatiques est dominée par la spontanéité. Cette simplicité dénoue quelque peu les freins de liberté que consacre la routine liturgique des Eglises historiques. On dirait mieux que, dans les mouvements charismatiques, l'homme se retrouve en face d'une religion personnelle ; ce qui a toujours fait défaut dans les Eglises historiques¹. Nous pouvons donc comprendre que ce dont nous avons besoin dans nos Eglises, c'est l'esprit de créativité dans les pratiques pastorales, esprit qui nous permettra d'envisager à la fois la spontanéité et l'observation des principes.

De tout ce qui précède, nous pouvons comprendre que les mouvements charismatiques tirent leur origine, d'abord des intentions louables pour réformer l'Eglise. Ensuite, il faut signaler des ambitions inavouées des leaders cupides. Néanmoins, les esprits scrutateurs ne manquent pas de constater et de dénoncer ce penchant malsain. Bref, en dépit de ces motivations de divers ordres, l'évolution des mouvements a toujours révélé les mobiles cachés qui peuvent aussi provenir d'un développement incontrôlé.

B. Le développement des mouvements charismatiques

Les mouvements charismatiques, en dépit des vices dont ils sont accusés, sont aussi auteurs des réalisations d'une grande envergure. Nous ne pouvons pas citer ici tous les bienfaits de ces groupes. Seules les différentes œuvres des groupes de renouveau charismatique constituent, semble-t-il, le plus grand appât pour le recrutement de ses membres.

Cet enrôlement ne se fait pas par une sensibilisation publique, en l'occurrence les campagnes d'évangélisation. Seul le témoignage personnel des membres qui rendent compte de ce dont ils ont été bénéficiaires attire du jour au jour des adhérents qui, certainement, ne tardent pas d'en être témoins.

Là-dessus, découvrons un défi manifeste lancé aux Eglises historiques. La mobilisation des masses dont font montre les mouvements charismatiques prouvent à suffisance une carence au sein des Eglises historiques. Nous ne voulons pas ici porter un jugement de valeur. Le point précédent relevait déjà des lacunes dans l'intentionnalité des initiateurs des mouvements charismatiques. Certes, leurs déficiences ne manquent pas de se manifester. Néanmoins, le mensonge ne peut se prévaloir que dans la mesure où il est bien vêtu d'une apparence réelle et persuasive.

¹ M. PELCHAT, *Art. cit.*, p. 247 plaide beaucoup en faveur de l'intégration de quelque chose de religieux dans les pratiques de l'Eglise pour ainsi captiver les personnes pour qui ce besoin reste inhérent à leur vie.

C'est à ce niveau que nous comprenons que les déviations des mouvements charismatiques seraient, pour la plupart, la conséquence d'un manque de formation¹. Nous connaissons, assurément, des groupes qui ont connu des crises jusqu'à se disloquer ou même disparaître complètement. Les mouvements viables perdureront certainement. Ils connaissent bien sûr des problèmes. Ceux-ci proviennent, nous semble-t-il, d'un manque d'orientation suffisante. C'est pourquoi le cheval de bataille des Eglises qui veulent se tailler une carrière fructueuse devrait être l'organisation, au sein de l'Eglise, des séances de formation et d'information des chrétiens à tous les niveaux. Ces sessions consacrent à un certain niveau un moment de refoulement des apprenants qui rendent compte de ce qu'ils vivent en confrontant la matière dispensée. Une telle classe permet de préciser les notions de l'enseignement que dispense l'Eglise.

C. Doctrine et qualité du message des mouvements charismatiques

Les leaders des mouvements charismatiques s'efforcent de répondre aux idéaux primordiaux, c'est-à-dire assurer une réforme digne de ce nom. Le mobile qui a présidé à la création du mouvement préoccupe donc au plus haut niveau son leadership, même si les mouvements charismatiques répercutent, pour la plupart, l'ambiance de leurs Eglises d'origine.

Sur terrain, nous avons rencontré des mouvements charismatiques qui focalisent tout sur la louange, la prière, l'annonce de l'Évangile, les œuvres caritatives, etc. Selon qu'un mouvement ou une Eglise de réveil se préoccupe de tel aspect de la vie chrétienne, son enseignement est orienté vers l'enracinement dudit aspect dans la pratique quotidienne.

Dans l'exploitation du sujet majeur de son enseignement, des découvertes, base d'une réformation sûre, ne manquent jamais. C'est à ce niveau qu'il faut situer le moindre dépassement, en matière doctrinale, du niveau d'appréhension de l'Eglise historique d'origine dont est issu le mouvement charismatique.

Néanmoins, faute de formation, une monotonie didactique ne tarde pas de se manifester. Cet état consacre une certaine léthargie au sein des mouvements charismatiques. Ainsi s'observe un cercle vicieux des critiques et d'initiation de nouveaux groupes ecclésiaux. Selon l'expérience, une telle attitude s'observe quand le mouvement charismatique a grandi au point où

¹ La formation des leaders d'un mouvement en matière théologique a toujours permis la correction de certains vices et constitue une pierre d'attente pour l'ouverture des Eglises historiques à son endroit.

les qualités initialement reconnues au mouvement charismatique s'estompent. Ce groupe ne pouvant plus satisfaire totalement tous ses membres, des scissions font irruption à cause des mécontentements et la liste des dénominations ou des mouvements charismatiques s'allonge.

Dans la ville de Goma, en dépit de la diversité doctrinale au sein des mouvements charismatiques, leur préoccupation cardinale se focalise sur l'authenticité chrétienne. Il nous semble que les scandales ont pénétré les âmes et chaque mouvement charismatique veut mettre sur pied une Eglise qui puisse répondre à l'orthodoxie de la vie chrétienne.

A cette option, il faut ajouter des particularités liées à la louange et à l'adoration, à l'intercession et à la délivrance spirituelle et physique ainsi qu'aux œuvres caritatives. C'est à ce niveau qu'il faut situer les innovations des mouvements charismatiques : une liturgie adaptée au goût des membres, une commission qui s'occupe des besoins des membres vulnérables ainsi qu'une aide ponctuelle pour soulager tant soit peu leur misère ; autant d'actions qui contribuent au renom des mouvements charismatiques. C'est là, avons-nous dit, la force des mouvements de renouveau spirituel et le seul mot d'ordre dans leur recrutement des membres.

Pour ce faire, nos enquêtes ont prouvé un stéréotype dans l'organigramme des mouvements charismatiques. Il s'agit, au premier niveau du groupe, de la direction, appelé « noyau » et, au second, de trois ministères suivants : intercession et délivrance, encadrement de nouveaux venus et affermissement, protocole et œuvres caritatives.

Si le noyau s'occupe de la politique générale du mouvement, c'est au sein des trois autres commissions que se réalise l'œuvre du mouvement ; bien sûr sous la supervision du directoire général, le noyau. En effet, une prière exaucée, une exhortation biblique bien à propos ainsi qu'un secours matériel ou autre en cas de difficultés marquent les membres des mouvements charismatiques au point de relever l'estime de ceux-ci. Autant, avons-nous dit, compte-t-on des réalisations, mieux les charismes dont font preuve les mouvements charismatiques et qui rehaussent leur estime au sein de la société.

D. Les manifestations charismatiques

Nous n'avons pas eu l'occasion de rencontrer des personnes qui se déclament avoir bénéficié des charismes spectaculaires tels que le parler en

langues, les guérisons miracles et le baptême dans le Saint-Esprit¹. Néanmoins, des témoignages concordants n'évoquent que le parler en langues en guise de charisme spectaculaire dans le vécu quotidien des membres des mouvements charismatiques de notre ville ; les guérisons miracles ayant été mises au compte d'un exaucement progressif et le baptême dans le Saint-Esprit reconnu dans les satisfactions issues des messages et l'obéissance quotidienne à la Parole de Dieu².

