



Université catholique de Louvain
Faculté de Théologie et de Droit canonique

**LES FORMATIONS THÉOLOGIQUES DANS L'ÉGLISE
CATHOLIQUE
DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO**

Réalisations.

Enjeux théologiques et méthodologiques

Tome 2

par

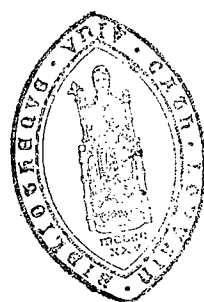
LITAMBALA MBULI Édouard

**Dissertation présentée en vue de l'obtention
du grade de docteur en Théologie**

Promoteur : Mr. le Professeur Ph. WEBER

Louvain-la-Neuve

Décembre 2005



*QUATRIÈME PARTIE :
LES PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES*

40. INTRODUCTION DE LA QUATRIÈME PARTIE

Cette partie sera consacrée aux perspectives théologiques et méthodologiques. L'objectif ne consiste pas à réformer tous les systèmes de formation en vigueur. Tout en reconnaissant les avancées significatives évoquées plus haut, nous donnerons des propositions relatives au contexte congolais.

Dans le premier chapitre, on tâchera de réfléchir sur la situation des théologiens dans l'Église. Il s'agira d'examiner les rapports que ceux-ci doivent entretenir avec le Magistère. On tâchera d'indiquer les critères de leur collaboration, à partir de la conception de l'Église en tant que mystère de communion fondée sur la Sainte Trinité, laquelle communion doit susciter la mise en œuvre des deux charismes de la hiérarchie et du théologien. C'est dans cette perspective qu'on comprendra que le Magistère et les théologiens sont au service de l'Église. Pour le théologien, son charisme doit être exercé dans la reconnaissance de la liberté exigée par le pluralisme théologique. Il faut promouvoir la responsabilité tant pour la rigueur méthodologique de la science théologique que pour l'édification des communautés chrétiennes, ainsi que pour la participation au débat de société. Cet examen débouchera sur le profil des théologiens dans l'Église.

Le deuxième chapitre fera des propositions pour les différentes institutions de formation. En suivant la même grille de lecture par rapport aux composantes de formation, on regroupera les institutions de formation par catégorie : la Faculté de Théologie de Kinshasa et les Grands Séminaires de Théologie à cause du système d'affiliation ; l'Institut Supérieur de Pédagogie Religieuse (ISPR), les Instituts Supérieurs de Sciences Religieuses (ISSR) et les Instituts de Sciences Religieuses (ISR) en tant qu'institutions qui forment les religieux, religieuses et laïcs ; les Instituts de formation permanente pour *l'aggiornamento* des agents de l'évangélisation.

Dans le troisième chapitre, nous aborderons la question des Communautés Ecclésiales Vivantes. Cette question interviendra à ce niveau pour montrer que la formation théologique doit être vulgarisée dans ces communautés que nous considérerons aussi comme destinataires et lieux de formation théologique. Nous montrerons que ces communautés font partie des priorités pastorales de l'épiscopat congolais. En outre, la place accordée à la lecture de la Parole de Dieu doit être confrontée avec la réalité humaine.

Le dernier chapitre donnera des propositions pour l'avenir concernant les formateurs, les institutions et les moyens matériels et financiers, ainsi que la collaboration entre les institutions et les CEV pour le stage des étudiants et la coopération économique.

CHAPITRE 1 : LA SITUATION DES THÉOLOGIENS DANS L'ÉGLISE

410. INTRODUCTION

Si la formation théologique doit être faite par des théologiens, cela exige d'eux des compétences multiples pour être menée avec rigueur et méthode. Il y va de l'avenir de l'entreprise théologique en général, comme de la formation théologique en particulier. C'est sur cette particularité qu'il faudra examiner la situation des théologiens dans l'Église.

Il faudra d'abord partir de la compréhension de l'Église pour y situer les rapports complexes entre les théologiens et le Magistère. La communion et le service ecclésial orienteront nos réflexions à ce sujet. La communion et la participation qui en découle, seront comprises de manière à ce que le charisme du théologien et celui de la hiérarchie visent le service de l'Église. Ensuite, nous examinerons la question de la liberté des théologiens dans l'exercice de leur métier. Pour préciser la notion de théologien, nous n'aurons pas l'ambition d'explorer toutes les nuances et les potentialités que recouvre cette notion.

411. LES RAPPORTS DU MAGISTÈRE AVEC LES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES

1. Le mystère de l'Église en tant que communion

À parcourir la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, on s'aperçoit que le concile commence de parler de l'Église comme mystère. Ceci ne signifie pas une réalité inconnaissable et absurde, mais est un concept biblique fondamental : une réalité transcendante du salut, qui est révélée selon trois aspects au moins.

Le Père, dans son dessein éternel nous a créés et nous appelle à participer à sa propre vie divine. Cette invitation à la communion nous a été révélée d'une manière historique par l'Incarnation du Verbe, le Fils éternel de Dieu. Il est le

médiateur par excellence entre Dieu et les hommes. Par sa mort et sa résurrection, il a assumé la nature humaine dans toute sa réalité (cf. *AG* 3, § 2). Il s'est uni en quelque sorte à chaque homme et lui révèle la vie qu'il est et qu'il veut partager à quiconque croit en lui. La nature de l'Église trouve sa source en Jésus-Christ qui fait d'elle son Corps mystique, dans lequel tous les hommes sont appelés à l'union avec lui « qui est la lumière du monde, de qui nous venons, par qui nous vivons, vers qui nous tendons » (*LG* 3). L'invitation à l'union divine ne laisse pas indifférents ceux et celles qui s'ouvrent à la vie qu'offre l'Évangile et qui adhèrent à l'Église par la foi. Mais ce qui est advenu en Jésus-Christ, est continué par l'Esprit qui habite l'Église et les cœurs des croyants. C'est lui qui unifie celle-ci dans la communion et le ministère, il édifie encore et la dirige par des dons variés, tant hiérarchiques que charismatiques (cf. *LG* 4 ; *AG* 4). Le mystère de l'Église consiste en ce que, dans l'Esprit, nous avons accès au Père par le Christ, afin d'avoir part à la nature divine¹.

Pour W. Kasper, le concept de communion est une des idées directrices de l'ecclésiologie de Vatican II. Dans la mesure où le concile est parvenu par là « à détecter une des questions les plus profondes de notre temps, à la purifier à la lumière de l'Évangile, et à lui apporter une réponse qui surpasse les questions et les recherches purement humaines »².

On peut avoir l'impression que ce premier sens de la communion n'évoque pas encore l'idée de communauté ecclésiale. Pourtant celle-ci y est présente dans la mesure où « ce n'est pas l'Église qui est la réponse au désir de communauté qui est celui des hommes. Ce désir de communauté tend bien plutôt vers l'unique nécessaire, qui dépasse toute réalité humaine, et qui ne trouve son accomplissement que dans la communication que Dieu fait de lui-même, dans la communion avec Dieu et dans l'amitié avec lui »³. On voit que la question de l'Église est subordonnée à la question de Dieu. Mais si l'Église est voulue par Dieu, c'est en tant que sacrement de la communion avec Lui et des hommes entre eux.

¹ Cf. W. KASPER, *La théologie et l'Église* (coll. *Cogitatio fidei*, 158). Paris, Cerf, 1990, p. 393-395

² *Ibid.*, p. 391.

³ *Ibid.*, p. 395.

Étant comprise comme réalité véritable de l'Église, la communion implique une autre composante de l'ecclésiologie, à savoir la participation de ceux qui sont appelés à vivre la communion ecclésiale, ils prennent part aux biens du salut donnés par Dieu. Ils participent à la vie nouvelle dans l'Esprit Saint, à l'amour, à l'Évangile, aux sacrements dont l'eucharistie¹.

Partir de la signification de mystère pour parler de la communion nous amène à distinguer la communion ecclésiale d'une communion purement humaine, même si celle-là comporte des éléments humains. En d'autres termes, la communion n'est pas quelque chose d'abstrait. Elle est une réalité dynamique révélée par Dieu et qui doit être reçue dans la foi ; car elle est donnée à l'Église non seulement pour que cette dernière prenne part à la vie divine, mais aussi comme condition d'évangélisation. En ce sens elle est un don et une tâche confiés à l'Église pour son ouverture au monde. C'est dire que l'Église peut être comprise comme fruit et moyen du salut. Elle trouve sa source en Dieu et déploie la grâce reçue pour la communiquer et la partager.

2. Tous au service de l'Église

Mais la communion ecclésiale intègre aussi bien les membres de la hiérarchie que les théologiens et le reste du Peuple de Dieu. Si tous sont appelés à vivre en communion les uns avec les autres, il est clair que le mandat confié à quelques-uns consistera à promouvoir cette communion et à encourager les initiatives venant de l'ensemble des baptisés. On sait que l'ecclésiologie du Peuple de Dieu et celle de la hiérarchie ecclésiastique ont existé à Vatican II, dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, où on voit que le chapitre traitant du Peuple de Dieu vient avant celui sur la hiérarchie. Mais le concile aborde ces deux ecclésiologies dans le souci de les articuler, car l'une ne se comprend que par rapport à l'autre.

C'est justement à l'intérieur de l'Église qu'il faut situer le charisme de la hiérarchie et celui du théologien. En effet, la collégialité épiscopale est considérée par le concile Vatican II comme une des formes de la communion (cf. *LG* 21-22),

¹ Cf. 1 Co 10, 16 s : « Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ ? Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps ; car tous nous participons à cet unique pain ».

dans la mesure où elle est comprise comme un ministère sacramentel pour l'unité de la communion ecclésiale. Même si elle est instituée par le Seigneur Lui-même, elle trouve sa légitimité dans le Peuple de Dieu qui par nature est communion. On comprend dès lors que la responsabilité de la hiérarchie ne doit pas dispenser l'ensemble des baptisés de se prendre en charge et de participer à la vie ecclésiale. « De fait, l'ecclésiologie de la *communio* signifie qu'il ne doit pas y avoir dans l'Église des membres actifs à côté de membres passifs ; l'ecclésiologie de la *communio* met fin au modèle d'une pastorale qui se comprend comme prise en charge des fidèles seulement, et comme simple réponse à leurs besoins »¹.

