

# Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 4, n. 7-8 (avril - décembre 2023)

**Conscience nationale, identités et appartenances  
dans l'Afrique postcoloniale**

Willy-Pierre MBUINGA MAYUNDA, *Réception du concile Vatican II en Afrique et particulièrement en RD Congo*, p. 231-256.

<https://doi.org/10.61496/IWRQ7526>

**PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO**

# Réception du concile Vatican II en Afrique et particulièrement en RD Congo

Willy-Pierre MBUINGA MAYUNDA  
Professeur à l'Université Catholique du Congo (UCC)  
et à l'Université Saint Augustin de Kinshasa (USAKIN)

**Résumé** - Cet article traite de la contribution africaine au Concile Vatican II et de la réception de celui-ci en RDC. Il met en valeur la vitalité des communautés ecclésiales à travers les prises de position de pasteurs, laïcs et théologiens. Sur ces bases, il en appelle à ce que la voix des communautés chrétiennes africaines continue de se faire entendre dans l'Église et le monde dans le respect de leur originalité et leur capacité d'ouverture à l'universel, moyennant la remise en question de préjugés, stéréotypes ou discriminations et dans un effort soutenu pour promouvoir la vérité et l'égalité.

**Mots-clés** : Vatican II, communautés ecclésiales vivantes de base, voix africaine dans l'Église et le monde, RDC.

**Summary** - This article deals with the African contribution to the Second Vatican Council and its reception in the DRC. It highlights the vitality of ecclesial communities through the positions of pastors, lay people and theologians. On these bases, he calls for the voice of African Christian communities to continue to be heard in the Church and the world while respecting their originality and their capacity for openness to the universal, through questioning prejudice, stereotypes, or discrimination and in a sustained effort to promote truth and equality.

**Keywords**: Vatican II, basic living ecclesial communities, African voice in the Church and the world, DRC.

## Introduction

Le concile œcuménique Vatican II (1962-1965) auquel ont participé plus de 2.500 évêques du monde entier, a constitué un événement majeur dans l'histoire de l'Église catholique. Il visait à réformer et moderniser l'Église catholique romaine<sup>1</sup> (*aggiornamento*) afin de mieux répondre aux défis

---

1 Le terme « *aggiornamento* » (mise à jour) a été utilisé par le pape Jean XXIII le 25 janvier 1959 à l'occasion de la convocation du concile et le 14 juin 1959 lors d'une audience aux étudiants et enseignants du séminaire grec de Rome et le 29 juin 1959 dans l'encyclique *Ad Petri Cathedram* pour indiquer la tâche du futur Concile. Ce terme a beaucoup frappé l'imagination des pères conciliaires : il indique, plus qu'une simple « mise à jour », la nécessité d'un « approfondissement de la foi de l'Église, d'un ressourcement et d'un

contemporains. Les sujets abordés touchaient directement à la vie de l'Église et à sa mission dans le monde (liturgie, œcuménisme, rôle des laïcs dans l'Église, justice et paix, liberté religieuse, relations entre les religions...). Les travaux conciliaires donnèrent lieu à seize documents offerts à la réception des croyants et des communautés chrétiennes pour revitaliser leur compréhension et leur pratique de la foi.

La « réception » de ce concile, c'est-à-dire le lent « processus par lequel [son enseignement] s'infiltré et prend corps dans l'épaisseur de la vie ecclésiale »<sup>2</sup>, s'est effectuée de façons diverses selon les contextes locaux des Églises à travers les continents et continue de nous interpeller aujourd'hui, car ce concile a initié des changements profonds et durables touchant à nos façons d'être chrétiens dans le monde, attentifs aux signes des temps et aux défis de nos sociétés, en étant témoins de l'amour et de la miséricorde de Dieu. Nous nous intéresserons ici à la réception de Vatican II en Afrique, et plus particulièrement en RDC.

S'intéresser à la participation et à la réception du concile Vatican II par les Églises catholiques d'Afrique est instructif à un double titre. D'une part, cette participation et cette réception témoignent de la vitalité spirituelle des communautés locales africaines (communautés ecclésiales vivantes de base, inculturation de la foi, engagement social, promotion de la dignité humaine), de leur dynamisme et de leur capacité à s'organiser localement et entre elles. D'autre part, leur activité tant au concile que pendant les années qui l'ont suivi a été l'occasion de faire entendre la « voix africaine » au niveau de l'Église universelle et du monde ; ce qui se manifeste notamment à travers le riche patrimoine humain, spirituel et théologique de l'Afrique, son dynamisme missionnaire (aussi à l'extérieur du continent), ses pratiques de lutte, son souci de prendre en charge les domaines particuliers de l'éducation ou de la santé.

La première section de cette étude traitera de l'active et abondante participation africaine au concile Vatican II. La seconde, quant à elle, s'intéressera à la manière dont le concile a été reçu en Afrique dans les cinquante à soixante dernières années, au travers notamment des synodes de 1994 et de 2009. Tant la vitalité des communautés locales que leur apport original à un niveau plus large de l'Église et du monde sont des stimulants pour notre réflexion aujourd'hui et dans d'autres contextes, que nous suggérerons dans notre conclusion.

---

développement de la doctrine », selon M. BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento*, Paderborn, Schöningh, 2007.

2 G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris, Cerf, 1963, p. 92.

## 1. Les Églises d'Afrique au concile Vatican II

Dans cette section, nous rappellerons d'abord (1.1) la concomitance entre les indépendances politiques des pays africains et la préparation du concile Vatican II. Nous verrons ensuite (1.2) comment s'est opérée au concile une osmose entre évêques missionnaires en Afrique et évêques autochtones et combien leur apport aux documents conciliaires a été constant et abondant. À ce propos, nous considérerons plus particulièrement (1.3) leur apport à *Ad gentes*, le décret sur l'activité missionnaire de l'Église.

### 1.1. Vers le concile Vatican II

Les années du concile Vatican II correspondent en Afrique à une période d'autonomisation grandissante des pays récemment décolonisés. Les sociétés africaines, riches de leurs traditions et de leurs croyances, étaient doublement fragilisées par les ruptures causées par la traite des Noirs et la colonisation, ruptures qui avaient produit de profonds déséquilibres sociaux, culturels et spirituels et n'avaient pas été sans influence sur le comportement des populations :

«Les conséquences les plus directes du contact de l'Afrique avec l'Occident, écrit Clémentine Faïk-Nzuji, sont la rupture de la dynamique des systèmes de référence (modèles, héros), l'éducation dans des langues n'ayant rien en commun avec les langues locales, le bouleversement des systèmes symboliques et rituels, l'introduction de nouveaux systèmes de valeurs et l'absence des matières culturelles africaines dans les programmes d'enseignement. De plus, le système scolaire moderne entraîna dans beaucoup de sociétés la disparition de la pratique initiatique, introduisant ainsi une rupture dans la transmission du langage symbolique»<sup>3</sup>.

En réaction à la colonisation et à l'exploitation subies par les Africains, la naissance et l'éclosion d'une pensée panafricaine couvrent tout le vingtième siècle<sup>4</sup>. La conscience des peuples du tiers-monde de prendre en main leur destinée naît à la Conférence de Bandung (Indonésie) en 1955, qui réunit des

3 C. FAÏK-NZUJI, *Arts africains : signes et symboles*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p.23.

4 Une première conférence panafricaine a lieu à Londres en juillet 1900 autour de la question de l'égalité raciale. W.E.B. Du Bois y apparaît comme figure de proue et sera l'animateur des prochains rassemblements du mouvement panafricain. Parmi les figures chrétiennes qui ont antérieurement lutté contre la colonisation et l'esclavagisme, signalons Kimpa Vita (royaume du Kongo, début du dix-huitième siècle), et plus récemment l'ancien catéchiste congolais Simon Kimbangu (décédé en 1951).

dirigeants africains et asiatiques et influence l'essor des mouvements de lutte anticolonialiste et de libération<sup>5</sup>.

Certains penseurs prenaient peu à peu conscience de l'existence d'une réelle « culture africaine »<sup>6</sup> et de la nécessité d'une « décolonisation mentale »<sup>7</sup> qui passait par une remise en question, une prise de conscience nationale et une connaissance de son passé, pour que les citoyens deviennent agents de leur histoire et appuient un nouvel exercice du pouvoir, une nouvelle construction de l'État et d'institutions fortes.

Les évêques de plusieurs pays africains avaient clairement déclaré leur soutien à l'aspiration de leurs peuples à l'indépendance. Bien que leurs engagements pour l'indépendance varient selon les contextes et les personnalités, certains ont des prises de position déterminantes. À Madagascar, en 1953, l'archevêque Jérôme Louis Rakotomatala joue un rôle de premier plan dans le soutien des revendications et résistances contre le régime colonial français. Au Cameroun, en 1955, l'archevêque de Douala, Albert Ndongmo, partage les aspirations indépendantistes. Dans l'Union sud-africaine en 1957, les évêques critiquent les politiques discriminatoires du gouvernement et appellent à l'égalité des droits pour tous les Sud-Africains indépendamment de leur race.