Il faut néanmoins reconnaître le scepticisme avec lequel le charisme de parler en langues est reçu par les chrétiens dans notre milieu³. A vrai dire, rares sont les cas où l'assemblée est édifiée par ce charisme qui s'est substitué à une superstition. En effet, il semble procéder d'une ambiance entretenue sciemment ou non par la liturgie des mouvements charismatiques : un moment prolongé d'adoration entretenue par un rythme approprié des guitares et tam-tam⁴. Nous avons été plus d'une fois témoins du parler en langues professé par un frère. Le constat amer et qui a été confirmé par nos enquêtes est qu'il y a ceux qui profèrent les mêmes expressions et cela tous les jours. Dans ce cas, il faut, sans nul doute, envisager une supercherie dans le chef de ces parleurs en langues. En effet, le Saint-Esprit serait-il limité ? Il nous semble par contre que l'élévation de la manifestation des charismes spectaculaires au niveau du test de la spiritualité a largement contribué à cette duperie de certains membres.

¹ Selon J. SEGUY, « Pentecôtisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus XIV, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985, p. 200 ; le cachet du pentecôtisme et par ricochet des mouvements charismatiques est l'insistance sur la réception des dons du Saint-Esprit, sans cependant recourir à aucune pratique charismatique au sens strict. Le pentecôtisme de notre milieu évoque, à l'instar du pentecôtisme primitif, les charismes spectaculaires suivants : le parler en langues, les guérisons miracles et le baptême dans le Saint-Esprit. Ce dernier reste vague dans l'appréhension des uns et des autres.

² Nous voulons dire que le baptême dans le Saint-Esprit n'est pas un fait spectaculaire, mais les membres se reconnaissent en avoir bénéficié toutes les fois qu'ils se sentent « bénis » dans ce qu'ils font (service dans l'Eglise et écoute du message).

³ Dans nos enquêtes, un membre du MLREI (Ministère des Laïcs pour le Renouveau Eucharistique Interconfessionnel) nous a fait entendre qu'à chaque parler en langues, les bergers testent la véracité du charisme en posant la main sur la personne qui intervient et en disant : « La prophétie n'est réservée qu'aux prophètes ». A cet effet, la fausse langue est interrompue et la réelle continue. Ce test prouve à suffisance le scepticisme envers ce charisme même au sein des groupes de renouveau spirituel.

⁴ A ce sujet, J. SEGUY, *Art. cit.*, p. 200 rejeterait ce charisme qui intervient grâce à un stimulus. C'est ainsi que nous pointons du doigt l'ambiance entretenue dans les rencontres des mouvements de renouveau spirituel. D'ailleurs KUYE-NDONDO wa Mulemera, *Op. cit.*, p. 387-393 évoque les tendances baptistes et catholiques comme des exceptions dans la manifestation du parler en langues. Il nous semble que le climat détendu entretenue dans leurs assemblées contribue beaucoup pour éviter ces manifestations.

Toutefois, il serait faux de nier toute intervention du Saint-Esprit en suscitant des charismes, même celui du parler en langues, dans les mouvements de renouveau spirituel. Il est vrai que certains membres de ces groupes rendent témoignage de la manière dont ils ont été édifiés par le parler en langues. Un de nos enquêtés nous a fait part des expériences dont il a été témoin. Des personnes, dit-il, ont parlé des langues locales qui leur étaient inconnues et qu'elles ne connaissaient pas très bien. Il a aussi reporté l'expérience simultanée des autres participants au culte qui, à l'instar du jour de Pentecôte, disaient qu'ils ont « *entendu les merveilles de Dieu dans leurs propres dialectes* » (Ac 2,11) en dépit de l'étrangeté de ceux qui parlaient.

Somme toute, les mouvements charismatiques connaissent des charismes. A part la supercherie de certains membres, les manifestations réelles résident dans le fait que les membres des mouvements sont édifiés. C'est ainsi qu'en dépit du dédain dont ils sont victimes, les mouvements charismatiques gagnent du terrain. D'ailleurs, il faut l'avouer, nous rencontrons des membres de ces groupes charismatiques qui mènent une vie irréprochable. N'est-ce pas là un défi que lancent ces mouvements aux Eglises historiques ?

E. Défis des mouvements charismatiques aux Eglises historiques

Pour mieux cerner les défis que lancent les mouvements charismatiques aux Eglises historiques, nous prenons en considération leurs réussites comme leurs déviations. En effet, si ces groupes religieux peuvent être loués pour leurs actions, ils interpellent les Eglises historiques qui n'ont pas été à la hauteur de leur taille. Bien plus, les déviations dont font montre les mouvements charismatiques constituent aussi un défi dans ce sens que la mission de l'Eglise concerne aussi les victimes innocentes de la fourberie des leaders des mouvements charismatiques.

A partir des analyses précédentes, comprenons que chaque scission de l'Eglise doit interpellier son leadership quant à ce qui est de l'administration. La légèreté en cette matière peut contribuer à l'anarchie, comme une bonne administration ne doit pas être figée. C'est pourquoi le dialogue au sein de l'Eglise et la transparence doivent caractériser l'organisation ecclésiale. La Parole de l'Ecriture selon laquelle le leadership ecclésial doit se mettre au service de tous (Mt 20,25-28) est à observer à la lettre. En effet, c'est en voulant servir ses frères et sœurs, membres de sa congrégation que le pasteur sera aussi à l'écoute de leurs desiderata.

A plus d'une organisation repensée, l'Eglise doit aussi envisager la formation de ses membres. Dans la ville de Goma, le Ministère du Campus pour Christ, la Ligue pour la Lecture de la Bible et le Centre Chrétien du Lac Kivu (CCLK) recrutent un nombre considérable de fidèles des Eglises pour une formation¹. Nous encourageons ce cadre de formation, néanmoins ces ministères laïcs ne sont tenus pour la plupart que par des personnes n'ayant suivi que quelques séminaires et incapables de fournir un enseignement biblique et théologique consistant².

La formation incomplète qu'assure ces ministères a ainsi contribué à la perpétuation des « idéologies chrétiennes » qui dérapent même vis-à-vis du message de l'Évangile. S'il faut comparer le rassemblement massif des chrétiens et les résultats auxquels leur formation au sein des ministères laïcs précités aboutit, un seul constat se dégage. C'est qu'il y a un réel besoin d'une formation en matières bibliques et théologiques. Étant donné que tout le monde ne pourra pas s'inscrire dans une faculté de théologie, l'Eglise peut quand même envisager une formation élémentaire dans les cours du soir accessibles à tous les paroissiens.

A l'actif des mouvements charismatiques, avons-nous dit, l'on compte aussi des bienfaits indéniables. Quand bien même ces services s'éclipsent lorsque les mouvements du renouveau spirituel connaissent un nombre pléthorique des membres, il est clair que les relations interpersonnelles entretenues dans ces groupes seraient à la base de cette réussite. Nous n'envisageons pas donc des paroisses toujours limitées en nombre, mais nous estimons que l'encadrement des paroissiens devrait être revu. Il doit tenir compte des besoins individuels auxquels on ne peut faire attention que dans un groupe restreint.