Quant au théologien, il est appelé par vocation à vivre avec et à promouvoir la participation de tous à la vie ecclésiale. Par la médiation de la Parole, il se met à comprendre et à interpréter celle-ci pour et avec la communauté, en relation avec le Magistère. C'est de cette manière qu'il sert la communauté, l'édifie et l'éclaire par sa réflexion et son intelligence de la foi. Il sait que son domaine spécifique c'est la foi vécue de l'Église. Pour cette raison, il enseigne au nom et sur mandat de l'Église. Il peut et doit avancer des propositions nouvelles pour l'intelligence de la foi, mais « ces propositions ne sont qu'une offre faite à toute l'Église. Il lui faut beaucoup de corrections et d'élargissements dans un dialogue fraternel. C'est dans ce sens qu'on peut dire que la théologie est, très profondément, un service pour la communauté des croyants, un service qui comporte essentiellement un débat objectif, une ouverture et une disponibilité à modifier ses propres opinions »².

C'est donc en termes de collaboration qu'on peut parler de rapports du Magistère avec les théologiens. Pour B. Bujo, « on demande à ces derniers d'aider les évêques à mieux voir les implications théologiques de telle ou telle vérité. Vice versa, on souhaiterait que l'épiscopat encourage les efforts de recherche des théologiens pour le plus grand bien de l'Église. Cela suppose, dans le contexte actuel de l'Afrique, de ne pas favoriser unilatéralement telle tendance théologique, afin de pouvoir profiter au

¹ W. KASPER, *op. cit.*, p. 406-407.

² B. CHENU et M. NEUSCH, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*. Paris, Bayard/Centurion, 1995, p. 12. Ces auteurs citent ici un extrait de l'allocution de Jean-Paul II dans sa rencontre avec un groupe de théologiens allemands, le 18 novembre 1980.

maximum de ce qu'il y a de vrai et d'évangélique dans chaque tendance »¹. Une des expressions de cette collaboration, c'est la mission canonique que le Magistère confère aux théologiens. On peut se poser la question du contenu de ce lien. Si on confie ainsi au théologien le mandat d'exercer sa profession, celle-ci comporte néanmoins des risques inhérents à toute entreprise scientifique qui avance sur base d'hypothèses. C'est à ce niveau que peuvent surgir des difficultés.

Mais les mises au point du Magistère à l'égard des théologiens ne doivent pas occulter sa responsabilité dans la collaboration. Celle-ci implique que la communion ecclésiale soit effectivement vécue selon l'esprit évangélique : la communion ne signifie pas une simple juxtaposition sentimentale, mais une réalité dynamique réfléchie, dans la reconnaissance du charisme de chacun. Si celui des théologiens consiste à étudier la Révélation divine et non à régir le Peuple de Dieu, il faut rappeler que cette responsabilité « n'est pas à prendre à la légère et l'oppression qui leur imposerait un silence apeuré est infiniment regrettable »². Même si des tensions peuvent exister, elles peuvent représenter un facteur de dynamisme et un stimulant qui incitent aussi bien le Magistère que les théologiens à remplir leurs fonctions dans un dialogue sincère et responsable.

412. LA LIBERTÉ DES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES

À partir de ce qui précède, la question de la liberté du théologien apparaît cruciale. Est-ce à dire qu'elle touche à ses rapports avec le Magistère ou avec la communauté chrétienne ? Cette question est-elle liée à la problématique du pluralisme théologique, et selon quels critères ? Dans ce dernier cas, on sait que le Magistère romain plaide souvent pour une théologie à vocation universelle, à partir de laquelle il faut chercher à appliquer les principes doctrinaux dans les contextes particuliers. Selon cette théologie, les contextes sont relatifs par rapport à une vérité universelle. Par contre, le principe d'une théologie plurielle veut que le relatif contextuel soit pris en compte. Le concile Vatican II a essayé d'ouvrir des perspectives nouvelles à ce sujet.

¹ B. BUJO, *La formation théologique et ses implications en Afrique*, dans *Pro Mundi Vita. Études*, 4, 1988, p. 36.

² G. PHILIPS, *La mise en application de Vatican II*, dans *NRT*, 6, 1969, p. 572.

1. Une prise en compte du pluralisme théologique

L'importance accordée au contexte peut aider à réfléchir sur les rapports entre la Parole de Dieu et l'homme concret. Il faut tenir compte de ce qu'on pourrait appeler l'« homologie des situations », principe selon lequel « la Parole de Dieu se trouve toujours liée à une situation vécue, qu'elle éclaire, interprète ou transforme. Le rapport entre la situation et la Parole est capital pour en comprendre la profondeur, la fonction et l'effet... Pour que le recours à la Parole d'aujourd'hui soit pertinent, il faut que le rapport entre la Parole et la situation d'aujourd'hui soit homologue au rapport entre la Parole et la situation dans laquelle elle a été proférée ou écrite »¹. Cette démarche appelle son corollaire, qui porte sur le caractère toujours provisoire de la recherche théologique.

L'idée d'un pluralisme théologique engage la liberté du théologien. Mais la liberté dont il s'agit ici, est plus complexe dans la mesure où elle doit impliquer la personnalité du théologien, avec toutes ses potentialités intellectuelles, humaines et spirituelles. Lorsqu'il vit sa profession, le théologien doit y être engagé avec toute son humanité. Il sait que la dimension intellectuelle est un aspect parmi d'autres. En effet, sa profession peut être comprise comme une vocation qui exige de lui une disponibilité et une ascèse à la hauteur de la tâche à accomplir. Mais « accepter une vocation théologique, c'est prendre un chemin particulier de sainteté, la sainteté de l'intelligence. Non pas que les saints soient toujours en tous points les meilleurs théologiens... Plus quotidiennement, il faut du courage pour parler comme pour se taire. Les plus grands peuvent y perdre leur réputation »².

Le pluralisme théologique veut rendre pertinente la théologie de l'Incarnation, qui souligne la nécessité de l'Incarnation du Verbe de Dieu dans les réalités contextuelles. Il s'agit de rendre compte de la puissance de vie qu'apporte aujourd'hui le Fils de Dieu dans les vies des hommes et des femmes en situation. C'est pourquoi « le théologien devra, de manière indispensable, prendre au sérieux les réalités humaines. Pour cela, il lui faudra mettre en œuvre une méthode de

¹ M. DONZÉ, *Objectifs et tâches de la théologie pratique*, dans *RSR*, 69, 1995, p. 299.

² H. LEGRAND, *Les théologiens et leurs partenaires dans l'Église et dans la société*, dans *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau*. Paris, Cerf, 2003, p. 255-256.

connaissance et d'analyse de ce que vivent ses contemporains... Il devra aussi se mettre dans les conditions pour sentir les questions et les problèmes »¹.

2. Le rôle de médiation entre le Magistère et la communauté chrétienne

C'est de l'intérieur de la communauté que le théologien peut par ailleurs jouer le rôle de médiation entre le Magistère et les fidèles. Cela dans un double sens. D'abord parce qu'il accompagne ceux-ci dans la compréhension des exigences évangéliques par rapport à la vie et aux questions que soulèvent les gens. Il doit aider par là le Magistère à se rendre compte des attentes de la communauté chrétienne. Ensuite il lui faut interpréter les enseignements du Magistère pour qu'ils soient reçus par les fidèles. De ce double point de vue, « le théologien a droit à un espace de liberté pour se livrer à une recherche exigeante sans autre préalable que l'amour de la vérité et la certitude que le Mystère du Christ déborde tous les énoncés que l'Église peut en donner. Il se sent plus particulièrement responsable de l'avenir de la foi chrétienne devant l'instance critique de la raison humaine »².

3. La responsabilité théologique

Quelle que soit la fonction que le théologien peut exercer dans la communauté chrétienne, il est appelé à prendre ses responsabilités. Dès lors qu'il est habilité à exercer son charisme, on sait que ce dernier est donné par l'Esprit pour l'édification de la communauté chrétienne. Le théologien doit alors travailler à l'édification, voire à l'émergence de sa communauté, en synergie avec les autres compétences et charismes reconnus par l'autorité ecclésiastique, ainsi que par les hommes et les femmes, membres de la communauté.

Par ailleurs, la responsabilité du théologien doit manifester son autonomie propre, autonomie qui sera attentive à l'écoute de l'Esprit Saint, de l'Église et de la société. Par rapport à cela, on peut concevoir que sa responsabilité ne sera ni subordonnée ni substituée. Cl. Geffré formule à ce sujet quelques remarques. Pour lui, la responsabilité du théologien ne peut pas être comprise comme l'auxiliaire du

¹ M. CHEZA, *Le travail du théologien dans la pluralité des contextes sociaux*, dans *RAT*, 24, 2000, p. 15.

² Cl. GEFFRÉ, *Liberté et responsabilité du théologien*, dans *Le Supplément*, 133, 1980, p. 291-292.

Magistère, consistant à transmettre et à expliquer scientifiquement l'enseignement du Magistère. Cela risque de faire de la théologie une fonction idéologique légitimant auprès des fidèles les prises de position doctrinales et disciplinaires du Magistère. Même si ce rôle d'explicitation ou de traduction de l'enseignement du Magistère en langage théologique peut être assumé, il reste néanmoins insuffisant.

Ensuite, s'il est vrai que la théologie doit être contextualisée, la tâche théologique ne peut pas se contenter simplement de thématiser le vécu d'une communauté chrétienne ou d'une Église locale. Cela risque de se dégrader en idéologie partisane si on ne se met pas en dialogue avec d'autres interprétations du christianisme. Il ne s'agirait pas de plaider pour une théologie universelle, mais de faire en sorte que la responsabilité théologique manifeste l'universalité de la foi chrétienne. En d'autres termes, une théologie contextuelle doit enrichir le patrimoine commun de la foi chrétienne.