Au Congo belge, les idées du jeune évêque Joseph-Albert Malula (1917-1989) allaient dans ce sens. En 1956 déjà, alors qu'un renouveau théologique africain était de plus en plus perceptible<sup>8</sup>, l'abbé Malula avait organisé des « Conférences sociales et philosophiques » et avait encouragé la publication du manifeste *Conscience africaine*, adressé tant aux Européens qu'aux Congolais pour convaincre que l'unité construirait la nation<sup>9</sup>. Il n'est donc pas étonnant qu'en 1959, année de l'annonce du concile Vatican II, Mgr Malula résume son

5 Cf. l'écrivain martiniquais F. FANON, *Les damnés de la terre*, 1961 et ses appels à « détruire le monde colonial » fondé sur la violence et l'apartheid.

6 Cf. P. F. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Élisabethville, 1945 (une synthèse marquée par l'estime de la pensée indigène, mais qui reste l'œuvre d'un Occidental).

7 Expression utilisée par Augustin Mabika Kalanda (1932-1995), homme politique congolais, dans *La remise en question : base de la décolonisation mentale*, Bruxelles, Éditions Remarques africaines, 1967.

8 L'ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956, exprime le droit d'une nouvelle interprétation de la foi à partir de la vie et des valeurs culturelles africaines ; cf. aussi les initiatives de *Présence Africaine* (premier numéro en 1947) et de la *Société africaine de culture* fondée en 1956 sous l'impulsion d'Alioune Diop, Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire.

9 N. TOUSIGNANT (dir.), *Le manifeste « Conscience africaine » (1956). Élités congolaises et société coloniale : regards croisés*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2009.

programme pastoral dans la formule « une Église congolaise dans un État congolais », une expression qui laisse se profiler à l'horizon la fin de l'ère des missions étrangères. Le débat organisé le 29 janvier 1960 à la faculté de théologie de l'Université Lovanium à Léopoldville, où s'opposèrent le doyen Alfred Vanneste et son étudiant Tharcisse Tshibangu, exprima l'urgence d'une théologie de couleur africaine<sup>10</sup>.

L'intérêt des Églises d'Afrique pour le concile Vatican II et l'*aggiornamento* souhaité par Jean XXIII se remarque dès l'annonce du concile dans le taux élevé de vœux (*vota*) exprimés par les *évêques d'Afrique* en réponse à la consultation préparatoire au concile en 1960-1962. Les souhaits qu'ils expriment dénotent leur souci d'une propagation de la foi plus adaptée au sol africain, dans la reconnaissance de la dignité de tous et la promotion d'une plus grande participation des laïcs à la vie de l'Église<sup>11</sup>. Plus largement, cet intérêt se remarque aussi dans la préparation active du *laïcat catholique*, signe du désir de beaucoup de fidèles d'exprimer dans ce contexte leurs « besoins religieux, moraux et matériels [et leurs] espoirs »<sup>12</sup>.

Quelques mois avant l'ouverture du concile, la Société Africaine de Culture (SAC), au travers de son fondateur Alioune Diop (aidé du jésuite Meinrad Hebga), organise une large consultation auprès des intellectuels africains, laïcs et prêtres, pour recueillir la contribution du « génie africain » dans la vie catholique et au concile<sup>13</sup>. « Nous ne pouvons plus nous contenter de *recevoir*, nous devons chercher à *donner* à notre tour », estime-t-il<sup>14</sup>. La consultation, qui se focalise sur certains domaines (spiritualité, liturgie, théologie, œcuménisme ouvert à tous les croyants africains, laïcat et problèmes sociaux) aboutit à un constat général : le souhait d'une Église plus africaine. Des propositions concrètes invitent à préciser les rapports du christianisme avec les cultures, à développer la collaboration entre clergé autochtone et non africain dans le nouveau contexte, à former un laïcat pleinement missionnaire et collaborant

10 A. VANNESTE, *Débat sur la théologie africaine*, dans *Revue du clergé africain*, vol. 15, n. 4 (1960), p. 333-352.

11 Cf. l'ample et passionnante étude de A.G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II. Participation, contribution et application du Synode des Évêques de 1994*, Paris, L'Harmattan, 2010. Le détail des vœux exprimés avant le concile par les évêques d'Afrique est présenté aux p. 67-141.

12 Cité par A.G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 61.

13 Voir le colloque international « 50 ans après Vatican II. L'Afrique et l'héritage d'Alioune Diop », Dakar, janvier 2016 : <http://www.sfhom.com/IMG/pdf/00abvatican50livretcolloque.pdf>.

14 Cité par Mgr T. TSHIBANGU, *Le Concile Vatican II et l'Église africaine*, Paris, Karthala, 2012, p. 19. Il a lui-même répondu à cette consultation et la présente dans son ouvrage aux p. 17-39.

avec la hiérarchie, à créer des organes de mise en œuvre d'une collégialité épiscopale africaine (synodes africains réguliers, conférences épiscopales, commissions, voire une Congrégation romaine pour l'Église africaine), à entrer en dialogue avec l'islam, les religions traditionnelles, les non-croyants...

L'essentiel de ce qui émerge alors est exprimé par Léopold Sédar Senghor dans un discours à Florence le 5 octobre 1962 :

« À la veille du Concile œcuménique, l'Afrique exprime son espérance de voir surgir de cette assemblée la reconnaissance de ses valeurs de civilisation. L'Afrique, par vocation, est spiritualiste. Ce qu'elle veut faire comprendre aux autres continents, c'est la permanence des valeurs spirituelles, qui, loin de représenter un frein pour le progrès, lui confèrent une puissance dynamique »<sup>15</sup>.

C'est aussi dans cette ligne que s'inscrivent, à l'approche du concile, les propos de Mgr M. Bakole, vice-recteur de l'Université Lovanium, en 1962 : « L'Afrique, qui prend peu à peu sa place dans le concert des nations, attend du concile qu'il lui permette de découvrir sa place et sa vocation propre au sein de l'Église universelle. Une place qui lui permettra de mettre un terme à l'ère des missions étrangères pour ouvrir celle de l'Église africaine »<sup>16</sup>. Le concile à venir serait, on le disait déjà, un « concile de l'Afrique noire ».

## 1.2. Osmose entre évêques missionnaires œuvrant en Afrique et évêques autochtones

Lorsque s'ouvre le concile le 11 octobre 1962 dans la basilique Saint-Pierre, près de douze pour cent des Pères composant l'assemblée viennent d'Afrique<sup>17</sup>. La composition de cet important groupe africain est cependant hétéroclite, d'autant que la plupart des évêques sont issus de congrégations missionnaires (et originaires de nationalités fort diverses) et qu'un quart d'entre eux seulement sont des autochtones. Très vite, des relations plus

15 Cité par G. VEDOVATO, *Intorno all'umanesimo africano con Léopold Sédar Senghor*, dans *Rivista di studi politici internazionali*, vol. 74, n. 2 (april-giugno 2007), p. 184-197. Voir aussi L.S. SENGHOR, *Négritude et latinité : discours prononcés au cours de la visite officielle en Italie, 2-5 octobre 1962*, Roma, S.A.E.I. et *Négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964.

16 Propos de Mgr M. Bakole en réponse au questionnaire de la SAC en 1962, cité par Ph. DECRAENE, *Vatican II sera le concile de l'Afrique noire*, dans *Le Monde diplomatique*, (novembre 1962), p. 1 et 8, qui signale que « de 1950 à 1961 le nombre des diocèses africains est passé de 65 à 236 et celui des archevêchés de 16 à 66 ».

17 Sur les 2.500 Pères présents à l'ouverture du concile, 276 viennent d'Afrique et 69 sont des autochtones. Cf. A.G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 145 et la liste des pères en annexe, p. 556-570.

étroites se cherchent à l'intérieur ou en dehors des assemblées conciliaires, entre évêques de la même conférence épiscopale mais aussi avec ceux des autres conférences, sur base linguistique ou en fonction des anciens liens coloniaux. La nécessité de se connaître et de se parler, de s'organiser et de coordonner les activités et initiatives est à la base de la création d'un Secrétariat panafricain, opérationnel à partir d'octobre 1962, dont la présidence est confiée au cardinal Laurean Rugambwa (Tanganyika, auj. Tanzanie), avec deux vice-présidents Mgr Jean-Baptiste Zoa (Yaoundé, Cameroun) pour l'Afrique francophone et Mgr Joseph Blomjous (Mwanza, Tanganyika) pour l'Afrique anglophone. De plus, les quarante conférences épiscopales sont regroupées en neuf groupes régionaux.