C'est pourquoi, l'accroissement en nombre d'une paroisse devrait logiquement conduire à l'affectation conséquente de l'équipe pastorale. L'approche pastorale elle-même ferait alors une place de choix aux petits groupes des chrétiens réunis au sein des cellules sous la supervision d'un pasteur. Ainsi, même si tous les paroissiens ne se connaîtraient pas tous, au moins les membres des cellules entretiendraient des relations interpersonnelles.

¹ Si le premier forme en technique d'évangélisation porte à porte, le second équipe les fidèles des techniques de direction des groupes (études bibliques, écoles du dimanche, couples, etc). Le troisième, quant à lui, dispense les techniques d'évangélisation.

² Nos enquêtes ont révélé un nombre considérable d'initiateurs des mouvements charismatiques ayant suivi seulement la formation de l'un des ces ministères. Cette soif de suivre une formation ne serait-elle pas un besoin au sein de l'Eglise ? L'institution ecclésiale qui organise une formation le ferait en vue des tâches spécifiques et répondrait ainsi à cette soif.

Cette connaissance mutuelle aura certainement des répercussions sur l'organisation sociale et culturelle de l'Eglise. Sur ce dernier aspect, la liturgie ne doit pas être figée comme c'est le cas dans la plupart des Eglises historiques. Il est bien entendu aussi que la spontanéité liturgique au sein des groupes du renouveau charismatique ne doit pas emmener au libertinage. Nous comprenons qu'il faudrait une dose pour alterner la spontanéité et les principes liturgiques acquis. Telle serait la rigueur de la pastorale de notre temps ; elle doit tenir compte des besoins et des attentes des membres de l'Eglise.

F. Rapports des mouvements charismatiques avec les Eglises historiques et le pouvoir : Perspectives œcuméniques au sein des mouvements charismatiques

L'Etat de la République Démocratique du Congo, tout en se réclamant un Etat laïc, a quand même édicté des lois pour assurer l'organisation des associations sans but lucratif et des confessions religieuses. Si les Eglises historiques s'y sont conformées, la plupart des mouvements charismatiques, après avoir assis ses structures, a tendance de faire autant. L'allergie vis-à-vis du pouvoir s'observe quand ce dernier se mixe dans les affaires de ces groupes religieux¹.

La Mairie de la ville de Goma a, par exemple, interdit les tapages nocturnes. Cette disposition empiète les séances de veillée de prière des mouvements du renouveau charismatique qui, avons-nous dit, consacrent un moment suffisant à la louange et à l'adoration ponctuées toujours par une musique au rythme de la guitare et des tambourins. Cette réglementation cause des ennuis à ces mouvements taxés de tous les maux. Ne pouvant pas indéfiniment se conformer à cette réglementation, ils la violent de temps à temps.

A propos des relations avec les Eglises historiques, il faut dire que le court circuit est entretenu par les réserves dont font montre ces dernières. En effet, les Eglises historiques restent des modèles vivants qui inspirent les mouvements charismatiques. En dépit du rejet, ces nouveaux groupes cherchent vaille que vaille des informations au sujet de l'organisation des com-

¹ La période de nos enquêtes a coïncidé avec l'action de l'autorité de la rébellion en place qui exigeait la conformité de tous les mouvements charismatiques aux textes légaux en vigueur. Cela a rendu difficiles nos contacts avec certains responsables de ces groupes qui nous avaient considéré comme un espion de cette autorité.

munautés ecclésiales de renom¹. Une ouverture à l'endroit des mouvements charismatiques consacrerait certainement un dialogue fructueux².

Nous pouvons donc confirmer que la majorité des mouvements charismatiques de notre ville présente des jalons pour un œcuménisme efficace. L'une des preuves tangibles, c'est l'association latente mais certaine des Eglises de réveil qui se constitue déjà dans la ville. Cette association s'inspire à la fois d'une autre de ce genre au Rwanda, mais aussi de l'Eglise du Christ au Congo qui, jusqu'à présent, n'a pas envisagé l'intégration des ces Eglises de réveil dans le forum des Eglises historiques qu'il encadre. L'un des faits plausibles de cette association est l'organisation des campagnes d'évangélisation communes à ces Eglises de réveil dans la ville de Goma. Cette association a permis aux Eglises de réveil d'adjoindre à son mode de recrutement celui usité par les Eglises historiques.

III. Conclusion

L'Eglise est bâtie sur le roc et les forces de l'enfer n'en prévaudront (Mt 16,18). Cette institution à caractère particulier mérite aussi une attention particulière. Personne n'a le monopole dans sa direction. C'est ainsi que l'écoute de Dieu et des autres s'impose dans sa direction.

Une compréhension vraiment repensée de l'Eglise considère cette institution non plus selon l'esprit particulariste des confessions de foi, des dénominations ; mais selon une visée universelle. En effet, c'est seulement par la réponse de l'homme à l'appel de Dieu que l'on devient membre de l'Eglise et, où que l'on soit et quelle que soit son identité, l'on demeure membre effectif de l'Eglise aussi longtemps que l'on continue à affirmer son espérance en Christ (He 10,22-25). C'est cette vision pastorale qui, à l'instar de celle qu'envisage Paul selon le sommaire des Actes 20,17-38, aidera les ministres à aborder les peuples sans distinction aucune. Une telle visée s'impose, nous semble-t-il, vis-à-vis des membres des autres communautés religieuses parmi lesquelles nous pouvons citer les mouvements charismatiques.

Ces derniers lancent un défi aux Eglises historiques de la ville et partant à l'Eglise toute entière car les défaillances au sein des ces groupes ont des répercussions sur le message qu'annonce l'Eglise. Par ailleurs, les réussites

¹ A titre d'exemple, l'Eglise Gloire à Dieu (EGD) sollicite de temps à autres des séminaristes et formateurs membres de la Communauté Baptiste au Centre de l'Afrique (CBCA) même si la première ne procède pas de cette dernière Eglise.

² Nous n'ignorons pas pourtant l'aspect à peu près ésotérique de certains mouvements charismatiques. Cette attitude n'est que passager et disparaît quand le groupe assoie ses structures.

au sein de ces groupes donnent une matière de réflexion aux Eglises qui, non seulement ont besoin de repenser leur pastorale, mais aussi doivent se libérer du conservatisme pour apprendre des autres.

C'est dans ce climat d'ouverture à tous, même aux membres aigris dont font partie les initiateurs des groupes charismatiques que la création des nouveaux groupes s'estompera pour laisser une place à une action osmotique de tous les croyants au sein de la maison de Dieu, l'Eglise du Dieu vivant qui est une colonne qui proclame la vérité, un lieu où la vérité est fermement établie (1 Tm 3,15, Bible du Semeur).

IV. Bibliographie

- BOSCH, D.-J., *Dynamique de la mission chrétienne*, Lomé / Paris / Genève, Haho / Karthala / Labor et Fides, 1995.
- GILLIERON, E., « Le phénomène religieux : une approche psychodynamique de sa composante collective », in *Revue de Théologie et de Philosophie* 2 (1988), p. 141-144.
- KUYE-NDONDO wa Mulemera, *La formation théologique et les charismes dans l'Eglise du Christ au Zaïre – 8^e Communauté des Eglises de Pentecôte au Zaïre : Essai sur la complémentarité entre formation théologique et charismes dans les ministères actuels de l'Eglise*, Kinshasa, CEDI, 1996
- M. PELCHAT, « Les implantations ecclésiales dans l'espace urbain : Nouvelles frontières », dans *Dieu en ville : Evangile et Eglises dans l'espace urbain*, Québec / Paris / Bruxelles / Genève, Novalis / Cerf / Lumen vitae / Labor et Fides, 1998.
- MAX, F., « La captivité et le procès inquisitorial de Jean Cartel rapportés par lui-même », in *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 1 (1987), p. 1-17.
- MAYEUR, J.-M., PIETRI, L., VAUCHEZ, A. et al. (Dir.), *Histoire du christianisme : Des origines à nos jours, t. XIII : Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée, 2000.
- SEGUY, J., « Eglises et sectes » dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 6, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 695-697.
- , « Pentecôtisme », dans *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 14, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985, p. 200.