Pour contribuer à cet enrichissement, il est recommandé au théologien d'être à la hauteur de sa tâche. On peut alors dire que sa responsabilité implique une exigence de rigueur méthodologique, pour pouvoir creuser les replis de la foi chrétienne. Si on considère que celle-ci trouve sa source dans la Parole de Dieu en tant qu'Écriture et Tradition, on n'oubliera pas que ces dernières sont soumises à des réinterprétations. « Ainsi, l'objet immédiat de la théologie n'est ni une parole originale pleine de sens dont le texte des Écritures ne serait que l'écho, ni un événement historique dans sa facticité brute. C'est un texte comme acte d'interprétation historique. Et c'est la distance qui nous sépare de ce texte qui est la condition même de la théologie comme nouvel acte d'interprétation pour nous aujourd'hui »¹.

On voit que le théologien doit aborder l'objet de la formation théologique avec une grande rigueur méthodologique, car il « est le témoin d'une interrogation fondamentale qui porte sur le cœur même de la foi... il s'agit d'une recherche centripète et non pas centrifuge. D'ailleurs les croyants de la base ne s'y trompent pas : leurs difficultés ne tiennent pas seulement au langage traditionnel de la foi, mais

¹ *Ibid.*, p. 285.

au contenu même de la foi »¹. S'il s'avère que la vocation du théologien est un don et une tâche à accomplir, on ne peut perdre de vue que cela procure de la joie. En d'autres termes, la vocation du théologien est une expression de joie du don reçu : « en contrepartie du service qu'il propose, le théologien a le droit d'être épanoui »². Car il est l'interprète et le porte-parole de l'Évangile qui est essentiellement Bonne Nouvelle.

L'Évangile est une nouveauté qui suscite joie chez ceux et celles qui s'ouvrent à l'espérance de vie qu'il propose. La responsabilité du théologien consiste à rendre croyables la joie et l'espérance évangéliques. Il faut donner à l'Évangile sa puissance kérygmaticque en tant que proclamation condensée de Jésus-Christ mort et ressuscité, dont la vie s'offre à quiconque voudrait vivre. Si cette proclamation du kérygme est une nouveauté, elle doit s'inscrire dans la fidélité pour être créatrice. C'est en ce sens qu'on peut comprendre l'interaction que voit A. Dumas entre la nouveauté kérygmaticque et l'homologie de la fidélité. Pour lui, la nouveauté du kérygme implique une fidélité à la Tradition, et réciproquement³.

La problématique de la formation théologique demande à être étudiée avec le concours de compétences scientifiquement rigoureuses. La complexité d'une telle étude se situe au niveau de toutes les composantes de la formation théologique. La tâche de celle-ci est d'articuler les contenus théologiques avec les objectifs à poursuivre. Il faut faire intervenir des méthodes scientifiques propres à chaque étape du parcours. Une telle rigueur scientifique doit être de mise pour toutes les disciplines théologiques. C'est la condition pour que celles-ci puissent dialoguer avec les autres disciplines scientifiques, dialogue qui suppose à la fois autonomie et liberté face aux divers apports.

4. La participation au débat public

Quant à sa participation au débat public, le théologien ne peut pas être neutre face à la culture dans laquelle la société se trouve impliquée. Alors que la culture ambiante offre à la société humaine ses modes de vie caractérisés aussi bien

¹ *Ibid.*, p. 284.

² M. CHEZA, *op. cit.*, p. 7.

³ Cf. A. DUMAS, *La liberté et la fidélité en théologie*, dans *Le Supplément*, 133, 1980, p. 214-216.

par la nouveauté que par de multiples séductions, le discernement théologique doit y être présent. À la suite de saint Paul, le chrétien doit témoigner qu'il a reçu l'Esprit d'adoption, d'amour et de force, mais non celui de peur (cf. Rm. 8, 15 ; cf. 1 Tim. 1, 7). Le théologien ne se contentera pas de raconter ses états d'âmes, ses humeurs ou ses émotions, mais il parlera de l'Évangile qui l'a constitué témoin. Il est appelé à annoncer la puissance de vie que propose l'Évangile de Jésus-Christ, tout en dénonçant les compromissions qui empêchent l'émergence d'une société juste. Il doit aussi renoncer aux honneurs qui risquent de le mettre au centre du débat public.

Il nous semble qu'à ce niveau le thème de la liberté théologique est essentiel. Comment faire en sorte que la personne ne prenne pas plus de relief que les idées à défendre ? Celles-ci visent à éclairer l'Église et la société dans les prises de position à prendre. Mgr J. Doré donne une approche appropriée à ce sujet, lorsqu'il parle de la situation du théologien dans l'histoire. Celui-ci est appelé à montrer sa responsabilité, habitant le présent et partageant les questions des hommes d'aujourd'hui. Il doit assumer le passé dans la mesure où il s'inscrit dans la Tradition de la foi, laquelle est plus une production créatrice qu'une reproduction mécanique. Habiter le présent pour assumer la Tradition, est une condition pour ouvrir l'avenir à des possibilités de vie, dont l'espérance chrétienne donne la force¹.

Cette liberté n'implique-t-elle pas une réelle responsabilité ? On ne peut faire de la formation théologique sans que sa responsabilité ne soit engagée. Autant le théologien veut promouvoir la communauté destinataire par la formation qu'il donne, autant celle-ci le responsabilise. Mais le concept de responsabilité présuppose que le théologien se trouve inclus dans une communauté chrétienne qui fait l'expérience fondamentale de la foi en Jésus-Christ. C'est là que sa responsabilité est éprouvée, dans la mesure où il s'attèle à l'intelligence de cette expérience chrétienne. Se pose alors la question de l'évaluation de la responsabilité théologique.

On peut se référer ici à ce que Cl. Geffré appelle les instances de la régulation de la foi. Pour lui, il faut en discerner trois, à savoir le Peuple de croyants, le Corps des pasteurs, la Communauté des théologiens. S'il faut s'en tenir à notre

¹ Cf. J. DORÉ, *De la responsabilité des théologiens dans l'Église*, dans *NRT*, 125, 2003, p. 15-16.

thématique, l'évaluation de la responsabilité théologique se fera d'abord par la communauté chrétienne. Car cette dernière vit de la recommandation de vérifier tout ce qui est bon et de le retenir (cf. 1Th 5, 21). En ce sens, la non réception a valeur de signe. Elle ne peut pas encore déterminer la pertinence des enseignements théologiques : elle ne conclut pas que ceux-ci sont faux. Mais elle indique que ces enseignements ne révèlent pas une puissance de vie. Peut-on dire que le principe de la réception peut être considéré comme un critère d'évaluation ? Il faut alors parler de la réception créative qui fait qu'au moment de la réception des enseignements, une communauté « reconnaît son bien, c'est-à-dire ce qui, parmi ce qui est proposé, peut contribuer effectivement à l'édifier »¹, dans la mesure où elle participe à ce qu'elle reçoit.

413. LE PROFIL DES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES DANS L'ÉGLISE

Quand on parle de la fonction du théologien dans l'Église, on se trouve devant une réalité très diverse dans l'espace et le temps. On sait par exemple que la théologie patristique pratiquée par les évêques était soucieuse de la propagation et de la défense de la foi. Pour le moine du Moyen âge, c'est à partir de l'expérience intérieure de sa vie contemplative qu'il réfléchissait théologiquement. À la naissance de premières Universités et de la scolastique, il y a eu des maîtres qui développaient la dimension purement spéculative de la théologie. Au Concile de Trente, avec la réforme du clergé et l'institution des Grands Séminaires, le théologien devient d'abord un formateur de clerc, garant minutieux de la Tradition et de l'orthodoxie. Vers la fin du 19^e siècle avec l'invasion des sciences modernes, le théologien devient aussi un savant, un spécialiste d'un domaine déterminé de la Tradition chrétienne. Mais depuis le concile Vatican II, qui a redécouvert l'Église comme Peuple de Dieu où tous sont appelés et envoyés dans le monde, lieu de l'évangélisation, « on peut se demander si la théologie ne sera pas de plus en plus inspirée et façonnée par l'expérience chrétienne de tout le Peuple de Dieu vivant dans la nouveauté des temps actuels »².

¹ G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (coll. *Cogitatio fidei*, 174). Paris, Cerf, 1993, p. 130 ; cf. Cl. GEFFRÉ, *Liberté et responsabilité du théologien*, dans *Le Supplément*, 133, 1980, p. 289-290.

² R. DE HAES, *Le rôle du théologien dans la lecture des langages de notre temps*, dans *Foi chrétienne et langage humain. Actes de la Septième Semaine théologique de Kinshasa (juillet 1972)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1972, p. 35.

1. Un croyant

Quels que soient les modèles en vigueur, le théologien reflète toujours la réalité de son temps, il en est imprégné en tant que croyant qui doit habiter son contexte de vie dans une période déterminée. L'articulation qu'il est appelé à réaliser entre l'interprétation des problèmes posés dans la vie et les interpellations de la foi chrétienne mettra à l'épreuve la pertinence de sa fonction et la qualité de sa foi.

La foi s'enracine dans l'Esprit. Saint Paul en parle comme du fruit de l'Esprit, c'est-à-dire de l'amour dont les signes sont joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi (cf. Ga 5, 22). Malgré la diversité des signes ou manifestations, l'Esprit est commun à tous les croyants¹. Si tous ont reçu l'Esprit, ils ont pourtant des dons qui diffèrent selon la grâce qui leur est donnée (cf. Rm 12, 6), parmi lesquels, la foi agissant par l'amour (cf. Ga 5, 6). Chez saint Paul, le don ou le charisme est toujours destiné au bien de tous (cf. 1 Co 12, 7). Il est accordé en vue de l'édification du Corps du Christ (cf. Ep 4, 7). On peut dire que ce don suscite une ouverture à l'altérité.