Se crée ainsi peu à peu, au fil des quatre sessions conciliaires et via le Secrétariat panafricain, une osmose entre les évêques d'Afrique, missionnaires et autochtones, qui est faite d'enrichissements réciproques et se manifeste dans les assemblées générales par le fait qu'ils s'expriment souvent d'une seule voix, se rapprochant par la pensée des évêques dits de Centre-Europe, non tant pour défendre des positions acquises que pour créer des solutions d'avenir.

Les apports des évêques d'Afrique aux travaux conciliaires sont nombreux, non seulement dans les commissions mais aussi en assemblée générale : 721 apports, dont 171 interventions orales personnelles en assemblée, 59 interventions orales en groupe, 491 observations écrites personnelles et 46 observations écrites en groupe<sup>18</sup>. Ces interventions se sont focalisées sur plusieurs thématiques. Elles ont concerné en premier lieu la constitution sur la liturgie (acceptation des langues vernaculaires, adaptation des rituels), puis les décrets sur l'activité missionnaire de l'Église, sur le rôle primordial des laïcs, l'œcuménisme, la liberté religieuse et les relations avec les religions non chrétiennes.

Le concile permet également la création d'une communion fraternelle et d'une conscience collective entre les évêques d'Afrique. Plus largement, leur participation au concile leur permet de prendre leur place au sein de l'Église universelle et dans le concert des nations. Elle leur apporte une connaissance élargie et approfondie des problèmes de l'Église, comme l'a exprimé Mgr Malula, auxiliaire de Léopoldville : « Le Concile m'a permis de voir et de sentir mon Église, de découvrir l'Église [...] de rejoindre les véritables préoccupations de l'Église, d'être l'Église »<sup>19</sup>.

18 Chiffres et données dans A. G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p.301 et suiv.

19 A. G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 192.



Le concile a un effet de rénovation spirituelle, déclare Mgr Zoa, archevêque de Yaoundé, à son retour de la première session : « Je reviens de Rome animé d'une foi rajeunie [...] fier devant le courage de cette Église qui s'est astreinte à s'interroger, à s'examiner, à se critiquer afin d'être toujours plus fidèle. [...] Cette première session aura été pour les évêques comme une retraite spirituelle, [...] comme une parturition grâce à laquelle le visage de l'Église va apparaître renouvelé. Ainsi Jésus pourra renaître en elle pour les hommes d'aujourd'hui »<sup>20</sup>.

Via le Secrétariat panafricain, les évêques d'Afrique ont exercé un rôle influent dans la défense des intérêts de l'Église en Afrique et dans la reconnaissance de l'importance de l'Afrique et de ses jeunes Églises dans le contexte de l'Église catholique.

### 1.3. Un exemple de la participation africaine : le décret *Ad Gentes*

Parmi les nombreuses contributions des évêques d'Afrique aux Congrégations générales du concile<sup>21</sup>, arrêtons-nous à celles qui concernent l'activité missionnaire de l'Église (le décret *Ad Gentes*).

Sept textes concernant les missions avaient été mis au point en Commission préparatoire du concile, finalement ramenés à un seul texte en deux parties sur « le gouvernement des missions » et « la coopération missionnaire »<sup>22</sup>. Non discuté en première session, ce texte fut réélaboré par la Commission conciliaire pendant la première intersession mais connut un vote défavorable de la Commission de coordination en juin 1963, notamment parce qu'il ne tenait pas assez compte des demandes des évêques missionnaires pour une vraie mise à jour des missions, mettant radicalement en cause la Congrégation de la Propagande de la foi, demandant sa réforme, voire sa suppression. La demande visait à un meilleur respect des évêques locaux ou des conférences d'évêques et de la diversité des situations pastorales propres à chaque continent ou région plutôt que d'imposer généralement une uniformité. La Commission de coordination suggéra de supprimer la distinction entre territoires « de droit commun » et « de droit missionnaire »<sup>23</sup>, une me-

20 A.G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 190.

21 Sur les interventions des évêques d'Afrique au concile, voir A.G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 143-405.

22 Voir les textes dans : *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, III/III, II, p. 144-275 et p. 369-460 et *Schemata*, IV, p. 347-369, Città del Vaticano, 1965-1968.

23 Voir annotation dans : *Acta synodalia sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, VII, p.

sure qui libérerait les jeunes Églises d'un statut particulier ressenti comme « colonialiste ».

À l'occasion du long débat ecclésiologique du début de la deuxième session conciliaire (30 septembre-31 octobre 1963), une intervention du cardinal Rugambwa (1<sup>er</sup> octobre 1963) signale aux Pères l'importance d'affirmer avec plus de vigueur la mission universelle de l'Église : « L'Église, dit-il, est ontologiquement missionnaire et demeure à tout moment missionnaire »<sup>24</sup>.

Le schéma sur les missions, non discuté en deuxième session, est réduit à 13 propositions durant la deuxième intersession, l'objectif étant que ce texte soit voté sans discussion publique au cours de la troisième session, censée être la dernière. Mais les Pères ne l'entendent pas ainsi. Dès fin octobre 1964 (troisième session), alors que le schéma sur l'Église avait déjà été accepté substantiellement depuis fin septembre 1964, certains évêques se rencontrent en dehors de l'aula et soulignent l'importance du schéma sur les missions et l'insuffisance du texte présenté. Ils souhaitent que soit abordée la question de l'adaptation de la mission aux contextes locaux. Le 4 novembre 1964, Mgr Zoa s'exprime :

« L'adaptation suppose : apprendre à se connaître et à approfondir systématiquement ces éléments culturels, en vue d'une bonne adaptation pastorale, c'est pourquoi le continent africain, qui reçoit l'Évangile, a besoin d'institutions culturelles ou théologiques, qui sauvegarderont les valeurs africaines dans le contact avec les sciences »<sup>25</sup>.

Le 6 novembre 1964, lorsque le schéma est présenté et soumis au débat (du 6 au 9 novembre), le cardinal Rugambwa insiste :

« L'adaptation n'est pas une question de méthode tactique. Elle se fonde sur le plan de Dieu lui-même [...] dans le sens de saint Paul qui disait 'je me suis fait tout à tous' (1 Corinthiens 9,22). Cette adaptation suppose la connaissance, donc l'étude des coutumes et des valeurs d'un peuple pour reconnaître celles qui sont positives, adaptables. Elle implique un cœur catholique, c'est-à-dire suffisamment ouvert aux lois et observances de l'endroit où l'on se trouve, afin de pouvoir réaliser cette adaptation »<sup>26</sup>.

---

136-137, Città del Vaticano, 1970-1980 (cité ci-après : *Acta synodalia*).

24 *Acta synodalia* III/I, p. 368-370.

25 *Acta synodalia* III/VI, p. 264-269.

26 *Acta synodalia* III/VI, p. 361-363. Voir aussi *Acta synodalia* III/VI, p. 782, p. 873 et *Acta synodalia* IV/IV, p. 176-177 ; p. 589-590. Cité par A.G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 318.

Pour Mgr J. Holmes Siedle, évêque de Kigoma (Tanganyika), c'est la notion même de mission qui a changé :

« La situation actuelle de l'Église requiert un abandon de la notion géographique de la Mission, celle-ci est devenue caduque. [...] La problématique actuelle de la Mission [requiert] la mise en place d'une nouvelle formule théologique et universelle de la Mission pour toute l'Église, une et catholique »<sup>27</sup>.

Les points de vue des évêques d'Afrique divergent sur la question du maintien des relations entre les jeunes Églises et la *Propaganda Fide*, organe romain chargé de coordonner et superviser les missions catholiques à l'étranger. Certains demandent une émancipation de cette tutelle, tels Mgr B. Mels (Luluabourg, Congo) et Mgr J. Rudin (Musoma, Kenya), qui estiment cette situation humiliante et demandent un changement radical. On peut citer aussi dans le même sens Mgr P. L. Leclerc (Ségou, Mali), Mgr E. Mason (El Obeid, Soudan), les Conférences épiscopales de Rhodésie du Nord et du Kenya, Mgr S. Soares de Resende (Beira, Mozambique). D'autres demandent une restructuration fondamentale de la Propagande, par internationalisation et meilleure adaptation aux « territoires » missionnaires et à leur service (Mgr J. Malula, Congo), dans une harmonisation du travail entre les ordinaires du lieu et les instituts missionnaires (Mgr A. Sangaré, Bamako, Mali ; cardinal P. Zoungana, Ouagadougou, Haute-Volta). Enfin, la préoccupation est aussi que la mission soit présentée dans le décret comme ayant des implications temporelles, prônant le développement humain et l'aide aux plus pauvres<sup>28</sup>, prenant en compte le problème de la faim, les violences, les épidémies et la promotion de la personne humaine dans son intégralité<sup>29</sup>.

Clairement, la réduction du schéma à de simples propositions ne satisfait pas les Pères, qui veulent un véritable schéma ayant l'ampleur doctrinale souhaitée. La refonte des 13 propositions est donc décidée en novembre 1964 par 1.914 voix contre 311.