Sédécias KAKULE KAHOTOLE

LA SIGNIFICATION D'UNE VOCATION PROPHE- TIQUE EN UN TEMPS DE CRISE

Une relecture de Jérémie 1,4-19

Par Lévi NGANGURA MANYANYA

A l'aube du XXI^e siècle, le bilan de la situation socio-économique et politique est très sombre pour l'Afrique. Partout on parle des leaders politiques dictateurs, des gouvernements qui imposent le pouvoir par les armes, de non respect des droits humains, de manque de stabilité monétaire, d'endettement excessif des pays, de niveau de vie médiocre qui ne garantit pas le minimum vital, d'obscurantisme de la part des populations, etc.

Dans cette situation, on se demande comment les églises chrétiennes parlent elles de Dieu et par quelles actions traduisent-elles leur témoignage chrétien. Ce questionnement du discours et de la praxis ecclésiale persiste lorsque, durant les événements qui ont bousculé même les pays majoritairement chrétiens, la situation se présente comme si on était en présence d'un peuple sans Dieu.

C'est ce questionnement du discours et du témoignage chrétien qui soulève la question de savoir ce qui signifie être un prophète et comment a-t-on parlé de Dieu durant les crises multiformes du XX^e siècle. Autrement dit, quel est le sens ou la portée théologique de l'expression « parler de Dieu ». En voulant répondre à cette question, nous nous proposons de mener une relecture de Jérémie 1,4-19.

Le texte de la vocation de Jérémie a déjà fait l'objet de plusieurs études¹. Ces travaux ont largement analysé la date, la structure, le genre litté-

¹ Pour une bibliographie des travaux sélectionnés, nous nous référons à B. RENAUD, « Jérémie 1 : Structure et théologie de la rédaction », in P-M. BOGAERT (éd), *Le livre de Jérémie : Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Coll. BETL, n° LIX, Leuven, Universily Press / Uintgeverij Peeters, 1997, p. 177-178. B. Renaud a laborieusement présenté des études d'ensemble et des études sur des point particuliers contenus dans Jérémie 1. Outre les commentaires consacrés sur le livre de Jérémie et la bibliographie de B. Renaud, nous pouvons mentionner quelques titres : H. MOTTU « Aux sources de notre vocation,

raire de Jérémie 1,4-19. L'intérêt présent que nous accordons à ce texte ne consiste pas en une répétition simple des données, ni en une reprise de la discussion des problèmes littéraires de ce texte, moins encore en une démonstration des thèses nouvelles au sujet de ce texte.

Sans ignorer les résultats exégétiques relatifs au texte de la vocation de Jérémie, la présente étude se veut une relecture. Cela veut dire qu'elle s'attache à la signification de la vocation prophétique en vue de faire ressortir une actualisation du texte biblique capable de nourrir la foi chrétienne. Nous pensons que de cette manière, « les personnes de vocation » qui peuplent les églises chrétiennes d'Afrique seront interpellées pour prendre conscience de la mission prophétique à remplir au sein de la société.

La relecture de Jérémie 1, 4-19 nous impose une quadruple démarche pour atteindre les objectifs qu'elle s'est assignés. Il s'agit notamment de :

- la délimitation et la structure du texte étudié¹ ;
- des genres littéraires contenus dans le texte et les différents motifs qu'ils mettent en jeu ;
- l'interprétation du texte qui met en exergue quelques détails exégétiques et théologiques ;
- la vocation de Jérémie comme lieu théologique avec ses potentialités kérygmiques de la parole.

I. Délimitation et structure du texte

Les limites du texte de la vocation de Jérémie ne sont pas difficiles à déterminer. Jérémie 1,4 marque un point de départ avec l'expression « la parole de YHWH s'adresse à moi ». Cette même expression apparaît aussi en Jérémie 1,4.11.13 et 2,1 ; ce qui a conduit à considérer cette expression comme une formule introductive de la charpente structurelle des étapes de la vocation de Jérémie : Jérémie 1,4-10 ; 1,11-12 ; 1,13-19 et 2,1-3. Cependant en Jérémie 2,1, cette formule introduit une série d'oracles qui ne s'attachent pas à la vocation de Jérémie mais à une accusation du peuple de Dieu.

Ainsi, Jérémie 1,19 se présente comme la fin du récit de vocation. Ayant considéré que Jérémie 2,1 introduit des oracles d'accusation du peuple

Jérémie 1,4-19 », in *R.T.P.* 3 (1967), p. 208-224 ; NGOY Mwaka, « La vocation de Jérémie 1,4-19 : Lieu de réflexion pastorale dans l'Eglise du XX^e siècle », in *R.Z.T.P.* 1 (1986), p. 239-253.

¹ La traduction des textes bibliques dans cette étude se réfère à celle de *La Bible : Traduction Œcuménique. Ancien Testament*, Edition intégrale, Paris, Cerf / Les Berges et les mages, 1984. A chaque moment où l'analyse s'écarte de cette traduction nous le mentionnons.

de Dieu, P.K. Neumann¹ n'aurait pas raison en se fondant sur l'emploi de l'expression « la parole de YHWH s'adressa à moi » pour étendre la structure du récit de vocation en Jérémie 1,4-2,3.

La délimitation de Jérémie 1,4-19 comme récit de vocation présente une cohérence interne du contenu et développe les étapes suivantes² :

- l'appel de Jérémie (1,4-10)
- les deux visions du message (1,11-14)
- les paroles de la mission prophétique (1,15-19)

Ces trois étapes se trouvent dans une relation cohérente à l'intérieur du récit. L'appel du prophète (1,4-10) développe dans un dialogue entre Jérémie et YHWH les points suivants : un envoi, une mission, une hésitation face à la mission reçue, une confirmation de la mission par une promesse et un rite d'investiture suivi du contenu de la mission. Quant aux visions du message (1,11-16), elles développent l'appel du prophète auquel reviendront les paroles de la mission (1,17-19).

Du point de vue de l'analyse littéraire, on peut aboutir à un autre groupement analogue des étapes de la vocation de Jérémie 1,4-19. Ce texte comprend 16 versets qui se subdivisent en trois parties correspondantes, à savoir :

- l'appel de Jérémie contient 7 versets (Jr 1,4-10)
- la vision de l'amandier comprend 2 versets (Jr 1,10-12)
- la vision du chaudron dans des paroles de mission contient sept versets (Jr 1,13-19).

En plus de la correspondance dans la longueur de ces parties, il existe une corrélation entre la formulation du thème des parties qui contiennent 7 versets chacune. Voici quelques exemples :

- Jérémie 1,7 et 1,17 utilisent une même expression « tout ce que je te commande, tu le dis »
- Jérémie 1,8 et 1,17 reviennent sur la parole rassurante : « n'aie peur de personne » et « ne te laisse pas accabler par eux »
- Jérémie 1,8 et 1,19 contiennent une promesse en ces termes : « je suis avec toi pour te libérer ».

La correspondance entre les parties du récit de la vocation est encore perceptible au niveau stylistique relatif aux assonances et allitérations des termes. Le verset 10 qui clôture l'appel de Jérémie utilise l'expression *r^e'éh hiphqadh* qui, littéralement, signifie « regarde je t'établis ».