Dans quelle mesure l'Esprit fait-il vivre par la foi ? Quel est le statut de la foi ? L'Esprit est à la source d'une foi qui se met au service de la communauté. C'est l'Esprit qui fait vivre la communauté chrétienne et le croyant. On ne peut donc pas dissocier l'Esprit et la foi ; ils vont ensemble (cf. Ac 6, 5 ; 11, 24). Soumise à l'analyse théologique, la foi est désignée comme une vertu théologale, dans la mesure où elle « se définit de toutes parts par Dieu. Elle affirme sur Dieu et sur le contenu de la Parole de Dieu. Elle affirme, non en vertu d'un savoir naturel, mais en vertu de la Parole active de Dieu. Je crois à Dieu me parlant de Lui et mettant en moi une puissance divine de dialogue »². Dans la même ligne de pensée, on peut dire que la foi comme vertu théologale, est l'acte de l'intelligence qui s'enracine en Dieu.

Par la foi, le croyant devient participant de la nature divine, car le Christ habite en lui (cf. Ep 3, 17), et l'Esprit lui est donné (cf. Ga 3, 14 ; cf. Ep 1, 13). Cette

¹ Cf. J. MOLTSMANN, *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* (coll. *Cogitatio fidei*, 212). Traduit de l'allemand par J. Hoffmann. Paris, Cerf, 1999, p. 250.

² P. SAGE, *Foi*, dans *Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain*, IV. Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 1389.

présence vivante de Dieu dans sa vie, peut le rendre conscient de la responsabilité qu'il peut avoir dans la communauté chrétienne. C'est à ce niveau que se trouve l'originalité du croyant que nous appelons « théologien ». En effet, « de tous temps et à toute époque le théologien est un croyant qui a reçu une vive conscience des problèmes posés par l'exercice de la foi à une époque ou dans une culture donnée, et qui est capable de les lire, de les interpréter et de les articuler, et cela en communion avec le Peuple de Dieu, seul sujet adéquat de la théologie comme de la foi »¹.

Si la proximité du théologien avec le Peuple de Dieu doit inspirer la formation théologique, il faut que le théologien intègre aussi dans son travail théologique les dimensions morale, spirituelle et mystique. Le cardinal G. Danneels le fait remarquer en ces termes : « Probité intellectuelle, rectitude morale et le souci de sa propre sanctification : le théologien ne peut se passer d'aucun des trois pour être à la hauteur de sa vocation et de sa tâche. Il n'est pas vrai que la qualité de la vie morale et la ferveur spirituelle n'ont rien de commun avec la qualité scientifique du théologien »².

2. Un prophète

Les écrits bibliques décrivent l'expérience prophétique de manière variée. Quelques illustrations dans l'Ancien Testament montrent comment le prophète reçoit un message qu'il doit transmettre, comme par exemple : « la Parole du Seigneur s'adressa à moi... » ; « il y eut une Parole du Seigneur pour moi... » (cf. Jér 16, 1 ; Ez 12, 1. 8. 17. 21. 26). Mais on voit aussi comment le prophète transmet la voix du Seigneur : « Écoute la voix du Seigneur dans ce que je te dis... (Jér 38, 20). D'autre part, le narrateur dit ce que le prophète reçoit du Seigneur comme message à transmettre : « le Seigneur dit à Osée : 'Va...' (Os 1, 2) ; « Parole du Seigneur, qui fut adressée à Joël... » (Jl 1, 1). Quelle que soit la manière dont le message est communiqué au prophète, directement ou indirectement, celui-ci est un envoyé. À ce titre, c'est un messenger qui va parler au nom de Dieu et qui ne peut pas se passer du

¹ R. DE HAES, *op. cit.*, p. 36.

² Card. G. DANNEELS, *Le rôle d'une Faculté de Théologie. Réflexions d'un pasteur*, dans *La Théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l'occasion du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain* (coll. *Cahiers de la revue théologique de Louvain*, 34). Louvain-la-Neuve, J.-M. Sevrin et A. Haquin, 2002, p. 10-11.

message dont il est porteur. Le récit de vocation de Jérémie en est une illustration (cf. Jér 1, 1-10).

Dépassé par le message divin, le prophète doit vivre de ses exigences avant de l'annoncer, tout en gardant sa personnalité propre. En outre, il doit être caractérisé par le réalisme du regard dans la mesure où les réalités vécues sont soumises à sa critique, en fonction de l'espérance qu'il annonce. N'est-ce pas là aussi une des exigences de la fonction du théologien ?

Dans sa Constitution dogmatique *Dei Verbum*, le concile Vatican II montre que Dieu a éduqué son Peuple par les prophètes, pour qu'on le reconnaisse comme le Dieu vivant et vrai (cf. *DV* 3). Homme de la Parole, le prophète est appelé à annoncer la Parole vivante de Dieu, Parole dont le but est de rendre vivant l'homme qui l'accueille. Ce ministère de la Parole qui peut être rattaché à la fonction du théologien, fait participer celui-ci à l'œuvre de l'évangélisation. Ce ministère rappelle que l'Église doit être présente dans la société, sans oublier qu'elle est différente de cette dernière.

La présence de l'Église dans la société, est une exigence qui veut que l'Église se solidarise avec la société dans laquelle elle est située, partageant les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes et des femmes d'aujourd'hui (cf. *GS* 1). C'est dire qu'il y a des attentes communes à l'Église et à la société. Mais le rôle prophétique n'est-il pas aussi, peut-être davantage encore un questionnement sur la manière de dire Dieu au cœur de ces attentes ? Dans quelle mesure peut-on parler du « charisme prophétique » du théologien ?

Le rôle prophétique du théologien est une participation à la fonction prophétique de toute l'Église, ce Peuple de Dieu qui, par cette fonction, doit rendre à Dieu un témoignage vivant à cause de l'onction de l'Esprit qu'il a reçue, onction qui l'habilite à parler de Dieu. Le même Esprit « distribue à chacun ses dons comme il lui plaît (1 Co 12, 11), il dispense également, parmi les fidèles de tout ordre, des grâces spéciales qui les habilitent à assumer des activités et des services divers, utiles au renouvellement et à l'expansion de l'Église » (*LG* 12, § 2).

Si on considère que la fonction prophétique du théologien est un charisme, quel en est le statut théologique ? Saint Paul dans ses écrits parle du charisme de prophète en 1 Co 12, 28 et de la prophétie en 1 Co 13, 2 ; 14, 1. Pour certains commentateurs, « dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, la prophétie ne consiste que secondairement à prédire l'avenir (Ac 11, 28 note). Le prophète est essentiellement un homme ou une femme (cf. 1 Co 11, 5) qui parle au nom de Dieu sous l'inspiration de l'Esprit, qui révèle le mystère de son dessein (1 Co 13, 2), sa volonté dans les circonstances présentes. Il édifie, exhorte, encourage (1 Co 14, 3) »¹.

Par ailleurs, on n'oubliera pas que la théologie « est une interrogation de la foi face aux situations concrètes des individus et des peuples. Elle est mise en jugement de l'homme et de ses valeurs devant l'Évangile : c'est son rôle prophétique. La théologie apparaît ainsi, non comme un travail de dilettante étranger à l'homme réel, mais comme la forme la plus exaltante de la foi vécue dans toutes ses dimensions »². Par rapport à sa fonction prophétique, le théologien doit chercher comment articuler la Parole de Dieu et la parole humaine.

3. Le théologien comme formateur

La problématique de la formation théologique doit prendre en compte la question du statut du théologien. Peut-on toujours le considérer comme un formateur ? Car parler de la formation, c'est partir d'une hypothèse qui considère que le *savoir*, le *savoir-faire* et le *savoir-être* doivent être articulés à toutes les étapes de l'activité, même si par moment l'une ou l'autre composante peut être accentuée.

Si les aptitudes intellectuelles en termes de *savoir*, doivent être requises, leur fonction consiste, pour le théologien, à développer une grande puissance spéculative. C'est pour cela qu'il doit être capable de réfléchir en profondeur à l'objet de son étude, objet qui doit être analysé avec les outils scientifiquement éprouvés. Le *savoir*, c'est l'ensemble des connaissances théoriques que le théologien a accumulées par ses études et ses recherches. Mais ces connaissances sont à renouveler sans cesse, et, de surcroît, elles doivent pouvoir être communiquées et partagées. Le *savoir-faire* a

¹ TOB, édition intégrale de 1998, note *r* sur 1Co 14, 1, p. 2765.

² E. MVENG, *Théologie et langages*, dans *RAT*, 20, 1986, p. 191.

pour finalité d'intégrer, dans la pratique ecclésiale et sociale, les connaissances théoriques. Cette aptitude à appliquer les techniques, vise à obtenir des résultats concrets. Le *savoir-être*, quant à lui, touche à des capacités spirituelles et morales, permettant de développer les dimensions relationnelles qui ouvrent à l'altérité.

Le théologien comme formateur, tout en ayant diverses compétences, doit pouvoir intégrer les autres caractéristiques essentielles de la formation théologique. Celle-ci « doit contribuer à réfléchir sur la vie de l'homme et sur l'ensemble de ses relations, au sein de la famille, de la société, de l'Église, et surtout avec Dieu »¹. Une formation théologique qui prétend être attentive à des ensembles, exige des méthodes qui doivent s'articuler et se compléter dans une dynamique qui engage tous les acteurs de la formation.

Si on considère qu'une formation théologique met en relation formateur et formé, cela implique une requête méthodologique importante de la part du théologien-formateur. Ce dernier devra faire en sorte que la formation devienne une communication, car « c'est dans une mise en perspective des savoirs échangés que la formation prend sens : 'formateurs' et 'formés' participent à un univers commun dans lequel les attitudes et les paroles peuvent être déchiffrées de manière plus complexe que de simples réponses à des injonctions données »².

Par conséquent, le théologien formateur peut jouer ce rôle d'intermédiaire entre les acteurs de la formation. Ce rôle ne consiste pas à influencer les acteurs en termes d'assimilation des savoirs, mais à promouvoir les acteurs pour qu'ils participent à l'acquisition des connaissances. C'est la raison pour laquelle il faut que le formateur soit médiateur. En effet, « dans le contexte où les formateurs traditionnels (scolaires, universitaires, catéchètes...) voient leurs fonctions remises en question, n'est-il pas nécessaire de penser à la formation comme médiation et le rôle du formateur comme facilitateur, plus que comme détenteur à la fois du contenu et du processus d'apprentissage ? Ce rôle de médiateur suppose à la fois une distance

¹ K.-H. SCHMITT, *Formation ecclésiale des adultes et pastorale. Réflexions critiques et pratiques à propos d'une distinction théorique*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques et pratiques. Hommages à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, p. 73.