Réélabré selon les demandes formulées par les Pères, en vue de la quatrième session, le schéma sur les missions<sup>30</sup> est à nouveau discuté du 7 au 13 octobre 1965 (environ un tiers des évêques présents proviennent de terri-

27 *Acta synodalia* III/VI, p. 549-550. Dans le même sens, Mgr Scandar : « La mission s'étend aussi aux égarés, que la soi-disant science a éblouis et écartés du sein de l'Église et loin de la Vérité » Cf. *Acta synodalia* III/VI, p. 942.

28 Cf. Conférence épiscopale de Haute-Volta (actuel Burkina Faso), *Acta synodalia* III/VI, p. 873.

29 Cf. Conférence épiscopale du Rwanda-Burundi, *Acta synodalia* III/VI, p. 858-860.

30 Voir *Acta synodalia* IV/III, p. 663-698.

toires de missions). Les principales interventions et les amendements portent sur le caractère missionnaire de toute l'Église.

Les sous-commissions travaillent jusqu'au 26 octobre 1965 pour amender le texte. Elles l'enrichissent d'un chapitre autonome « Des Églises particulières » afin de mieux présenter celles-ci comme sujets et non comme objets de l'activité missionnaire, une activité qui n'incombe pas aux seuls prêtres et religieux mais aussi aux laïcs, autochtones et étrangers. Les 10 et 11 novembre eurent lieu les votes des divers numéros ou ensembles de numéros<sup>31</sup>. L'ensemble du schéma fut voté le 30 novembre 1965 et promulgué le 7 décembre (2.394 pour, 5 contre)<sup>32</sup>.

Au final, la volonté des intervenants a modifié radicalement le point de vue du schéma sur « les missions ». Mise dans la perspective du plan de salut de Dieu destiné à « toutes les nations », la mission apparaît moins finalisée par l'« implantation de l'Église » que par la prédication de l'Évangile, la nécessaire valorisation des cultures locales et la construction de la « nouvelle société » des hommes. « Il est permis, note Pierre Hünermann, de voir dans ces tendances la tentative pour débarrasser la mission, dans l'avenir, des reproches de colonialisme, d'eupéanisation des cultures, d'une aspiration générale au pouvoir »<sup>33</sup>.

## 2. La réception de Vatican II en Afrique dans l'immédiat après-concile

Quand les évêques africains repartent vers leurs pays à la fin du concile (8 décembre 1965), ils emportent avec eux de nombreux motifs d'espoir : renouveau de la liturgie, activité missionnaire de l'Église, importance de l'œcuménisme et du laïcat. Pour mettre en application les réformes et résolutions conciliaires, un nouveau chemin reste cependant à tracer et à parcourir. Il commencera par une vaste campagne d'information pour faire connaître au peuple de Dieu ce grand événement ecclésial ; cette campagne se réalise à travers des veillées de prière, des conférences d'experts (Congo-Léopoldville), des sessions d'information (Ouganda), des sessions d'étude (Rwanda-Burundi), des bulletins (Tanzanie)<sup>34</sup>. Elle s'accompagne, dès 1966, dans les différents pays, par des réunions des Conférences épiscopales en

31 Voir le texte amendé et les rapports en *Acta synodalia* IV/VI, p. 207-290

32 Voir *Acta synodalia* IV/VII, p. 673-704 et p. 804-859.

33 P. HÜNERMANN, *Les dernières semaines du concile*, dans G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, tome 5, Paris-Louvain, Cerf-Peeters, 2005, p. 523, note 1.

34 Voir A. G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 410-413.

vue d'en assurer une restructuration interne, alors que sur le plan continental les Conférences épiscopales sont regroupées selon huit régions. La grande nouveauté postconciliaire est la naissance officielle en 1969 du Symposium des Conférences épiscopales de l'Afrique et de Madagascar (SCEAM)<sup>35</sup>.

Dans cette section, nous considérerons plusieurs étapes de la réception du concile en Afrique, lancée par l'appel de Paul VI en 1969 à construire un christianisme africain (2.1). Nous considérerons le renouveau suscité dans les communautés ecclésiales vivantes de base et par l'inculturation liturgique (2.2), le souci de défendre la vérité et la justice (2.3), l'essor œcuménique (2.4). Deux moments forts méritent également l'attention : le synode de 1994 (2.5) et celui de 2009 (2.6).

## 2. 1. L'impulsion donnée par Paul VI

Deux messages de Paul VI viennent conforter les évêques et les catholiques d'Afrique dans la voie d'une inculturation ou d'une africanisation vécue en communion avec Rome<sup>36</sup>. Le premier, la lettre apostolique *Africae Terrarum* (29 octobre 1967), confirme le respect de l'Église pour les valeurs des traditions africaines : « L'Africain, en devenant chrétien n'a pas à se renier lui-même. » En outre, le pape y blâme la discrimination raciale et encourage à combattre l'analphabétisme par l'éducation, tout en incitant à la collaboration entre prêtres non africains et évêques africains. Le second message est le *Discours de Kampala* (31 juillet 1969), par lequel Paul VI, face aux évêques rassemblés pour la première fois dans le cadre du SCEAM, invite vigoureusement les pasteurs et l'Afrique à prendre en mains leur avenir :

« Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires [...] c'est-à-dire que vous, Africains, vous devez poursuivre la construction de l'Église sur ce continent [...] de façon dynamique, comme il convient justement à une Église jeune, appelée à rencontrer une culture ouverte à l'Évangile, comme c'est le cas pour votre culture africaine. [...] Votre Église doit être avant tout catholique [...] mais la façon de manifester l'unique foi peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. [...] En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain ».

35 A. G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 413-417.

36 Cf. G. KAFANDO, *Paul VI et la maturation de la conscience missionnaire en Afrique : la contribution de « Africae Terrarum » et du Discours de Kampala*, Paris, L'Harmattan, 2019.

À la suite de cette déclaration et au vu du développement du christianisme en Afrique<sup>37</sup>, la SAC confie à Alioune Diop (en compagnie du laïc camerounais Georges Ngango) la mission d'obtenir du pape l'autorisation d'organiser « les états généraux du christianisme africain ».

## 2.2. Inculturation liturgique et communautés chrétiennes de base

Entre-temps, des actions et des expériences liturgiques, rares au début, ont lieu, que cherchent à coordonner certaines conférences épiscopales et quelques centres catéchétiques. Par exemple, dès la fin des années 1960, à Yaoundé (Cameroun), la messe « Ndzon-Melen », en langue indigène avec chants et instruments de musique locaux, est une initiative de la base approuvée par les évêques. Le prêtre et musicologue camerounais Pie-Claude Ngumu en fait une description suggestive :

« Le ministre, pour l'homélie, engage la palabre et discute avec les participants. Il les interpelle à tour de rôle pour les amener à la vision chrétienne de leur vie, en partant de la parole de Dieu et du mystère célébré. [...] Le chant du *Deo gratias* se poursuit tout le long du chemin jusqu'à la maison »<sup>38</sup>.

Au Congo-Léopoldville, Mgr Malula est le promoteur de ce qui deviendra le « rite congolais de la messe ». Vicaire (1946), puis curé de paroisse à Kinshasa apprécié pour ses célébrations vivantes et recueillies, l'abbé Malula était un compositeur connu pour ses chants liturgiques en lingala. Après le concile où il avait été membre de la Commission liturgique préparatoire, il met en route le projet de *rite zaïrois de la messe*, dont il confie la préparation, à partir de 1969, à la Commission pour l'évangélisation et la Commission de liturgie, s'appuyant notamment sur le nouvel *Ordo Missae* postconciliaire (1969). Le projet aboutit en 1975. Les caractéristiques de cette messe tiennent surtout dans l'évocation des ancêtres dans la foi au début de la célébration ; la demande de pardon et l'échange fraternel du signe de la paix après l'homélie ; les ornements liturgiques du prêtre évoquant la « chefferie » du Christ ; l'usage de textes poétiques évoquant le pays et sa culture ; une grande participation des fidèles laïcs par les acclamations, les répons, les chants, les danses. La

37 Cf. C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*. Tome I. *Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, p. 597. Le nombre d'évêques autochtones passe de 36 évêques en 1959 à 253 évêques (dont 12 cardinaux) en 1970, puis à 353 évêques (dont 19 cardinaux) en 1988, et 601 évêques en 2003. Voir A. G. BWIDI KITAMBALA, *Les Évêques d'Afrique et le concile Vatican II*, p. 20.

38 P.-C. NGUMU, *Une messe africaine à Yaoundé. Expérience*, dans *Spiritus*, n. 13/48 (1972), p. 76-81.

mise au point du rite zaïrois de la messe se prolongera jusqu'en 1985 puis sera discutée à Rome en 1985-1986 et approuvée par la Congrégation romaine pour le culte divin en 1988 sous le nom de « Missel romain pour les diocèses du Zaïre »<sup>39</sup>. Dans un ouvrage collectif paru en 2020, le pape François indique dans la préface que « le rite zaïrois du missel romain est retenu comme un exemple d'inculturation liturgique »<sup>40</sup>.