³ P.K.D. NEUMANN cité par B. RENAUD, *Art. cit.*, p. 178.

² Cette structure démontrée par NGOY Mwaka, *Art. cit.*, p. 241 a été perçue par Weis comme liée aux genres littéraires du texte (le texte, deux visions et les paroles), cf. B. RENAUD, *Art. cit.*, p. 180.

Cette expression présente des particularités sonores en hébreu inaperçues dans les traductions modernes avec l'expression *shâqédh 'ani ro'èh* qui veut dire « je vois le veilleur » qui commence la vision de l'amandier au verset 11. De même, cette partie de la vision de l'amandier se termine au verset 12 par l'expression *'al debhârî* (à ma parole) qui a des particularités sonores en hébreu avec l'expression *warehî debhar-YHWH 'élay* (la parole de YHWH s'adressa à moi) qui commence au verset 13 la partie réservée aux paroles de la mission.

Eu égard à la correspondance entre les éléments des parties du texte de la vocation, nous pouvons conclure que l'appel du prophète (Jr 1,4-10) constitue la partie A. Cette partie correspond parfaitement aux paroles de la mission du prophète (Jr 1,13-19) constituant la partie A'. Ces deux parties sont liées par une partie centrale plus courte de la vision de l'amandier (Jr 1,11-12) et constitue la partie B. La vocation de Jérémie a donc une structure concentrique d'un chiasme qui met en relation trois parties représentées par ABA'.

Dans ce schéma classique ABA' de la structure tripartite de Jérémie 1,4-19, la vision de l'amandier occupe la partie centrale et elle est théologiquement très importante dans le développement de l'appel et de la mission de Jérémie¹. Autrement dit, l'interprétation de la vocation de Jérémie devra prendre en considération le centre du récit : YHWH qui veille pour accomplir sa parole (la vision de l'amandier). La vocation du prophète se révèle donc comme impérative car YHWH, Dieu d'Israël, veille à son accomplissement.

Les trois parties de la vocation de Jérémie, c'est-à-dire l'appel et la mission du prophète avec l'accomplissement de la parole de YHWH sont en relation étroite. Les motifs théologiques qu'elles mettent en jeu pour exprimer le message de cette vocation prophétique seront développés dans l'analyse du genre littéraire de ce passage.

II. Les genres littéraires du texte

L'étude de la structure de Jérémie 1,4-19 nous a permis de trouver trois parties cohérentes dans le texte : Jérémie 1,4-10 ; 1,11-12 et 13-19. Pour présenter le message, l'auteur utilise un récit, deux visions et un discours.

¹ B. RENAUD, *Art. cit.*, p. 181. Voir aussi R. RENDTORFF, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989, p. 339.

Sur le plan littéraire, ces genres sont intelligemment mis en relation harmonieuse.

Jérémie 1,4-10 qui développe l'appel du prophète est un récit de vocation. L'Ancien Testament contient plusieurs autres récits de vocation des personnages appelés par Dieu : Noé (Gn 6,13-21), Abraham (Gn 12,1-3), Moïse (Ex 3-4), Gédéon (Jg 6,11-18), Samuel (1 S 9-10), Elie (1 R 19,19-21), Esaïe (Es 6,1-12), Ezéchiel (Ez 1-3), Jérémie (Jr 1,4-9), Amos (Am 7,15), etc.

En général, les récits de vocation présentent des traits communs à tel point qu'on peut parler d'un schéma classique des récits de vocation¹. Dans beaucoup de cas, les éléments ci-après apparaissent :

- la manifestation de Dieu : l'appelé est en contact avec Dieu (entendre sa voix, dialogue avec lui, présentation de sa parole ou une présence de la théophanie, etc.) ;
- l'appelé reçoit une mission à accomplir auprès du peuple : sauver le peuple, délivrer le peuple de l'oppression, annoncer un message divin, etc. ;
- les hésitations de l'appelé : une objection contre la mission en donnant quelques prétextes ;
- la confirmation de l'appel par des promesses divines ou par un signe concret d'investiture.

En dépit du fait que ces éléments soient communs aux récits de vocation, ils ne présentent pas, pour autant un schéma structurel de base qui soit stéréotypé. Tel élément peut paraître absent pendant qu'il est très développé ou moins étoffé dans tel récit que dans l'autre. Il y a donc des variations qui permettent de saisir l'originalité de la vocation de chaque personnage.

S'agissant de la vocation de Jérémie, tous les éléments du schéma structurel de base apparaissent en Jérémie 1,4-19. En attendant une analyse de ces éléments dans la partie réservée aux détails exégétiques, citons les références :

- Dieu se manifeste chez Jérémie et utilise une parole (Jr 1,4)
- Jérémie a reçu une mission à accomplir auprès des nations (Jr 1,10.17-19)
- Les hésitations de Jérémie citent l'incapacité de porter la parole et le manque d'expérience (Jr 1,5-6)

¹ Cf. R. BLANCHET et al., *Jérémie : Un prophète en temps de crise. Dossier pour l'animation biblique*, (Essais bibliques, 10), Genève, Labor et Fides, 1985, p. 66-67 ; H. MOTTU, *Les « Confessions » de Jérémie : Une protestation contre la souffrance*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 36-37.

- La confirmation de l'appel évoque des promesses divines (Jr 1,7-8.17-19) et un rite d'investiture.

Le récit d'appel de Jérémie (Jr 1,4-10) est directement suivi par deux récits de vision (l'amandier et le chaudron) qui le développent. La vision de l'amandier (Jr 1,11-12) met en relief le thème de « YHWH veille ». C'est un thème fréquent dans le livre de Jérémie (14 ; 31,28 ; 44,27, etc.). Dans cette vision, ce thème indique que YHWH veille sur ses paroles ; ce qui confirme l'appel de Jérémie et l'importance accordée à l'accomplissement de sa mission.

Chez Jérémie, cette vision de l'amandier contient un oracle comme il en est de même chez d'autres prophètes comme Amos (7,1) Ezéchiel (1,8-10) et Zacharie (1,7 ; 2,5 ; 6, 1-8). Quant à la vision du chaudron (Jr 1,13-14), elle se structure comme la précédente et développe aussi l'appel de Jérémie. Le thème du malheur du Nord qu'elle développe est à la fois un motif connu de la prédication de Jérémie (4,6 ; 6,1 ; 15,12 ; 50,3).

Les paroles adressées à Jérémie (1,15-19) constituent en elles-mêmes un discours de Dieu qui, comme nous l'avons montré plus haut, est en relation avec son appel en Jérémie 1,4-10. Le verset 15 débute ce discours de Dieu par la particule hébraïque *ki* (car) ; ce qui indique que les paroles qui suivent sont une explication théologique du thème développé par les visions. Cette explication annonce le châtement du peuple de Dieu à travers les nations que YHWH utilise (Jr 1,15-19).

Le passage de Jérémie 1,4-19 présente la vocation du prophète en commençant par un récit d'appel lié à une vision de l'amandier avec celle du chaudron pour terminer par un discours de Dieu. La portée de ce passage sera exposée dans l'interprétation du texte.

III. Quelques aspects exégétiques et théologiques

A. Jérémie 1,4-5 : Dieu appelle un prophète

Jérémie 1,4 ouvre le récit de vocation du prophète par une formule : « *La parole du Seigneur s'adressa à moi* ». Selon P.K.D. Neumann¹, cette expression apparaît 21 fois chez Jérémie dont 9 fois à la première personne. L'usage de la première personne dans ce récit indique qu'il s'agit d'un récit autobiographique. L'appel que YHWH adresse à Jérémie est personnel. Il est question d'une révélation personnelle.