² J. PIRSON, *Formation et communication. Contextualisation et théorisation des objectifs de formation comme système de communication*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques et pratiques. Hommages à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, p. 118.

critique vis-à-vis de sa propre ‘spécialité’, une ‘analyse des dynamiques à l’œuvre dans les différents contextes d’apprentissage ou de communication’, une mise à distance face aux modèles habituels de communication ou d’enseignement »¹. Une telle compétence dévolue au formateur peut-elle être identifiée à ce qu’on appelle l’éducation dans la foi ?

Ainsi compris, le rôle du théologien formateur appelle une logique de réciprocité. Dans sa contribution à l’ouvrage collectif *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques et pratiques. Hommages à Gilbert Adler*, J.-M. Labelle montre que l’hypothèse de la réciprocité part d’une pratique où tous les partenaires de la relation éducative sont impliqués. Il faut un mouvement de va-et-vient entre les partenaires engagés dans la situation d’apprentissage. On accorde priorité à la relation, dans la mesure où les partenaires s’inscrivent dans cette même dynamique, gardant chacun sa différence. L’éducateur n’est pas l’éduqué, et celui-ci n’est pas celui-là. Penser à l’éducation en termes de réciprocité, c’est considérer que la relation entre les acteurs est la condition et le fondement de l’éducation. La réciprocité est donc à concevoir, au sens fort, comme éducative².

4. Enseignant et chercheur

Le théologien est chargé de l’enseignement (cf. 1 Co 12, 28) des fidèles ; il en est un des responsables³. En vertu de son charisme d’enseignement, il lui revient de participer, à sa façon, à l’édification du Corps mystique du Christ. Il doit sauvegarder l’unité de la foi et contribuer ainsi à l’évangélisation qui doit engager la participation du Peuple de Dieu tout entier.

Les lieux de l’œuvre évangélisatrice peuvent être variés et diversifiés. Il y a des théologiens et des théologiennes qui oeuvrent dans les institutions d’enseignement supérieur et universitaire. Dans ce cas, l’activité enseignante doit former ceux et celles qui seront destinés à des responsabilités ecclésiales et autres. Il y

¹ *Ibid.*, p. 122.

² Cf. J.-M. LABELLE, *La réciprocité éducative des personnes, fondement de l’éducation des adultes*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques et pratiques. Hommages à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, p. 95.

³ Cf. TOB, *op. cit.*, note g sur 1 Co 12, 28, p. 2764 où il est dit qu’« il s’agit des responsables de la formation doctrinale des fidèles ».

en a d'autres qui travaillent pour la formation des formateurs au niveau des communautés ecclésiales. Cette catégorie de théologiens peut être rangée parmi les enseignants qui privilégient une approche pédagogique telle que les destinataires de la formation soient à même de transmettre ce qu'ils ont reçu. Dans les deux cas, l'aspect d'enseignement prime sur la recherche, même si celle-ci n'y est pas totalement absente. Mais peut-on concevoir un enseignement théologique sans une recherche qui puisse l'éclairer ?

En outre, le théologien est aussi un chercheur qui doit explorer de façon régulière et systématique l'inépuisable richesse du mystère de Parole de Dieu et celui des langages humains. Les hypothèses de travail sont définies avec une rigueur et une précision méthodiques. C'est ce que Mgr. Tshibangu recommande en particulier aux théologiens africains, le souci de mettre dans leur travail une grande puissance spéculative : « c'est le prix de l'inventivité et de la fécondité doctrinale. Sans effort spéculatif, pas de progrès doctrinal possible »¹. Ainsi, le théologien espère avancer dans la pénétration de ce que la Parole de Dieu a voulu livrer comme message de salut pour l'homme ou la femme d'aujourd'hui. Si le souci d'enseignement devient secondaire, il y a risque que les recherches soient purement abstraites et spéculatives.

Ne faudrait-il pas plaider pour la conjonction de l'enseignement et de la recherche ? En effet, « les lieux d'enseignement qui ne bénéficient pas d'une recherche conjointe risquent de ne pas vraiment former des esprits théologiens et de se contenter de la transmission d'un savoir. Les lieux de recherche qui sont indépendants de toute institution d'enseignement risquent de s'enfermer dans la pure érudition ou dans les hypothèses avancées répondant à la problématique des groupes très particuliers... l'enseignement est stimulé par la recherche ; la recherche trouve ses points d'appui et sa garantie de foi dans la responsabilité d'enseignement »².

La conjonction des deux fonctions doit sauvegarder la spécificité de chacune d'elles. Dans certains cas, chacune des deux fonctions peut devenir un ministère de l'Église. Mais il faut préciser de prime abord que ces ministères peuvent

¹ Mgr. TSHIBANGU Tshitshiku, *Cheminement personnel et voies de la théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 24.

² P.-A. LIÉGÉ, *Des Facultés de théologie : pourquoi faire ?*, dans *DC*, 70, 1973, p. 889.

être ordonnés et institués, confiés à des prêtres et des laïcs. Dans les deux cas, la théologie devient un ministère lorsque sa pratique est reconnue et mandatée par l'autorité ecclésiastique ou par le Magistère de l'Église. Dès lors, le théologien en charge le fait au nom de l'Église, sous la conduite du Magistère. C'est la raison pour laquelle « le théologien professionnel n'appartient pas comme tel au Magistère de l'Église, et il ne prétend nullement constituer un magistère parallèle. Il est un croyant qui a reçu de l'Église un mandat pour représenter la *'fides quaerens intellectum'*. C'est seulement à ce titre qu'il formulera sa recherche »¹.

Précédemment, nous avons souligné la finalité pastorale de toute la théologie. Cette finalité peut être poursuivie différemment par tel ou tel théologien, selon qu'il est laïc et qualifié au ministère théologique, ou qu'il a reçu conjointement les ministères ordonné et théologique. Que dire alors de ce théologien ou de cette théologienne, membre d'un Institut régulier ? Il faut articuler l'option ecclésiale avec les finalités de son Institut, au risque des tensions qui pourraient subsister entre l'autorité diocésaine et le supérieur religieux.

La préoccupation pastorale peut habiter le théologien de toutes catégories. C'est pourquoi il doit lui aussi conjuguer le pôle scientifique et le pôle pastoral. Mais l'articulation de ces deux pôles sera diversifiée selon les catégories de théologiens, en fonction de la responsabilité confiée à chacun. Dans le cas où le théologien est un pasteur exerçant un ministère ordonné, sa responsabilité pastorale doit témoigner de la visibilité de la communion ecclésiale. Celle-ci est comprise en lien avec tous les membres participants et coresponsables de la vie communautaire. Il n'est plus question de concevoir qu'au sein de la communauté, il y ait des membres actifs à côté de ceux et celles qui se contentent seulement de recevoir. Cette responsabilité pastorale doit promouvoir la relation entre les membres avec leur Seigneur et des membres entre eux.

On comprend dès lors que le rôle du théologien pasteur soit de l'ordre de la relation, comme un principe créateur de la communion ecclésiale. Cette relation

¹ Cette pensée est du doyen (dont le nom n'est pas mentionné) de la Faculté de Théologie de Fribourg, en Suisse, dans le rapport fait à Jean-Paul II, lors de la visite de celui-ci à l'Université de Fribourg, en juin 1984, dans *DC*, 81, 1984, p. 719.

n'est pas de nature à détruire les libertés individuelles. Celles-ci sont respectées pour que la communion ecclésiale soit vécue dans la foi, la charité et l'espérance en Jésus-Christ, le vrai Pasteur (cf. Jn 10, 11. 14). Mais la fonction pastorale n'est pas réduite à la seule sauvegarde de la communion fraternelle ; elle comporte traditionnellement, aussi les dimensions prophétique et sacerdotale. Les trois dimensions pastorales doivent être articulées et régulièrement réfléchies, en vue de l'instauration du Royaume de Dieu, dont l'Église est le signe et le moyen.

414. CONCLUSION

Le rôle du Magistère et celui des théologiens s'éclairent mutuellement lorsqu'on les situe dans l'Église. C'est ce que nous avons essayé de montrer dans ce chapitre.

Pour ce qui concerne le théologien, sa responsabilité le situe au cœur de la foi de l'Église, sans laquelle la profession du théologien n'aurait pas de pertinence. Cette responsabilité consiste à élucider comment la question de la Révélation divine est liée à celle de l'homme. Il faut montrer que la pratique de la foi du Peuple de Dieu touche à la manière de faire de la théologie. Celle-ci se trouve interpellée par la question de l'homme, toujours située. « Pour répondre aux hommes d'aujourd'hui et aux questions qu'ils portent, il faut que les théologiens non seulement ne soient pas ignorants de cette société et de cette culture, mais y soient insérés, en soient familiers et, même, soient de quelque manière acceptés et reconnus par elle. Il n'est plus possible de faire comme si ce qu'on appelle la théologie se définissait comme un corps de savoir et de discours toujours-déjà formé en lui-même et fermé sur lui-même, et qu'il ne s'agirait que de communiquer inchangé »¹.

C'est la raison pour laquelle on plaide souvent pour que la formation théologique intègre dans le programme, en plus des disciplines sacrées, des sciences naturelles, humaines et sociales. Leurs approches auront l'avantage d'interroger l'homme et la société, lieux de l'évangélisation. La prise en compte de ces moyens est une manière de respecter la responsabilité fondamentale des théologiens, responsabilité qui « leur impose de s'employer à répondre aux questions des hommes

¹ J. DORÉ, *De la responsabilité des théologiens dans l'Église*, dans *NRT*, 125, 2003, p. 8-9.

d'aujourd'hui... 'Travailler' la culture, être en connivence avec l'existence de l'homme d'aujourd'hui, oui – mais précisément dans le but de leur faire découvrir qu'elles (la culture et l'existence) sont en désir de 'quelque chose' qu'elles ne peuvent se donner à elles-mêmes, et qui pourrait, après tout, s'offrir selon le mode de cette Révélation que propose la foi »¹.