D'autres exemples d'inculturation liturgique viennent du Comité de recherche liturgique en Tanzanie, qui est chargé par la Conférence épiscopale de créer une prière eucharistique pour les « valeurs africaines » et une prière eucharistique *ujamaa* de la Trinité<sup>41</sup>. Ces expériences liturgiques sont accompagnées d'une certaine effervescence dans la production de traductions et de compositions musicales par le clergé africain. Peu à peu, la production croissante de musique liturgique africaine, l'introduction (pas toujours avec l'accord de la hiérarchie) d'instruments musicaux, de danses et de gestes liturgiques font de la messe du dimanche un événement culturel africain, même si le moule du rite romain n'est pas vraiment brisé ni même menacé. L'accession de Jean-Paul II à la papauté en 1978 et les changements dans l'épiscopat africain ralentissent cependant la créativité liturgique des années 1970<sup>42</sup>.

Cette mise en œuvre de la réforme liturgique adaptée (inculturée) va de pair avec la formation de communautés chrétiennes locales vivantes, qui se place dans le droit fil de ce qu'avait préconisé le concile Vatican II<sup>43</sup>. En effet, un modèle d'Église comme communauté fraternelle et festive émane de ces célébrations liturgiques. Dès 1975 sont institués dans le diocèse de Kinshasa des ministères confiés à des laïcs mariés - les *bakambi* - responsables de l'animation de communautés chrétiennes où les femmes sont majoritaires et ont également un rôle actif<sup>44</sup>.

39 Cf. É. KABONGO, *Le rite zaïrois*, Bruxelles, Peter Lang, 2008.

40 R. MBOSHU KONGO (dir.), *Le pape François et le missel romain pour les diocèses du Zaïre*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2020.

41 L'*ujamaa* se réfère à une philosophie politique qui souhaite construire une société basée sur des relations justes et sur la coopération. Elle influencera de nombreux théologiens.

42 Selon A. SHORTER, *Léo Volker, architecte de l'aggiornamento, 1957-1967*, Rome, Società des Missionnaires d'Afrique, 2013, p. 52. Cette information est quelque peu étonnante car Jean-Paul II a été très ouvert par rapport au monde extérieur en Europe centrale et sur les autres continents.

43 *Ad gentes*, n. 15.

44 Cf. A. MUTOMBO TSHIANGANGA, *Le cardinal Joseph Albert Malula et la responsabilité de la femme*, Paris, L'Harmattan, 2023, 224 ; M. MOERSCHBACHER, *Les laïcs dans une Église d'Afrique. L'œuvre du cardinal Malula (1917-1989)*, Paris, Karthala, 2012 ; A. TSHIBILONDI NGOYI, *L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique*.

Les vagues d'inculturation liturgique des divers pays africains et la formation de communautés ecclésiales vivantes où les laïcs, hommes et femmes, jouent un rôle important auront quelque écho en 1974 lors du Synode romain des évêques sur l'évangélisation dans le monde contemporain, qui légitimera une approche de la foi propre à l'Afrique et où l'on insistera sur le renouveau des communautés chrétiennes « de base », à tel point que ce terme sera repris en 1975 par Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* :

« Le Synode s'est beaucoup occupé de ces petites communautés ou "communautés de base" [...]. Dans certaines régions elles surgissent et se développent [...] elles naissent du besoin de vivre plus intensément encore la vie de l'Église ; ou du désir et de la recherche d'une dimension plus humaine, que des communautés ecclésiales plus grandes peuvent difficilement offrir, surtout dans les métropoles urbaines contemporaines favorisant à la fois la vie de masse et l'anonymat. Elles peuvent tout simplement à leur façon au niveau spirituel et religieux – culte, approfondissement de la foi, charité fraternelle, prière, communion avec les Pasteurs – la petite communauté sociologique, village ou autre. [...] Ou bien enfin elles réunissent les chrétiens là où la pénurie de prêtres ne favorise pas la vie normale d'une communauté paroissiale. Tout cela est supposé à l'intérieur des communautés constituées de l'Église, surtout des Églises particulières et des paroisses »<sup>45</sup>.

### 2. 3. Souci de défendre la vérité et la justice

La volonté d'africanisation et d'inculturation ne détourne pas du souci des réalités sociales, économiques et politiques, élément essentiel légué par Vatican II<sup>46</sup>. Bon nombre d'évêques africains, en effet, au retour du concile, se trouvent confrontés à des situations intérieures tendues, parfois explosives (violences, guerres) ou bridées par des pouvoirs autoritaires. L'Église, tout en affirmant sa volonté de défendre la vérité et la justice, entend répondre de sa mission de défendre les faibles et les pauvres. Arrêtons-nous à la situation du Congo-Zaïre.

Dans le Congo-Zaïre des premières années de l'indépendance (1960-1965), Mgr Malula s'est constamment présenté comme le défenseur de l'unité pour le peuple congolais<sup>47</sup>. Après le coup d'État et la prise de pouvoir par Joseph

---

Cas de la RDC, dans *Lumen Vitae*, vol. 69, n. 3 (2014), p. 295-310.

45 PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 58.

46 J.-M. ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.

47 K. M. L. KLIBA, *Une analyse historique de quelques discours du cardinal Malula pendant la crise sociopolitique postcoloniale congolaise (1960-1965)*, thèse de Master en théologie, Katholieke Universiteit Leuven, 2019.



Mobutu (1965), la critique menée par Mgr Malula se dirige très vite contre les excès du mobutisme<sup>48</sup>. Devant la croissance de la pauvreté, le prélat lance des appels à plus de justice distributive (1966-1968), il en appelle à la paix et la concorde après les massacres des étudiants de l'Université Lovanium (1969) et son discours du dixième anniversaire de l'indépendance est marqué par le souci de liberté et la quête de vérité (1970).

Lorsque Mobutu lance sa politique de zaïrianisation (1971-1972) et impose l'« authentification ancestrale », à savoir l'abandon des prénoms chrétiens (héritages du passé colonial) au profit de prénoms hérités de la tradition africaine. Un article de l'hebdomadaire *Afrique chrétienne* (12 janvier 1972) lance une vigoureuse critique contre cette idéologie de l'authenticité qui impliquerait un reniement des valeurs de la tradition chrétienne alors même que l'Église, déjà sous le régime colonial, a régulièrement appelé à l'africanisation et a confié des responsabilités aux Africains. La paternité de cette publication est attribuée à tort par le pouvoir au cardinal Malula : il s'agissait en fait de l'éditorial de l'hebdomadaire. Est ainsi déclenchée « l'affaire Malula »<sup>49</sup>. Cette « affaire » mettait en évidence le style de pouvoir de plus en plus autoritaire et violent du chef de l'État. Malula fut aussitôt envoyé en exil « volontaire » au Vatican, où l'intervention de Paul VI permit d'obtenir un retour au pays après six mois.

L'inculturation du christianisme – entendue comme volonté de donner l'initiative aux Africains, et que Paul VI avait brandie à Kampala en 1969 – continuera de mobiliser les efforts du cardinal Malula : « Hier les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique ; aujourd'hui les Négro-Africains vont africaniser le christianisme », écrit-il en 1974<sup>50</sup>.

48 Le *mobutisme* propage un pouvoir personnel s'appuyant sur un seul parti politique légal et sur la propagande. Il fait l'impasse sur les autorités et structures traditionnelles et entraîne la paupérisation des masses populaires. L'instauration des régimes autoritaires est aussi le fait du Togo (sous Gnassingbé Eyadema), du Zimbabwe (sous Robert Mugabe), etc.

49 Cf. R. KASUBA MALU, *Joseph-Albert Malula : liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014, p. 223-261 et Ph. DECRAENE, *Au-delà de l'"affaire Malula"*, dans *Le Monde diplomatique*, (mars 1972), p. 14-15.

50 J. A. MALULA, *L'Église à l'heure de l'africanité*, dans *Église et Mission*, n. 196 (1974), p. 12-21. Dans les années 1990, après le décès du cardinal Malula (1989), une marche des chrétiens ou marche de l'espoir (contre le régime de Mobutu) est réprimée dans le sang (35 victimes). Cf. C. MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2001.

## 2.4. Essor de l'œcuménisme en Afrique après le concile (EATWOT et AOTA)

Un des grands apports de Vatican II a été de faire entrer officiellement l'Église catholique dans le *mouvement œcuménique*, ce qui s'est concrétisé dans les quatre décennies qui ont suivi le concile par un nombre considérable de gestes symboliques, de rencontres et parfois d'accords entre Églises au niveau universel.