¹ P.K.D. NEUMANN cité par B. RENAUD, *Art. cit.*, p. 184.

Dieu se manifeste à Jérémie à travers sa parole. Ce n'est pas une vocation qui commence par une théophanie comme c'est le cas d'Ésaïe qui a vu la gloire de Dieu (Es 6,1-3), ni de Michée qui a vu le trône de Dieu (1 R 22,19), ni de Moïse qui a vu un buisson ardent (Ex 3,1-6), ni d'Ezéchiel qui a vu les cieux s'ouvrir (Ez 1,1-22) et moins encore celui de Gédéon qui a vu l'apparition d'un ange (Jg 6,12). La vocation de Jérémie est d'un tout autre ordre. Elle passe par un dialogue avec YHWH qui l'appelle.

Jérémie qui entend YHWH lui parler est un habitant d'un petit village d'Anatot situé à cinq kilomètres au Nord de Jérusalem. Il est d'une famille sacerdotale, de la lignée du prêtre Hilqiyahou. Rien n'indique dans le livre que Jérémie aurait déjà commencé à exercer une fonction sacerdotale.

Dans le village lévitique d'Anatot de la tribu de Benjamin vivaient quelques familles des prêtres¹. En fréquentant le sanctuaire d'Anatot ou le grand centre religieux de Jérusalem, Jérémie serait-il conscient, de par sa famille sacerdotale, de la tâche qui l'attendait ? Un jour, il reconnaît avoir reçu l'appel divin qu'il considéra comme un événement spirituel et fondamental pour légitimer la praxis à laquelle il convie son peuple.

En Jérémie 1,5, YHWH indique qu'il a des vues sur Jérémie. Il y a un mystère dans les expressions par lesquelles on présente la formation de Jérémie. Il est perçu comme connu de Dieu avant d'exister : « *Avant de te former au ventre maternel, je te connaissais* ».

Le prophète Jérémie a été formé par Dieu (*tsûr*) de la même manière qu'un potier serait en train de travailler (former, modeler). Il est formé, c'est-à-dire modelé, comme Adam (Gn 2,7) ou comme toute personne à partir de sa conception (Jr 18,6 ; Ps 33,15 ; 104,30 ; 139,13-16 ; Job 10,8-12). Non seulement il a été formé par Dieu mais aussi qu'il a été connu par lui avant cette formation.

Cette connaissance divine est ici celle du Créateur qui sait d'avance les êtres qu'il appelle à l'existence. Jérémie présente souvent Dieu dans son œuvre de création comme un artiste ou un potier. A ce titre, avant de former, il a à l'esprit l'être à faire (Jr 18). Comme pour donner un sceau marquant sur la vocation d'une personne, l'Ancien Testament présente presque les personnes que Dieu appelle pour accomplir une mission particulière comme des êtres connus par lui (Gn 18,17 ; Es 44,2.21.24 ; 49,15, etc.).

YHWH est, en effet, un Dieu créateur qui connaît les humains avant qu'ils soient venus au jour. Il a, pour chaque personne, une pensée qui dépasse ce qu'elle est ou ce qu'elle fait.

¹ A. AESCHIMANN, *Le prophète Jérémie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 44.

Son langage à Jérémie a souvent été interprété comme justifiant la prédestination ; ce qui amènerait les humains à se contenter de leur sort comme s'ils étaient prédestinés à l'avance pour telle ou telle autre situation. Pourtant, chez Jérémie, ce n'est pas sur une antériorité de la connaissance au niveau chronologique ou ontologique que Jérémie 1,5 insiste¹. Plutôt, il est question d'une antériorité théologique au niveau de Dieu créateur de tout ce qui existe.

La pensée de Dieu créateur pour les humains ne les conditionne pas dans ce qu'ils sont ou ils font. Elle les invite, bien au contraire, vers un dépassement dans une perspective du salut (Ps 22,10-11 ; 139,13-16). Le dessein divin est une détermination vers le bonheur, le bien-être.

La présence d'Adam et d'Eve au jardin d'Eden (Gn 3) pourrait illustrer le plan du salut divin pour l'humanité. Dans ce contexte, connaître Dieu n'est pas simplement une opération intellectuelle, mais un engagement volontaire et sensible, une confession véritable de YHWH comme le réel Dieu. C'est une vie de relation et d'alliance. Par conséquent, « *Dieu connaît les humains* » signifie aussi qu'il les a aimés et choisis pour une mission noble (Am 3,3).

En plus du verbe former et connaître, une autre expression à analyser est celle d'être mis à part avant de naître. Ce n'est pas que Jérémie a été consacré de façon fictive avant d'exister. L'expression « *je t'avais mis à part* » veut dire qu'il a été appelé à exercer une mission particulière. Un tel choix avant la naissance se circonscrit dans le contexte d'une famille sacerdotale à laquelle il appartenait. De par une telle famille, l'hérédité est un aspect important qui caractérise le sacerdoce. Jérémie comme tout enfant mâle qui naîtrait d'une telle famille est destiné d'avance au sacerdoce. J. Schreiner² a vraisemblablement montré que les verbes « consacrer » et « placer » appartiennent, dans cette situation, au langage sacerdotal.

En outre, le fait que Jérémie soit placé comme prophète pour les nations fixe les limites de sa mission. Contrairement à ses origines sacerdotales, Jérémie ne travaillera pas comme un prêtre attaché au peuple d'Israël car, en principe, un prêtre n'est pas appelé pour servir les nations, mais Jérémie, lui, est appelé à servir des nations.

La mission du prophète d'Anatot est une fonction large qui dépasse les exigences du sacerdoce israélite. En même temps, l'établissement au service

¹ Cf. H. MOTTU, *Op. cit.*, p. 32.

J. SCHREINER cité par B. RENAUD, *Art. cit.*, p. 184.

² J. SCHREINER, cité par R. RENAUD, *Art. cit.*, p. 184.

des nations amène Jérémie à dépasser le pouvoir du roi dont la tâche ne s'occupe que du peuple de Juda.

B. Jérémie 1,6-7a : Les hésitations du prophète

Dans cet appel, Jérémie se révèle comme une personne sensible et capable d'apprécier les chances de réussir la mission qui lui est confiée. Etre prophète des nations dans un monde révolté contre Dieu ou parler de Dieu dans une société qui ne le confesse plus était une mission exigeante et délicate. Jérémie objecte contre une telle mission et recule en mesurant la disproportion qui se trouve entre ce que Dieu lui demande et les moyens dont il dispose.

Dans ses hésitations, il avance deux raisons suivantes : l'incapacité de porter la parole prophétique et le manque d'expérience dû à sa jeunesse. Habituellement, Jérémie 1,6 est traduit par « *je ne sais pas parler* ». Une pareille traduction risque de conduire à une interprétation erronée selon laquelle Jérémie n'était pas un orateur. En effet, le verbe parler (*dâbhar*) se trouve en hébreu dans une forme de conjugaison précise. L'auteur utilise l'infinitif piel ; ce qui se réfère au métier. Littéralement, Jérémie a répondu qu'il ne savait pas porter la parole. Ce qui signifie qu'il n'était pas « *un porteur professionnel* » du parler de Dieu.