Nos allons maintenant entrer dans les perspectives pour les institutions de formation analysées.

¹ *Ibid.*, p. 9.

CHAPITRE 2 : LES INSTITUTIONS DE FORMATION

421. LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE KINSHASA, LES GRANDS SÉMINAIRES DE THÉOLOGIE ET L'INSTITUT SAINT-EUGÈNE DE MAZENOD

0. Introduction

Il faut maintenir les lignes maîtresses tracées par le Magistère tant romain que congolais, ainsi que les enseignements déjà analysés pour la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa et les Grands Séminaires de Théologie en RDC. Il faut également rappeler que ce qui sera dit sur les Grands Séminaires de Théologie, concernera également l'Institut Saint-Eugène de Mazenod. Ces institutions sont régies par les normes de l'épiscopat congolais. On se référera aux enseignements théologiques de l'épiscopat congolais, dans le point concernant les institutions de formation théologique et leurs objectifs.

Les sujets à former et la formation à l'esprit critique seront au centre des réflexions. Il faut aussi tenir compte des responsabilités ecclésiales et des interpellations que soulèvent les communautés chrétiennes.

Comment faire en sorte que la formation théologique puisse intégrer les attentes et de l'Église et de la société ? Il y a là une exigence méthodologique dont il faut tenir compte. La question méthodologique doit être une préoccupation récurrente dans la formation théologique. Elle doit traverser toutes les composantes de la formation, car elle permet que les contenus soient cernés et articulés en fonction d'objectifs précis. Elle doit également aider les formateurs à se mettre au diapason des destinataires de la formation. L'enjeu méthodologique est majeur, dans la mesure où des méthodologies appropriées peuvent assurer la valeur scientifique d'une formation théologique.

Les méthodes à utiliser dans des recherches et dans l'enseignement, doivent donc s'inscrire dans une double préoccupation : d'une part permettre aux

sujets de situer les contenus théologiques par rapport aux nouvelles questions qui émergent de la vie des hommes d'aujourd'hui ; d'autre part, analyser les contextes pour y découvrir le message de Dieu. Il s'agira de l'herméneutique des textes fondateurs du christianisme, des approches contextuelles, de la déduction et des démarches inductive et interdisciplinaire. Ces méthodes devront permettre une articulation des différentes composantes de la formation, articulation qui exige la participation de tous les acteurs de la formation.

Comme thèmes théologiques, ceux qui ont fait l'objet de la réflexion en théologie africaine doivent être repensés par la formation théologique. Comme l'âme de la formation théologique, l'étude de la Parole de Dieu tiendra compte du contexte africain. Dans cette perspective, on tâchera d'établir un lien entre le récit biblique et les cultures africaines. Il faut promouvoir certaines lectures de la Parole qui touchent à la vie quotidienne. Cela permet son actualisation dans l'aujourd'hui de la vie concrète. Quelle place accorder à la Parole dans le champ de l'évangélisation ? La traduction de la Bible en langues locales constitue un défi important pour le théologien, appelé à dialoguer avec le Peuple de Dieu, à la fois autour de la Parole et des questions posées par la vie.

Dans le contexte congolais, la réflexion sur l'inculturation semble prendre du relief. Elle doit être approfondie, car elle intègre plusieurs dimensions de la réalité socio-culturelle. Dans quelle mesure peut-on dire que l'inculturation constitue une exigence relevant de la théologie fondamentale ? Quels rapports établir entre l'inculturation et les autres thèmes, comme la libération et la reconstruction ? Il faudra repenser les questions de l'œcuménisme et du dialogue avec les religions africaines, questions qui sont au cœur de la vie chrétienne aujourd'hui.

Pour l'Africain, qui est ce Christ qui nous parle par les Écritures ? Comment le nommer et quelles sont les implications qui en découlent pour le vécu quotidien ? Ces questions de christologie africaine exigent des réflexions qui seront déterminantes pour la formation des communautés chrétiennes. La foi en Jésus-Christ doit imprégner l'environnement culturel et religieux où les aspirations vitales sont intenses. Si la foi en Jésus-Christ implique la libération, quelle résonance donner à celle-ci dans le contexte de la crise que connaît l'Afrique ?

Par rapport à la visée pastorale, comment former les futurs prêtres à assumer les responsabilités ecclésiales et à répondre aux attentes des communautés ? Il faut introduire d'abord à la compréhension du vocable « pastorale ».

Suivra une réflexion sur la nature de la théologie pastorale. On tâchera de montrer la spécificité de cette jeune discipline et les enjeux qu'elle présente dans la formation théologique. Parmi ceux-ci, il y a la question ecclésiologique du rapport de l'Église au monde, rapport qui oriente d'une manière ou d'une autre l'activité évangélisatrice de l'Église. La conception que celle-ci se fait de l'évangélisation, peut influencer sur la manière de former théologiquement. Car l'évangélisation dépend d'une théologie rigoureuse, fondée scientifiquement, si du moins on comprend l'évangélisation comme cet effort pour répondre à la recommandation du Seigneur d'aller de par les nations pour faire des disciples, les baptisant et leur apprenant à garder ce qu'Il a lui-même prescrit (cf. Mt 28, 19-20).

La formation théologique dans le contexte congolais est à l'épreuve de la crise profonde que connaît la RDC. Essentiellement morale, cette crise exige que l'homme soit formé de manière à assumer ses responsabilités dans la société. Il doit devenir autonome pour la promotion de la justice, de la paix et de la démocratie.

On devra insister sur la formation spirituelle des sujets à former. En effet, la foi chrétienne doit imprégner l'intelligence et la vie de quiconque se met à la suite de Jésus-Christ. Cette attitude de disciple exige que chacun soit « témoin » et ouvert à l'Esprit de Dieu, se nourrissant de l'eucharistie. Pour ce qui est de la spiritualité du futur prêtre, il faudra insister sur son activité pastorale qui doit être nourrie par sa vie intérieure : son amitié avec le Christ Tête et Pasteur, son appartenance et sa communion avec le *presbyterium*, son ouverture à l'Esprit.

Il faudra enfin se préoccuper de la question pédagogique qui porte sur le comment faire fonctionner l'enseignement. Nous examinerons cette question d'abord au niveau de la transmission et de l'apprentissage, deux procédés complémentaires qui doivent susciter l'attention des acteurs de la formation. Parce que la question pédagogique s'occupe, de manière particulière, du sujet destinataire du message à

transmettre, il faudra accorder à celui-ci une place de choix. C'est pourquoi, il faudra privilégier la pédagogie relationnelle qui doit être articulée avec les autres pédagogies qui suscitent la participation réelle des auditeurs : c'est le cas de *feed-back*.

1. Les objectifs à promouvoir

Rappelons les directives du Magistère tant romain que congolais sur les objectifs de la formation théologique : les sources de la Révélation doivent être présentées et approfondies dans un langage compréhensible pour les hommes et les femmes de ce temps. Cet objectif se dégage de la nature même de la théologie. « Tout en se renouvelant et en s'adaptant aux nécessités du temps, celle-ci demeure fidèle à elle-même comme science de la Révélation chrétienne, dans la continuité de la Tradition. La *fides quaerens intellectum*, c'est-à-dire la foi qui tend à chercher et à développer son intelligibilité propre atteint son but grâce à la théologie sous une forme plus haute et systématique. L'objet de la théologie, ce ne sont pas les vérités obtenues par le travail de la raison, mais les vérités révélées par Dieu et connues grâce à la foi »¹.

La Faculté de Théologie catholique de Kinshasa devrait pouvoir poursuivre ses objectifs propres : former des spécialistes de l'enseignement théologique et des chercheurs. Pour répondre aux exigences de la foi, les recherches seront intensifiées en ce qui concerne les réalités et les interpellations sociales africaines. Si la formation théologique doit assumer les apports des autres sciences, le statut particulier de la foi doit être sauvegardé. On veillera à ce que les recherches puissent articuler les dimensions positives, historiques et spéculatives de la théologie. Elles seront positives pour tâcher d'établir historiquement le donné révélé. Elles seront spéculatives, dans la mesure où les résultats obtenus par les recherches positives doivent être élaborés de manière cohérente. Il ne faudra pourtant pas oublier que « la réflexion théologique systématique ne saurait se donner comme but 'la spéculation pour la spéculation', sans lien vital avec les sources de la Révélation, elle tend à une compréhension plus

¹ CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *La formation théologique des futurs prêtres*, dans DC, 73, 1976, p. 459.

organique de la Parole de Dieu. Mais celle-ci demeure présente à la spéculation comme dimension interne »¹.

1°. Les destinataires

Il faut prendre en compte les destinataires de manière à réaliser les attentes de l'Église et de la société. Le fait de placer l'homme au centre de la formation est particulièrement important. Le Dieu de la Révélation s'occupe de l'homme. Ce principe traverse l'histoire du salut, il montre comment Dieu prend l'initiative de faire alliance avec l'homme. Le camerounais J. M. Ela précise ce propos lorsqu'il dit que depuis les origines, la dynamique de l'amour de Dieu « se préoccupe de l'être humain, le cherche là où il est (Gn 3, 9) et va à sa rencontre dans le monde et l'histoire »².

Cet objectif d'ordre méthodologique doit évidemment se préoccuper du type d'homme à former. Cela a été souligné par la Fédération internationale des Universités catholiques (FIUC), dans le cadre d'un projet intitulé « Un projet universitaire pour l'Afrique : dans quels milieux ? Avec quelles pédagogies ? Pour quel développement ? ». Cette étude a voulu relever le défi d'une Université africaine capable d'appliquer une pédagogie qui mette l'homme au centre de la formation. Elle aide à réfléchir à la pertinence et à l'adéquation entre les objectifs, les contenus et leur utilité pratique pour le destinataire³.