Dans les Églises catholiques, à la suite du concile Vatican II, un esprit et des initiatives œcuméniques très concrètes et ouvertes aux autres Églises se sont développés. En Afrique du Sud, Mgr Hurley a eu un rôle de premier plan non seulement dans la lutte contre l'apartheid et pour la justice sociale, mais aussi dans la promotion de l'éducation et de l'œcuménisme.

Dans le Congo-Brazzaville des années 1970, l'engagement œcuménique du cardinal Émile Biayenda s'appuie certes sur la prière mais revêt aussi un caractère social :

« Il faut vivre l'œcuménisme non pas uniquement lors des célébrations des cultes organisés pendant la semaine de prière de l'unité des chrétiens, mais toutes les fois que nous en avons l'occasion : [...] manifestations à caractère social auxquelles on veut donner un caractère œcuménique, comme la construction d'une salle de classe ou d'un pont, qui nécessite[nt] la collaboration de l'effort des chrétiens d'Églises diverses »<sup>51</sup>.

L'engagement œcuménique prend aussi des contours plus institutionnels lorsqu'à Accra (Ghana) se réunit la Conférence mondiale de Foi et Constitution (août 1974), où se trouve débattue la question des ministères ordonnés (futur document BEM de 1982). Et surtout lorsque se met sur pied, en 1976, l'Association œcuménique des théologiens du tiers-monde (EATWOT). Celle-ci veut produire une approche non occidentale, représentative des autres continents et des minorités noires aux États-Unis, basée sur la perspective des pauvres et des marginalisés<sup>52</sup>.

En 1976 et 1977, deux rencontres de théologiens EATWOT se tiennent, l'une à Dar-es-Salam et l'autre à Accra<sup>53</sup>. Dans la première, à l'initiative de

51 Propos tenus le 29 septembre 1973 par le cardinal Émile Biayenda, cité dans *La Semaine africaine* du 22 janvier 2021. L'engagement du cardinal Biayenda pour les libertés individuelles déplut au régime communiste en place. Enlevé à son domicile le 22 mars 1977, il fut tué dans la nuit du 23 mars par un groupe de soldats.

52 Cf. *Théologies du tiers-monde : du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar-es-Salaam et ses prolongements*, Paris, L'Harmattan, 1977.

53 Cf. A. NGINDU MUSHETE, *La première rencontre de théologiens du Tiers-Monde*, dans

l'Association, participent également des théologiens sud-américains et asiatiques, désireux de proposer « de nouveaux modèles de théologie qui interpréteraient l'évangile d'une manière plus significative pour les peuples du tiers-monde et favoriseraient leur lutte de libération ». Les visions partagées se voulant contextualistes (théologie de la libération en Amérique du Sud, théologie *dalit* en Inde), les représentants africains prennent acte de la diversité théologique et valorisent une nouvelle compréhension du message chrétien (inculturation).

Lors de la rencontre d'Accra en 1977, consacrée à l'étude des « tâches actuelles de la théologie africaine », les théologiens s'intéressent au concept d'« ethnicité », comme élément positif de toute société humaine, et à la redécouverte de la vitalité des cultures africaines qui s'exprime dans les langues, les danses, la musique, la littérature... Trois approches théologiques sont distinguées selon qu'elles reconnaissent les valeurs inhérentes aux religions traditionnelles (préparation à l'évangile), qu'elles ouvrent critiqueusement les réalités africaines au contact avec la Bible (théologie critique) ou qu'elles prennent en considération l'expérience de l'oppression et de la lutte pour la libération (théologie noire en Afrique du Sud).

Le contexte social, culturel et intellectuel a changé depuis le concile, et des interrogations nouvelles sont apparues : comment évoquer Dieu à partir de situations d'injustice et d'exploitation, de marginalisation et d'infériorisation ? Comment s'intégrer dans la grande communauté mondiale ? La volonté est de construire la théologie à partir de ces questions et de l'expérience des chrétiens<sup>54</sup>. Ces questions sont aussi au programme de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA), fondée à Accra (décembre 1977). Les théologiens zaïrois Oscar Bimwenyi-Kweshi, Alphonse Ngindu Mushete et Tharcisse Tshibangu Tshishiku en font partie. Le Camerounais Engelberg Mveng, jésuite, en sera le secrétaire. Preuve, avec la fondation de l'AOTA et la création du *Bulletin de Théologie Africaine*, qu'une théologie africaine s'est bel et bien constituée, un développement théologique qui est issu de la rencontre entre le message et l'expérience chrétienne avec le fonds culturel traditionnel africain.

---

*Revue théologique de Louvain*, vol. 8, n. 1 (1977), p. 118-122; M. CHEZA, *Vers une décolonisation théologique ?*, dans *La Foi et le Temps*, vol. 12 (1982), p. 543-560.

54 La conférence EATWOT de New Delhi (1981), les théologiennes féministes feront « irruption », telles la Ghanéenne Mercy Amba Oduyoye et la Philippine Virginia Fabella. Voir V. FABELLA et M. A. ODUYOYE (dir.), *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1988.

Le troisième colloque de l'AOTA (15-20 décembre 1988 à Kinshasa) a pour thème « Inculturation et dialogue œcuménique en Afrique aujourd'hui », occasion d'évoquer les contacts anciens de l'Afrique avec le judéo-christianisme (E. Mveng), avec l'islam (M. Rafransoa), mais aussi d'épingler quelques caractéristiques de la théologie africaine (T. Tshibangu) et certains enjeux de l'inculturation dans une Afrique en situation de fragilité (A. Ngindu Mushete), mais encore la recherche de nouveaux rites et symboles propres au continent (Kabasele Lumbala) ou les oppositions entre inculturation et libération (Museka Ntumba), entre théologie noire et théologie africaine (G. Setiloane)<sup>55</sup>.

## 2.5. Le Synode africain de 1994 et *Ecclesia in Africa* (1995)

La question d'un Concile africain est posée dès 1977 au cours d'un colloque tenu à Abidjan (Côte d'Ivoire) à l'initiative d'Alioune Diop et de Fabien Eboussi Boulaga<sup>56</sup>. Lors du voyage du pape Jean-Paul II à Kinshasa en mai 1980, le cardinal Malula et Mgr Kaseba, président de la Conférence épiscopale du Zaïre, soulignent l'opportunité d'une telle initiative. Durant les années 1980, Malula pose les bases d'un laïcat mûr et responsable en même temps que se déroulent divers synodes diocésains postconciliaires (1984 à 1998) évoquant les thèmes de l'évangélisation, de l'inculturation, le souci des communautés ecclésiales vivantes, de la coresponsabilité et de la formation d'agents pastoraux, de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux. Malula préside le synode diocésain postconciliaire de Kinshasa sur le thème de la famille (1986-1988). Dans les années qui suivent, l'idée du Concile africain fait son chemin, gagne peu à peu l'assentiment des autres conférences épiscopales du continent, et finalement, le 6 janvier 1989 (année de la mort du cardinal Malula), le pape annonce la convocation prochaine d'un Synode africain des évêques.

Le Synode spécial des Églises d'Afrique et de Madagascar se tint à Rome sur le thème de l'évangélisation au printemps 1994 (10 avril-8 mai) dans un contexte rendu tragique par le génocide au Rwanda. L'approche du troisième millénaire donne toutefois un certain relief à ce synode continental qui, après l'assemblée spéciale pour l'Europe à l'automne 1991, entraînera inévitablement d'autres pour l'Amérique (1997), l'Asie (1998) et l'Océanie (1998), et ne sera donc pas sans répercussions sur l'Église universelle. Dès les premières réunions préparatoires, le thème du synode est précisé : « L'Église en

55 *Compte rendu* par M. CHEZA dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 20, n. 2 (1989), p. 267-269.

56 Cf. L. MONSENGWO, *Un synode spécial de l'épiscopat africain*, dans *Revue africaine de théologie*, vol. 13, n. 25 (1989), p. 5.

Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Vous serez mes témoins (Ac 1, 8) ». Sont ensuite rédigés les *Lineamenta*, document devant servir à la réflexion commune selon cinq chapitres : l'évangélisation, l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix, les moyens de communication sociale. Sur base des réponses des conférences et communautés ecclésiales à un questionnaire détaillé, l'*Instrumentum laboris* du synode est publié, en cinq chapitres.