Outre l'incapacité de porter la parole, Jérémie justifie ses hésitations en fonction de son manque d'expérience. L'expression « *je suis jeune* » évoque que Jérémie n'avait pas encore l'âge requis pour participer à la vie publique. Avant l'âge de trente ans, l'israélite est publiquement perçu comme une personne sans expérience¹. La jeunesse dont parle Jérémie exprime en réalité ce manque d'expérience à s'engager publiquement dans une mission large et exigeante qui englobe les nations et les royaumes.

Les objections de Jérémie face à sa mission font penser à l'attitude de Moïse appelé à délivrer le peuple d'Israël de la servitude égyptienne. Serait-ce une insinuation de trouver en Jérémie un leader de la taille de Moïse qui accompagnerait son peuple après la chute de Jérusalem et durant l'exil² ?

Jérémie s'oppose, par ses objections, à l'attitude d'Esaië. Ce dernier se présente comme une personne prête à accomplir la mission que YHWH lui a confiée. A Marx³ a été attentif au sens opposé des éléments de la vocation de Jérémie à celle d'Esaië.

¹ Cf. 1 Rois 3,7 ; Job 32,4-6 ; Luc 3,23.

² H. MOTTU, *Op. cit.*, p. 36.

³ A. MARX, cité par H. MOTTU, *Op. cit.*, p. 37.

La comparaison du récit de la vocation de Jérémie avec d'autres récits d'appel a conduit à distinguer deux types de récits de vocation. Il s'agit notamment de :

- une vocation du type Jérémie où l'élusé se présente en train de protester contre la mission qui lui est confiée en avançant des prétextes. Des cas analogues se rencontrent aussi chez Gédéon (Jg 6), Saül (1 R 9,10), Salomon (1 R 3,7), l'écuyer d'Abimelek (Jg 9,54), etc. ;
- une vocation du type Esaïe (Es 6). Dans cette situation, l'élusé accepte sans condition et volontairement l'appel de Dieu. C'est le cas du prophète Amos (Am 7) et le patriarche Abraham (Gn 12), etc.

Par ailleurs, contre les objections des personnes appelées par Dieu, les textes vétérotestamentaires confirment les vocations de ces personnes par une promesse rassurante ou par un signe concret d'investiture. En ce qui concerne Jérémie, le passage de Jérémie 1,7-9 contient des promesses divines et un rite d'investiture qui confirme son appel.

L'image d'investiture authentifie la mission de Jérémie : sa bouche est touchée par Dieu et il reçoit la parole de Dieu comme une nourriture. Désormais, ce qui sort de la bouche de Jérémie (les paroles) appartient à YHWH. Cet acte symbolique de l'autorité prophétique a eu lieu dans la vie de Jérémie, mais aussi dans celles des autres personnages appelés par Dieu. C'est le cas d'Ezéchiel (Ez 2,8-3,3), de Daniel (Dn 10,16) et d'Esaïe (Es 6). Pour ce dernier, l'acte symbolique s'oriente dans la perspective d'une purification des péchés.

C. Jérémie 1,10.17-19 : La mission du prophète

Dans Jérémie 1,10, la mission du prophète d'Anatot est décrite par six verbes actifs qui font appel à l'image de la terre et de l'édifice. Il est question des verbes suivants : déraciner, renverser, ruiner, démolir, bâtir et planter.

Dans le livre de Jérémie, tous ces verbes apparaissent dans des situations particulières. Le verbe déraciner est cité huit fois, renverser quatre fois, démolir six fois, bâtir neuf fois et planter neuf fois¹. En général, l'exil en tant qu'une situation qui arrache le peuple de Dieu déjà fixé sur la terre peut être décrite par le verbe « déraciner », c'est-à-dire déboulonner ce qui est vissé au sol (cf. Dt 29,27 ; Jr 21,14-17 ; Am 9,15 ; etc.).

¹ R. BLANCHET, *Op. cit.*, p. 55. Voir Jérémie 1,10 ; 12,17 ; 18,7-8 ; 24,6 ; 29,5.28 ; 31,4-5.7.28.40 ; 35,7 ; 42,10 ; 45,4.

De même, le verbe « ruiner » qui veut dire remettre à plat ou exterminer ce qui est dressé se réfère à la réalité de l'exil (cf. Jr 6,21 ; 18,18). La prédication de Jérémie intègre parfaitement une vision selon laquelle Dieu châtera son peuple en utilisant une puissance étrangère à laquelle le peuple de Juda devrait se soumettre. C'est en réalité pour le peuple de Dieu une ruine et un déracinement que produira l'exil dont parle Jérémie. Un message de soumission à un peuple étranger a amené les compatriotes de Jérémie à le qualifier de traître pour son peuple. Il a été considéré comme étant politiquement en intelligence avec le peuple étranger et adversaire ; ce qui lui valut un traitement inhumain de la part de son peuple.

Par contre, les verbes « renverser », c'est-à-dire mettre à terre ce qui a été dressé et « démolir » ce qui est bâti font allusion au culte des divinités païennes déjà intégrées par le peuple de Dieu (cf. Ex 23,24 ; 34,13 ; Mi 5,10). La tentation de pratiquer l'idolâtrie est manifeste depuis les origines du culte yahviste. Mais, à l'époque de Manassé, l'influence assyrienne avait conduit à la reconnaissance des dieux étrangers et à l'introduction des cultes non juifs dans le temple. L'idolâtrie comme d'autres péchés ont été sévèrement dénoncés par Jérémie.

De façon positive, le dernier mot revient à Dieu après ce travail de « *tabula rasa* ». Ainsi, le verbe « planter », contrairement à l'exil, pourrait exprimer l'installation du peuple ; ce qui signifie faire tenir debout. De même, après avoir démoli les autels et le culte de Baal, il faudra bâtir un temple pour YHWH. Cette action consistera à dresser, à partir du sol, faire lever ou mettre debout, c'est ce que veut dire le verbe « bâtir ».

Ces verbes décrivent donc la tâche divine à laquelle Dieu appelle Jérémie. Cette mission de Jérémie est reprise symboliquement par ces visions (Jr 1,11-14). La vision de l'amandier (Jr 1,11-12) se réfère au signe de la vigilance divine. Dieu veillera à l'exécution des paroles prophétiques dont Jérémie est porteur. Quant à la vision du chaudron, la marmite bouillante, elle insinue déjà le feu allumé, l'invasion qui vient du Nord en vue de châtier le peuple de Dieu¹.

Enfin, la section de Jérémie 1,17-19 revient sur les paroles de la mission de Jérémie. Le prophète est édifié à tenir bon en dépit des épreuves liées à sa mission. Il y a une reprise de la confession de Jérémie 15,10 pour résoudre cette crise de vocation exprimée par Jérémie 1,18.

¹ NGOY Mwaka, *Art. cit.*, p. 245.

IV. Vocation de Jérémie comme un lieu théologique d'un kérygme de la Parole

Le récit de la vocation de Jérémie 1,4-19 est, avons-nous démontré, dans une structure littéraire qui focalise sa théologie dans les versets 1,11-12. Ces versets qui occupent une place centrale insistent sur une théologie de la parole ou une théologie de l'accomplissement de la parole de Dieu : YHWH veille sur sa parole pour l'accomplir.

Le thème de « YHWH veille » a été exploité par les disciples de Jérémie (Jr 31,28 ; 44,27). Si l'on considère les auditeurs de Jérémie comme un peuple rebelle, une nation révoltée contre Dieu, y a-t-il une justification théologique de la catastrophe de l'exil ? Le peuple de Dieu avait été averti d'avance, le malheur de l'exil qui se réalise certainement faisait réfléchir ce peuple au sujet du pouvoir effectif du Seigneur et des dieux étrangers.