2°. La fonction critique

Comment rendre compte des aspirations majeures des peuples africains, aspirations qui constituent un des défis de la formation théologique ? Parmi ceux-ci, il y a l'inculturation de l'Évangile, le dialogue œcuménique et interreligieux.

Ces objectifs doivent être maintenus, mais il faut les accompagner d'une appréciation critique. Il s'agit, pour une institution de niveau universitaire, de

¹ *Ibid.*, p. 462.

² Cf. J. M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris, Karthala, 2003, p. 53-54.

³ Cf. R. MUGARUKA et G. MWENE BATENDE, *L'Université africaine du troisième millénaire. De l'extraversion à l'inculturation des contenus des cours et des stratégies pédagogiques, implications d'une recherche-action*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa. Fédération internationale des Universités catholiques, 2002, p. 14-15.

développer une grande puissance spéculative pour déceler le sens caché des réalités tant spirituelles que religieuses et socio-culturelles de l'Afrique. On doit encourager dans ce sens la collection *Recherches Africaines de Théologie*, fondée en 1971 par la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, et consacrée aux travaux de théologie biblique, historique et systématique.

La critique concerne autant l'enseignement que la recherche. Parlant de la recherche en théologie, le théologien espagnol Salvador Pié I Ninot relève une triple perspective qui a marqué la théologie postconciliaire : la théologie formaliste, la théologie interprétative et la théologie contextuelle. La théologie formaliste se base tant sur les textes scripturaires que sur ceux de la Tradition et du Magistère, cherchant à les expliquer avec précision : « elle accorde la priorité à la précision formelle de ses explications et de ses développements, procédant par accumulation de données et élaboration argumentative, dans un style proche de la méthode des sciences positives »¹.

Il y a ensuite la théologie interprétative, « dont le trait le plus caractéristique est non seulement la volonté de lire de manière 'formelle' les textes fondateurs de la foi, mais en outre de les re-lire dans un souci de compréhension qui mette l'accent sur leur interprétation historique, ecclésiale et anthropologique »². En cherchant à expliquer et à comprendre, le théologien doit aller au-delà d'un simple acquiescement et éviter que la formation à l'esprit critique se contente de répéter une théologie déjà élaborée. Comme le dit J. Ladrière, il s'agit de réassumer, dans une tradition culturelle spécifique, le projet même de la théologie comportant une double tâche, à savoir établir les fondements méthodologiques des recherches théologiques et élaborer des programmes correspondants aux objectifs définis³.

Quant à la théologie contextuelle, sa perspective doit intégrer les deux autres perspectives. Cette théologie doit accorder la priorité à la contextualisation et au souci de l'inculturation. Si toute théologie est contextuelle, il faut reconnaître la

¹ S. PIÉ I NINOT, *La recherche en théologie*. Traduit de l'espagnol par P. Simonnin, dans *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à J. Doré*. Paris, Desclée, 2002, p. 804.

² *Ibid.*, p. 805.

³ Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens II. Les langages de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 125). Paris, Cerf, 1984, p. 165.

polysémie du qualificatif « contextuel ». Quel statut épistémologique doit-on donner à la variabilité du contexte ? La théologie contextuelle a l'avantage « de faire référence à l'action ecclésiale, et donc à une conception de la théologie particulièrement centrée sur la réalisation de l'Église par sa pratique dans le monde et la société »¹.

3°. *Les responsabilités ecclésiales.*

Les objectifs ont également une visée pratique, dans la mesure où ils orientent vers les fonctions que devront exercer les destinataires de la formation. Car la pertinence d'une formation théologique dépend de la réalisation des objectifs qu'elle s'assigne, en fonction des actions à mener dans l'Église. En ce sens, la formation théologique doit découler de l'ecclésiologie qui commande l'action pastorale. Si la formation théologique est conditionnée par l'ecclésiologie mise en place, les fonctions que peuvent assumer les chrétiens dépendront aussi de la formation théologique que ceux-ci reçoivent.

La formation doit essayer de réduire le décalage entre la théorie et la pratique. La dialectique entre la théorie et la pratique est posée, non seulement en termes classiques de thèse, antithèse et synthèse, mais aussi selon une certaine articulation réciproque. Il s'agira de ne pas considérer que les vérités révélées appartiennent à la sphère théorique, isolées de leur incidence dans la réalité concrète. Pas plus qu'il ne faut considérer que celle-ci ne serait que le lieu d'accueil de ces vérités. L'articulation à faire est plus complexe. Pour R. Marlé, qui se réfère brièvement aux principes de la « théorie critique » de l'École de Francfort, cette articulation doit être poursuivie, dans la mesure où la pleine unité entre la théorie et la pratique est un idéal et que le rapport de l'une à l'autre se fait par un jeu de la « dialectique négative », c'est-à-dire aussi bien par la mise en œuvre, jamais achevée, de l'articulation².

Si l'articulation entre la théorie et la pratique, est une problématique générale de la théologie, comment faire en sorte que les objectifs de la formation puissent prendre en compte les diverses composantes de la mission de l'Église, les

¹ S. PIÉ I NINOT, *op. cit.*, p. 807.

² Cf. R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique* (coll. *Le point théologique*, 32). Paris, Beauchesne, 1979, p. 83.

articulant avec les attentes et les interpellations venant de la société séculière ? Dans cet effort d'articulation, une des tâches de la théologie pastorale est de s'atteler à réduire le décalage entre la théorie et la pratique, de manière que les objectifs poursuivis puissent s'incarner dans la réalité.

Si telle est la visée de la théologie pastorale, « son champ de réflexion, c'est la mission de l'Église *ad intra* et *ad extra* dans l'aujourd'hui de son accomplissement. Son objectif, c'est de fournir de façon réflexive et scientifique les concepts et les moyens qui permettront à cette mission d'être aussi adéquate que possible... apporter concepts et moyens, ce sera aussi former les acteurs de la mission ecclésiale, puisque les concepts et les moyens au service de l'action ne servent de rien, si personne ne les porte »¹. C'est la raison pour laquelle la formation en théologie pastorale doit définir ses objectifs en rapport avec les attentes des destinataires.

Ces derniers viennent en formation avec des représentations et des expériences particulières de la foi et de la culture. Ils sont porteurs d'un désir de vivre la foi, mais ils sont aussi enracinés dans des contextes social et ecclésial propres. Ils doivent également être formés à assumer plus tard des responsabilités ecclésiales. C'est en fonction de tous ces aspects que les contenus doivent être présentés, mais cela n'empêchera pas une ouverture aux options pastorales déjà évoquées de l'épiscopat congolais.

4°. Les interpellations des communautés chrétiennes

Que dire de l'apport que peuvent donner les expériences de vie, par exemple au sein des communautés chrétiennes ? Il faut rappeler ce que l'épiscopat congolais entend par communauté chrétienne. Celle-ci concerne tous les niveaux de la vie des fidèles : famille, communauté religieuse ou sacerdotale, paroisse, diocèse, province ecclésiastique. Cela peut aider à l'élaboration d'une formation théologique située. Pierre-André Liégé le fait remarquer dans son rapport de septembre 1973, à la rencontre internationale des Facultés et départements de Théologie, à Salamanque (en Espagne) : « dans le renouveau actuel des communautés chrétiennes, dont nous pouvons constater les réalisations autour de nous, la foi se redécouvre fréquemment

¹ M. DONZÉ, *Objectifs et tâches de la théologie pratique*, dans *RSR*, 69, 1995, p. 296.

comme une foi fraternelle. On attend que la communauté soit le lieu où la foi se cherche, s'identifie, se partage, se critique, se vérifie, s'exprime, se communique. L'expérience croyante, avec les confrontations qu'elle suppose dans les divers espaces existentiels et culturels où elle est vécue, constitue le lieu d'une élaboration située du discours de foi. On ne peut nier qu'en de nombreux cas il s'agisse d'une activité théologique »¹.

La formation théologique étant une démarche et une activité qui naissent de la foi de l'Église, il faut arriver à établir des liens entre cette foi et la culture d'aujourd'hui, lesquels liens exigent des théologiens une capacité d'ouverture au monde, en même temps qu'une aptitude à (re)lire les expériences de foi des communautés ecclésiales. C'est en vertu de ces compétences diversifiées dévolues aux théologiens, que les objectifs doivent être définis et articulés.

Il faut également tenir compte des projets pastoraux élaborés par les communautés ecclésiales, dans le but de mieux vivre l'Évangile en fonction des interpellations que présente la vie. Mais comment faire en sorte que les objectifs de la formation théologique soient en lien avec les projets pastoraux ecclésiaux ? Si un projet pastoral est commandé par une visée unique, il est souvent globalisant, mais il doit tenir compte de plusieurs aspects, dont les individus ainsi que les communautés sociales et ecclésiales. L'inscription des objectifs de formation selon le projet pastoral ecclésial, peut aider à préciser les contours de celui-ci. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une définition des objectifs, consistant à « énoncer en termes précis les résultats attendus de l'activité éducative. De quoi les formés doivent-ils être capables ? À quoi faut-il les rendre aptes ? Nous aurons donc des objectifs précis, opératoires, mobilisateurs, qui peuvent se concrétiser dans une action possible, inscrite dans un rapport temps-espace défini et observable »².

Dès lors que les objectifs de la formation doivent avoir une incidence sur les réalités concrètes vécues par les communautés chrétiennes, l'articulation pourra se faire entre les contenus théologiques, les objectifs poursuivis et les projets pastoraux

¹ P-A. LIÉGÉ, *Des Facultés de théologie : pourquoi faire ?*, dans DC, 70, 1973, p. 888.

² R. COMTE, *Formation chrétienne des adultes. Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*. Paris, Desclée de Brouwer, 1986, p. 265.

que les communautés chrétiennes se sont fixées. Chacune de ces composantes exige la présence des deux autres, cela au nom de la dynamique interne du processus de la formation. Une telle articulation peut commander à la fois l'application des méthodes théologiques rigoureuses et l'élaboration de programmes de formation théologique.