Après lecture du rapport d'introduction et d'orientation par le cardinal Hyacinthe Thiandoum, archevêque de Dakar (Sénégal), les travaux se déroulent en trois phases où les Pères synodaux exposent leurs préoccupations, se réunissent par groupes linguistiques de discussion, puis soumettent au pape des propositions et remèdes synthétisés en un message aux Églises d'Afrique. Suivant son programme, le Synode prône en grandes lignes :

- une évangélisation soutenue et planifiée collégialement grâce aux différentes concertations locales, continentales ou universelles, en faveur d'une Église non de pouvoir mais ministérielle (insistance sur la formation des prêtres et des laïcs), une Église-famille-de-Dieu qui s'articule autour de petites communautés ecclésiales vivantes de base ;
- une *inculturation* du christianisme pour que celui-ci devienne authentiquement africain en s'enracinant dans les mœurs, coutumes, mentalités des peuples africains... tout en produisant une redynamisation de ces peuples, de leur vision du monde et de leurs cultures et en veillant notamment à la sauvegarde de la famille ;
- une foi qui est *engagement pour la justice*, comme le résuma le cardinal Thiandoum dans son second rapport : « L'Afrique est un continent affecté par les guerres, la famine, une dette extérieure, le chômage, la pauvreté, un bas niveau d'éducation, le sida, diverses maladies, des grèves et d'autres maux sociaux. Dans ce contexte, la Bonne Nouvelle de Jésus Christ doit être présentée comme un message libérateur... [mais en même temps] l'Église, elle aussi, doit pratiquer la justice particulièrement dans la rémunération de son personnel, dans l'usage responsable de l'argent, dans le respect des droits de la femme, dans le dialogue et la concertation, dans la priorité pour les pauvres » ;
- une foi qui est en *dialogue* : dialogue au sein de l'Église-famille, dialogue œcuménique et avec les autres religions (islam), dialogue avec les religions traditionnelles africaines, dialogue avec le monde, la société, les incroyants, dialogue et communication (médias) visant une transformation des relations entre les hommes, les nations et les peuples, dans la vie religieuse, politique, économique, sociale et culturelle.

Ces grandes lignes suggèrent qu'au-delà de la préoccupation de l'inculturation et de la libération, le souci est surtout de « rendre la foi chrétienne pertinente dans l'Afrique complexe et en crise d'aujourd'hui. Le génocide au Rwanda et les conflits de la RDC ont secoué l'irénisme culturel des uns et l'utopie libérationniste des autres. Tous sont d'accord pour dire que toute théologie en contexte africain doit prendre au sérieux les traditions culturelles et religieuses africaines ainsi que la crise actuelle que traverse l'Afrique du fait de mutations sociopolitiques liées à la mondialisation »<sup>57</sup>.

Dans l'exhortation apostolique postsynodale *Ecclesia in Africa*, qu'il diffuse à l'occasion d'un nouveau voyage en Afrique en septembre 1995, Jean-Paul II rappelle la valeur à la fois pleinement africaine et pleinement universelle du synode spécial : « Je désirais [...] que ce Synode soit authentiquement africain, sans équivoque. Et en même temps il était essentiel que l'Assemblée spéciale soit célébrée en pleine communion avec l'Église universelle »<sup>58</sup>. Certes, il confirme le travail accompli par les Pères africains et malgaches, soulignant certains aspects comme le travail en faveur de la justice et de la paix, la constitution de communautés ecclésiales vivantes :

« Les Pères ont reconnu d'emblée que l'Église-Famille ne pourra donner sa pleine mesure que si elle se ramifie en communautés suffisamment petites pour permettre des relations humaines étroites [...]; elles devront être des lieux [...] d'apprentissage de la vie en Église, de réflexion sur les divers problèmes humains à la lumière de l'Évangile. Et surtout on s'y efforcera de vivre l'amour universel du Christ, qui surpasse les barrières des solidarités naturelles des clans, des tribus ou d'autres groupes d'intérêt »<sup>59</sup>.

Par contre, des omissions sont regrettées dans l'exhortation, qui ne rend pas suffisamment compte du travail synodal concernant par exemple les initiatives concrètes d'inculturation, de dialogue interreligieux, l'importance de la question démographique, les problèmes de santé publique et d'économie, la prise en compte de la jeunesse, un recours plus franc aux théologiens du cru<sup>60</sup>. Un plan d'action pour l'avenir est donc plus que nécessaire, comme y invite d'ailleurs fortement l'exhortation dans ses chapitres 4 (« Vers le troisième millénaire chrétien »), 5 (« "Vous serez mes témoins" en Afrique »), 6

57 J.-L. SOULETIE, *Bulletin de théologie fondamentale*, dans *Recherches de science religieuse*, vol. 96, n. 2 (2008).

58 JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 19.

59 JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n. 89.

60 Voir R. LUNEAU, *Ecclesia in Africa. Chronique d'un synode*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, n. 93 (1996), p. 171-180.

(« Construire le Royaume de Dieu ») et 7 (« Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre »)<sup>61</sup>.

## 2.6. Vers le synode de 2009 et après

Dix ans après le synode africain, la situation des pays africains a considérablement changé, suite à l'instabilité politique et aux guerres civiles, l'accroissement de la population<sup>62</sup> et de la paupérisation et aux phénomènes de migration. Considérant la situation des Églises, Augustin Ramazani Bishwende relève trois défis particulièrement importants : a) l'émergence d'une réelle indépendance/autonomie du christianisme africain, libéré de l'emprise missionnaire externe et assumant une communion ou une collégialité régionale-continentale ; b) l'harmonisation entre la mondialisation galopante et la sauvegarde du respect des droits humains, de la justice sociale et des cultures des peuples ; c) une nouvelle culture politique qui ne se réfère plus fondamentalement au pouvoir de quelques-uns construit en référence à des identités ethniques, tribales ou claniques, bâti sur l'argent et la violence et axé sur la domination et l'exploitation<sup>63</sup>.

Comment les mutations profondes envisagées seront-elles compatibles avec la « nouvelle » évangélisation, et la pratique de la foi chrétienne en Afrique ? La réflexion sur la mise en pratique se faisant urgente au début du nouveau millénaire, un nouveau synode pour l'Afrique est convoqué en 2009 ; sur base de la réception du premier synode, il a pour objectif de consolider les avancées et de préciser la mission de l'Église-famille de Dieu au milieu du monde africain<sup>64</sup>.

Le deuxième Synode africain, qui s'est tenu à Rome du 4 au 25 octobre 2009, s'est montré sensible aux souffrances et aux injustices subies par de nombreux Africains et a cherché à mettre l'Église « au service de la réconciliation, de la

61 Cf. D. MUSHIPU MBOMBO et I. NDONGALA MADUKU, *Les Églises d'Afrique entre fidélité et invention : du synode romain de 1994 aux défis du XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Karthala, 2022.

62 La population en Afrique passe de 275 millions d'habitants dans les années 1950-1960 à 640 millions en 1990 et 1.400 millions en 2020, soit 18% de la population mondiale (source : Wikipédia). En 2015, on compte 200 millions de catholiques en Afrique (et autant pour les Églises évangéliques et pentecôtistes).

63 A. RAMAZANI BISHWENDE, *Le synode africain, dix ans après. Enjeux et défis*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 127, n. 4 (2005), p. 541-556.

64 A. RAMAZANI BISHWENDE, *Le prochain Synode africain est-il pertinent ?*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 129, n. 4 (2007), p. 591-607.

justice et de la paix »<sup>65</sup>. Occasion d'un vaste brassage d'idées émanant d'évêques et de laïcs, femmes et hommes – témoignant d'un christianisme très vivant et engagé –, le rassemblement remit au pape 57 propositions d'une importance capitale. Elles visent à prolonger cette pratique de communion ecclésiale et de responsabilité collégiale et attirent l'attention sur des pratiques concrètes de réconciliation, de dialogue œcuménique et interreligieux. Elles plaident pour des initiatives en matière de justice et d'éradication de la pauvreté, favorisant la paix, la protection de l'environnement, la bonne gouvernance, la liberté religieuse, la protection des ressources naturelles (parfois pillées par des pays d'autres continents). Elles prônent l'inculturation, la promotion des communautés ecclésiales vivantes, la promotion du laïcat, la protection de la famille, la formation des filles et des femmes, le souci des handicapés, des malades et des prisonniers.

Les propositions transmises au pape donnèrent lieu à l'exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, que Benoît XVI remit aux évêques africains lors de sa visite au Bénin le 20 novembre 2011. Pour le pape, l'évangélisation *ad gentes* en Afrique reste une priorité qui doit concerner tous les chrétiens du continent. Dans son discours au palais présidentiel de Cotonou, Benoît XVI a dénoncé la corruption et d'autres fléaux qui affligent l'Afrique, et a lancé un appel aux responsables politiques et économiques des pays africains : « Ne privez pas vos peuples de l'espérance ! Ne les amputez pas de leur avenir en mutilant leur présent ! » Face à la problématique du sida, Benoît XVI a ensuite déclaré, dans un entretien, que l'usage du préservatif pouvait être accepté « dans certains cas [...] pour réduire les risques de contamination »<sup>66</sup>.