Le rédacteur de Jérémie donne une réponse à cette préoccupation : YHWH avait prononcé la catastrophe de l'exil avant qu'elle ne parvienne à son peuple. S'il a rendu possible la destruction du peuple élu, c'est le châtier. En même temps que les doutes des exilés juifs trouveront une réponse, un nouvel espoir sera semé car le dernier mot n'est pas celui de la destruction, mais plutôt de la construction.

Revenons, pour clôturer cette étude, sur l'importance de la parole transmise par le peuple. Ce dernier est « *la bouche du Seigneur* » au sein d'un peuple révolté contre Dieu.

L'arrière-plan de la vocation de Jérémie est certainement cette situation de corruption dans tous les secteurs de la vie, la dépravation religieuse et morale, l'injustice dans tous les domaines, la domination de l'homme par l'homme ; en un mot, la révolte des humains contre Dieu, c'est-à-dire vivre dans un monde comme si YHWH n'existait pas. C'est à ce niveau que la vocation de Jérémie demeure d'actualité pour le peuple de Dieu et toutes les personnes qui prétendent avoir reçu l'appel de Dieu. Il y a une mission pour laquelle Dieu cherche un serviteur, un prophète qui doit parler de lui.

Qui parlera de Dieu dans l'Afrique déchirée par les conflits armés, les tensions et querelles interethniques ? A l'exemple de Jérémie, ce n'est pas sans risque à courir que le monde en général et l'Afrique en particulier entendront cette voie de Dieu qui parle de lui.

Nous voulons interpeller la conscience religieuse en réclamant des Eglises chrétiennes d'être des lieux véritables et théologiques où on continuera d'entendre Dieu parler et agir. Quelques pays des Grands Lacs majoritairement chrétiens peuvent être cités dans cette situation.

En face des massacres et du génocide qui ont caractérisé la vie sociale et politique du Rwanda durant la dernière décennie du XX^e siècle, les enquêtes et les analyses de la situation formulent généralement des reproches sévères aux Eglises chrétiennes rwandaises¹. On indique très souvent la complicité de certains responsables des Eglises et leaders politiques dans l'organisation des tueries, des massacres ou du génocide. C'est là une déviation majeure de ceux-là qui devraient en tant que « *bouche de YHWH* » faire retentir une voix de Dieu, celle du caractère sacré de la vie humaine, de la justice équitable, du pardon ou du repentir, etc.

Un autre exemple d'un pays où les Eglises chrétiennes sont reprochées de n'avoir pas joué leur rôle prophétique est la République Démocratique du Congo². Dans ce cas, les reproches concernent le manque d'engagement ecclésial contre les inconvénients de la solidarité ethnique. Cette solidarité se présente sous deux aspects différents et complémentaires.

Dans le premier aspect, l'apparence ethnique est très exploitée pour accéder au pouvoir ; ce qui amène les membres des Eglises et des populations à exagérer l'importance de l'ethnie en liant leur vie dans une sphère tribale. Dans le deuxième aspect, les ethnies cherchent un des leurs aux gouvernements ou dans le leadership des associations.

L'histoire du protestantisme de la République Démocratique du Congo montre, par exemple, que le président des protestants est, depuis 1960 jusque en 1997, une personne qui provient de la Province des leaders politiques influents³. Après l'indépendance, l'aumônier général choisi par les protestants appartenait à la même Province du Bas-Congo que le président Joseph Kasavubu. Le Docteur Shaumba qui sera, par la suite, le président du Conseil Protestant venait de la Province du Kasai avec Patrice Emery Lumumba. Durant l'époque de Mobutu, les protestants élurent le Pasteur Jean Bokeleale de la Province de l'Equateur.

Ces exemples ne peuvent pas être réduits à une simple coïncidence, mais c'est une expression véritable de la solidarité ethnique. Au sein d'une telle solidarité, il s'est révélé que les membres de l'ethnie se refusent géné-

¹ D. NGOY Mulumba-Nyanga, *La reconstruction de l'Afrique pour un continent en conflit*, Nairobi, CETA, 1998, p. 111-112.

² *Ibid.*, p. 125-134. Le dérapage ethnistes ne constituent pas une particularité congolaise. Ce n'est qu'une illustration d'un mal dont souffrent plusieurs Eglises et sociétés d'Afrique et d'ailleurs.

³ D. NGOY Mulumba-Nyanga, *Op. cit.*, p. 125-134. Mais, depuis août 1999, les protestants ont rompu avec cette solidarité ethnique. Le Révérend Docteur Marini Bodho qui préside l'Eglise du Christ au Congo n'est pas de la même Province que le feu Président Laurent Désiré Kabila.

ralement de s'opposer à un responsable politique de leur ethnie. Cette situation pour les Eglises a affaibli le ministère prophétique de dénoncer le mal.

En définitive, la vocation de Jérémie est un appel divin à parler de Dieu dans un monde révolté. C'est une mission difficile pour laquelle Dieu cherche un serviteur digne dont les faiblesses ont été transformées pour devenir une « *bouche de YHWH* ». La transmission du message prophétique (paroles) se déroule dans un contrôle du Seigneur qui veille à l'accomplissement de sa parole et au soutien de son porte-parole.

Les différentes expressions de la révolte de l'homme ne laissent pas Dieu indifférent, lui qui tient aux promesses de l'alliance avec son peuple. Il appelle des hommes et des femmes à envoyer auprès de toutes les nations pour lesquelles il a déjà un plan salvifique. Ces appelés doivent faire entendre la véritable parole du Seigneur capable de rendre les humains à leur vraie destinée, de révéler le sens de leur histoire et celle du monde.

Jérémie 1,4-19 contient une manière d'exprimer la prise de conscience des appelés devant leur tâche. Tous les croyants peuvent faire de ce texte édifiant le leur et se sentir interpellés pour s'adresser aux nations que le Seigneur veut intégrer dans son dessein de salut. Les Eglises chrétiennes et leurs membres qui se reconnaissent avoir reçu la vocation prophétique doivent s'interroger si leurs discours et actions se circonscrivent dans la mission divine reçue. Le secret de la vocation de Jérémie est que le message de Dieu soit authentiquement annoncé.

V. Bibliographie

AESCHIMANN, A., *Le prophète Jérémie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.

BLANCHET, R. et al., *Jérémie : Un prophète en temps de crise. Dossier pour l'animation biblique*, (Essais bibliques, 10), Genève, Labor et Fides, 1985.

La Bible : Traduction Œcuménique. Ancien Testament, Edition intégrale, Paris, Cerf / Les Berges et les mages, 1984.

MOTTU, H. « Aux sources de notre vocation, Jérémie 1,4-19 », in *R.T.P.* 3 (1967), p. 208-224.

-----, *Les « Confessions » de Jérémie : Une protestation contre la souffrance*, Genève, Labor et Fides, 1985.

NGOY Mulumba-Nyanga, D., *La reconstruction de l'Afrique pour un continent en conflit*, Nairobi, CETA, 1998.

- NGOY Mwaka, « La vocation de Jérémie 1,4-19 : Lieu de réflexion pastorale dans l'Eglise du XX^e siècle », in *R.Z.T.P.* 1 (1986), p. 239-253.
- RENAUD, B., « Jérémie 1 : Structure et théologie de la rédaction », in P-M. BOGAERT (éd), *Le livre de Jérémie : Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, Coll. BETL, n° LIX, Leuven, Universily Press / Uintgeverij Peeters, 1997.
- RENDTORFF, R., *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989.

Lévi NGANGURA MANYANYA.