La réception du synode de 2009 s'est réalisée au travers de propositions complémentaires précisant des stratégies pastorales. Les questions et les pistes suggérées par Étienne Chomé en 2013<sup>67</sup>, non limitatives, sont éclairantes par leur réalisme. Elles concernent les engagements des laïcs, du clergé et la clarification de quelques concepts opératoires. Se référant à des situations critiques inquiétantes, l'auteur invite à prendre suffisamment en compte « la réalité des conflits » afin de ne pas tomber dans un « idéalisme

65 M. CHEZA, *Le deuxième Synode africain : Réconciliation, Justice et Paix*, Paris, Karthala, 2013.

66 BENOÎT XVI, *Lumière du monde : le pape, l'Église et les signes des temps. Un entretien avec Peter Seewald*, traduit de l'allemand par Nicole Casanova et Olivier Mannoni, Paris, Bayard, 2010.

67 É. CHOMÉ, *Politique et bonne gouvernance : une lecture critique des documents du deuxième Synode pour l'Afrique*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, n. 135 (2013), p. 117-133.



désincarné »<sup>68</sup>, ne donnant dès lors pas lieu à un « combat réfléchi et organisé »<sup>69</sup> contre l'oppression et les injustices :

« Face au pouvoir d'un oppresseur, face au non-respect de la loi, face à l'impunité des plus forts, on ne peut se contenter d'« espérer » que les gens respectent la loi. Le bon outil à même de vaincre l'impunité et la corruption réside dans le cadre du droit efficacement contraignant »<sup>70</sup>.

Prenant l'exemple de la notion de « pouvoir », il invite à l'enrichir à travers l'approche traditionnelle du « service », concrétisée dans des « savoir-faire » éclairés.

Il reste que la construction d'un ordre social juste (demandée par *Africae munus*<sup>71</sup>), à laquelle clergé et laïcs sont appelés, doit trouver ses stratégies dans une sage coordination du spirituel et du temporel, dans un apprentissage de la « gestion des conflits » et la mise en route effective d'un « chemin de fraternité »<sup>72</sup> et d'une dynamique de rencontre personnelle avec le Christ. La lutte organisée contre l'oppression et les injustices doit également tabler sur le droit afin de construire cet ordre social juste et de fraternité. Ajoutons que, dans l'immédiat du dialogue œcuménique et interreligieux, il importe aussi de se référer aux nombreux accords qui existent déjà, de s'ouvrir à une meilleure compréhension mutuelle, voire une collaboration, avec les groupes évangélistes et pentecôtistes (sans diabolisation mutuelle) et de poursuivre un dialogue œcuménique doctrinal<sup>73</sup>.

Dans la situation complexe du continent africain, marqué par la grande diversité des cultures mais aussi par des guerres, des famines, des crises environnementales, Anne-Béatrice Faye rappelle que ce continent émergent peut aussi s'appuyer sur le dynamisme des femmes et de sa jeunesse (trois Africains sur cinq ont moins de 35 ans)<sup>74</sup>. Se référant au pape François et au récent congrès panafricain sur la théologie, la société et la vie pastorale (Nairobi, Kenya, 18-23 juillet 2022), elle suggère une Église non sélective, vitale et moins cléricale :

68 É. CHOMÉ, *Politique et bonne gouvernance*, p. 123.

69 É. CHOMÉ, *Politique et bonne gouvernance*, p. 126.

70 É. CHOMÉ, *Politique et bonne gouvernance*, p. 127.

71 BENOÎT XVI, *Africae munus*, n. 22.

72 É. CHOMÉ, *Politique et bonne gouvernance*, p. 132-133.

73 Cf. FOHLE LYGUNDA li-M, Œcuménisme réceptif en Afrique francophone : de la diabolisation à la collaboration, dans *Lumen Vitae*, vol. 77, n. 4 (2022), p. 403-405.

74 Selon A.-B. Faye, « Malgré des progrès, certaines Églises semblent encore trop cléricales, patriarcales et hiérarchiques », propos recueillis par L. SARR, dans *La Croix Africa* du 22 juillet 2022.

« L'une des orientations est celle d'une Église qui accompagne<sup>75</sup>. Il n'y a pas de doute que ce cheminer ensemble permet aux Églises locales de proclamer l'Évangile en suivant la mission de Jésus-Christ. En effet, il a montré par sa vie qu'il est venu pour les pauvres, les petits, les marginaux, les pécheurs, les malades, les sans-voix, ceux et celles qui ont des difficultés avec l'Église. Nous avons reconnu que ce n'est pas du tout évident de se dire "compagnons de voyage", de s'écouter d'égal à égal et de prendre courageusement la parole par respect de la hiérarchie»

## Conclusion

Notre étude a porté sur la participation africaine au Concile Vatican II et à la réception de ce Concile dans les Églises d'Afrique, en particulier en RDC. Nous avons fait le constat de la grande vitalité des communautés ecclésiales d'Afrique à travers les prises de position de ses pasteurs, de son clergé, de ses laïcs, de ses théologiens. En RDC, l'action des leaders tels que le cardinal Malula, qui critiqua certains aspects de la politique de l'authenticité prônée par Mobutu, puis les autres cardinaux (Frédéric Etsou, Laurent Monsengwo, Fridolin Ambongo), engagés dans les campagnes d'éducation civique et électorale ou dans la médiation des conflits politiques et sociaux, montre une Église catholique actrice de changement, quitte à jouer un rôle de vigilance démocratique et parfois de dénonciation des inactions du pouvoir politique<sup>76</sup>. Il lui arrivera donc de dénoncer les conditions de vie indécentes, d'insister pour que soit construit un contexte de plus grande sécurité territoriale, de se prononcer devant les défis que représente la réduction de la pauvreté et de la faim, de demander que soient créées plus d'opportunités d'emploi, de soutenir le développement de l'agriculture et la protection des sols, de créer des infrastructures scolaires et des opportunités d'éducation pour tous, de réclamer des services et personnels de santé, etc.

Un autre constat concerne la voix africaine dans l'Église et le monde. Même si la longue collaboration de l'Église catholique avec le régime colonial hypothèque lourdement le destin du christianisme en Afrique, des prêtres ont revendiqué une nouvelle interprétation de la foi à partir de la vie et des valeurs culturelles africaines, tandis que des évêques de plusieurs pays ont soutenu l'aspiration des peuples africains à l'indépendance. Au Concile, ceux-ci font

75 Elle cite les exemples d'Emmanuel Katongole (Ouganda) et sa ferme « Le sourire de Dieu » et de sœur Angélique Namaïka (Est du Congo) qui s'est occupée d'accueil et de réintégration de femmes et d'enfants vulnérabilisés par les guerres et les maladies.

76 Cf. TV5 MONDE AFRIQUE, *RD Congo : jusqu'où va l'influence de l'Église catholique dans le jeu politique ?*, (29 janvier 2023), <https://information.tv5monde.com/afrique/rd-congo-jusquou-va-linfluence-de-leglise-catholique-dans-le-jeu-politique-1765739>.

écho aux réalités et aux besoins spécifiques de leurs communautés en attente d'une adaptation du message chrétien à leurs cultures et d'une plus grande autonomie de leurs Églises locales. Ils appuient les requêtes visant à la promotion de la dignité humaine, de l'éducation et de la justice sociale, ainsi que de l'engagement de l'Église catholique dans le dialogue œcuménique. La contribution des Églises africaines se concrétise dans l'affirmation de la réalité des jeunes Églises au sein de l'Église universelle et se remarque par leur méthode d'approche qui se fait le plus souvent de manière inductive, par une analyse des problèmes, plutôt qu'en partant d'une réflexion théorique. Leur voix, portée par des clergés autochtones, témoigne que la foi chrétienne a connu en Afrique une croissance rapide au cours des dernières décennies. Leur vitalité spirituelle, celle particulièrement des femmes et des jeunes, la participation active des fidèles et le dynamisme de la foi des communautés font de l'Église africaine une source d'inspiration pour l'Église universelle.

Aujourd'hui, alors que le pontificat du pape François a engagé l'Église dans une démarche synodale, qui va à l'encontre de ce que la société actuelle impose le plus souvent comme modes de vie cloisonnés, sectorialisés, de compétition et d'« entre-soi », la vitalité des communautés locales et la voix des Églises africaines dans l'Église universelle et le monde continue à interpeller :

- sur la capacité des communautés locales de base d'être d'authentiques lieux d'accueil et d'écoute, des lieux de rencontre et d'échange de modes de penser et d'agir, dans le respect, la tolérance, la compréhension, la délibération et le discernement ;
- sur les interactions possibles qui peuvent être produites par ces communautés de foi, au sens où elles sont capables d'être ou de devenir des relais vers plus d'affirmation de soi, plus d'avancées en humanité et en dignité en dépit de toutes les formes de violences qui subsistent ;
- sur la capacité réelle d'ouverture vers les « périphéries » et d'ouverture à l'universel, ce qui nécessite une transformation culturelle et sociale profonde.

Dé tels processus ne peuvent porter du fruit que dans le temps long, celui qui est nécessaire à la remise en question des préjugés, des stéréotypes et des discriminations, celui d'un effort soutenu pour promouvoir la vérité, l'égalité et réenchanter la vie quotidienne.