2. Les méthodes à promouvoir

La formation théologique est une œuvre d'Église. C'est pourquoi ceux et celles qui ont reçu le mandat de s'y engager doivent tenir compte des attentes variées tant celles des sujets à former que celles de l'Église et de la société. Dès lors, la formation s'inscrit dans un réseau de relations entre les divers acteurs de la formation, dont l'Église elle-même. Ceci étant, les méthodes à mettre en œuvre ne seront pas neutres. Elles devront rendre intelligibles et audibles aussi bien les sources que les contenus théologiques.

Chacune des méthodes théologiques tâche d'approcher des aspects particuliers du mystère de la Révélation de Dieu, sans prétendre à l'exclusivité.

1°. L'interprétation de l'Écriture.

L'interprétation de l'Écriture doit accompagner toutes les étapes de la formation théologique. Les contenus théologiques doivent être soumis à un travail herméneutique qui, selon Cl. Geffré, oblige à faire une œuvre d'interprétation, pour une intelligence renouvelée de l'Écriture et de la Tradition. Car les textes fondateurs du christianisme ne sont pas des données qui se suffisent en elles-mêmes. L'Écriture en est un témoignage qui renvoie à des événements historiques qu'il faut déchiffrer. Elle est une objectivation de la Parole de Dieu.

On peut dire que l'Écriture est « une certaine interprétation croyante, irrémédiablement historique, c'est-à-dire relative. Dans une perspective structurale, on dirait qu'il n'y a pas de vérité du texte. C'est la lecture qui produit des significations diverses. Mais le théologien reçoit le texte d'une communauté, l'Église. Et c'est parce que cette communauté est en continuité avec la communauté primitive qui a produit ce texte qu'il ne peut pas lui faire dire n'importe quoi. C'est cette continuité qui est la

condition de possibilité de la Tradition. Ainsi, la lecture croyante de l'Écriture est toujours herméneutique en ce sens que nous interprétons aujourd'hui le texte à l'intérieur de la même Tradition que celle dans laquelle il a été écrit. On peut donc parler d'une continuité de sens liée à la continuité historique, même si l'événement Jésus-Christ suscite toujours en fonction de ma situation historique une interprétation et une expression différentes »¹. Cette manière d'interpréter les textes fondateurs du christianisme peut aider à leur actualisation, reconnaissant leur place tout au long de l'histoire du salut.

a. Les méthodes historico-critique et narrative

En quoi se distinguent l'herméneutique théologique et la méthode historico-critique sur les textes scripturaires, méthode qui continue à avoir droit de cité dans les milieux universitaires ? La méthode historico-critique recherche le sens du texte dans son contexte historique, y repérant l'auteur et ses sources d'information, les genres littéraires et les destinataires implicites². Dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau* de 2003, portant sur *L'essor de nouvelles lectures en exégèse : l'analyse narrative*, D. Marguerat montre que la méthode historico-critique doit être relativisée, et qu'elle ne peut pas être totalisante. L'inépuisable richesse du mystère de Dieu, révélé dans l'Écriture, appelle des lectures complémentaires³.

¹ Cf. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (coll. *Cogitatio fidei*, 120). Paris, Cerf, 1997, p. 25.

² Dans son étude sur *La méthode historico-critique. Quelques applications*, dans *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau* (coll. *Académie internationale des Sciences Religieuses*). Paris, Cerf, 2003, Jean-Marie Van Cangh examine certains de ses principes et ses critères d'authenticité. Considérant que « le projet global de la méthode est la reconstitution de l'histoire de la composition du texte et par le dégagement de ses strates successives, - ce qui devrait permettre d'accéder au stade primitif du texte et à sa signification première nettement dégagée de ses relectures » (p. 174), il parcourt les principales étapes de la méthode : la critique textuelle pour établir le meilleur texte possible ; la critique des sources permettant des rapports de filiation avec les textes-sources ; la critique comparatiste qui consiste à mettre en rapport les textes de l'Écriture avec les autres textes qui ne figurent pas dans le canon de l'Écriture, ou ceux découverts tardivement ; l'approche philologique du texte recourt à l'utilisation des dictionnaires et des concordances grecs, hébreux et araméens ; l'histoire des formes et de la tradition qui recherche la tradition orale et les genres littéraires primitifs utilisés par les prédicateurs dans la communauté primitive ; l'histoire de la rédaction étudie le texte dans son stade final, en essayant d'y découvrir les thèmes théologiques spécifiques ; l'interprétation globale du texte et l'herméneutique, dont « le but est de déterminer les trajectoires qui structurent un texte particulier et le relie à d'autres ensembles de textes pour en dégager un sens global » (p. 175-176).

³ Cf. D. MARGUERAT, *L'essor de nouvelles lectures en exégèse : l'analyse narrative*, dans *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau* (coll. *Académie internationale des Sciences Religieuses*). Paris, Cerf, 2003, p. 193

D. Marguerat plaide pour une analyse narrative qui s'intéresse à la communication du message : la manière dont celui-ci doit être communiqué par le destinataire et reçu par le destinataire. L'articulation à faire porte sur le destinataire, le message et le destinataire. L'approche devient pertinente dans la mesure où « entre le texte et le monde du récit s'interpose une opération, qui est l'opération de lecture, par quoi le lecteur parviendra à construire et à habiter l'univers que lui propose le texte. Le texte est donc ce gisant que la lecture éveille. Il a échappé à son auteur et à son lectorat originel (ceux pour qui le texte était originellement écrit) pour achever son parcours dans la réception que lui offre le lecteur. Il se produit ainsi que le texte, orphelin de son père, l'auteur, devient l'enfant adoptif de la communauté des lecteurs »¹.

b. La traduction de la Bible en langues locales

On reconnaît le travail des missionnaires en ce domaine. Une des premières tâches auxquelles ils étaient confrontés, c'était de traduire les textes scripturaires dans les langues des peuples qu'ils évangélisaient. Mais le défi que présente le principe selon lequel « traduire, c'est trahir », doit être pris en compte. Le passage d'une langue à l'autre est un défi important. Cela n'implique pas nécessairement des équivalences en termes de concepts ou de schèmes de pensée.

R. Mugaruka présente trois niveaux pour assumer ce défi. Au niveau linguistique, il s'agit de traduire et de proclamer la Parole dans la langue du destinataire. Le niveau herméneutique cherche à actualiser cette Parole pour qu'elle rejoigne les interrogations et les aspirations vitales du destinataire. Le troisième niveau tâche de faciliter l'accueil et la compréhension de la Parole, et d'établir la communication avec le destinataire². En ce sens, « la traduction, loin d'être réductible à une simple reproduction, apparaît comme une transgression du message originel.

¹ *Ibid.*, p. 196. L'auteur se réfère ici à P. Ricoeur, dans *Éloge de la lecture de l'écriture* (coll. *Études Théologiques et Religieuses*, 64), mais aussi à Umberto Eco qui a développé la notion de 'coopération interprétative du lecteur', dans son livre *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. Paris, Grasset, 1985, p. 64-72.

² Cf. KAUMBA Lufunda, *Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. À propos de la thèse du Pr Mugaruka*, dans *RAT*, 19, 1995, p. 111 ; MUGARUKA Mugarukira ngabo, *Pour une catéchèse biblique inculturée : Principes et méthodes*, dans *RAT*, 34, 1993, p. 208.

Ceci est dû au fait que le mot-à-mot est insuffisant, et qu'il faut avoir recours à des transpositions et des modulations. D'une part, il convient d'admettre l'axiome selon lequel tout ce qui est dit est en principe traduisible ; d'autre part, il faut tenir que traduire, c'est migrer dans un autre univers, transposer des catégories sémantiques en d'autres reformulations interprétatives porteuses de la même signification »¹. L'auteur poursuit sa réflexion en montrant que « le défi de la traduction consiste à être fidèle aussi bien à la forme qu'au contenu du message. Difficile fidélité qui exige parfois des adaptations, la création des néologismes, l'attribution d'un nouveau sens à un mot connu, voire le réaménagement de la langue réceptrice »².

Il faut alors penser à la formation d'un personnel qualifié et compétent pour se consacrer à la délicate tâche de traduction. Cette tâche doit être assumée par le théologien africain. Pour L. Kayandakazi, il faut que « le théologien africain commence à formuler ses réflexions théologiques dans sa langue maternelle, afin d'offrir un message réfléchi, pensé, et ancré dans sa propre culture. Cela lui évitera de faire une acrobatie aliénante entre sa réflexion théologique dans une langue qui est étrangère et la pastorale dans sa propre langue parlée par la majorité des fidèles de son Église »³. L'enjeu de la formation consistera à conjuguer les compétences tant en sciences théologiques qu'en anthropologie culturelle. Il s'agira de repenser à nouveaux frais les rapports de la Bible avec l'identité africaine. La traduction présuppose la connaissance de ces deux pôles pour promouvoir ce qu'on pourrait appeler un « apostolat biblique ».

Si l'on considère que la Parole de Dieu est fondamentale pour l'évangélisation des cultures, il faut que la formation théologique souligne l'importance de cet apostolat en Afrique : faire connaître et aimer la Bible, la diffuser

¹ A. KABASELE Mukenge, *La Parole se fait chair et sang. Lectures de la Bible dans le contexte africain* (coll. *Bible et Pastorale*). Kinshasa, Médiaspaul, 2003, p. 40.

² *Ibid.*, p. 41.

³ L. KAYANDAKAZI, *La traduction du livre des Proverbes en Kirundi. Enjeux d'exégèse et d'inculturation*. Rome, Urbaniana University Press, 2005, p. 28-29. L'auteur poursuit ses réflexions en ces termes : « ...pour un Africain, la question reste de savoir si les études exégétiques actuelles (pour la majorité faites dans d'autres aires culturelles différentes de la sienne) constituent pour lui un instrument approprié et adéquat. Ne devrait-il pas réfléchir sur l'opportunité de se donner des instruments qui lui permettent d'aborder le texte source d'une manière proprement africaine ? En cela, les mises à jour des traductions grâce aux nouveaux progrès faits en exégèse devraient motiver l'Africain à avoir l'audace d'aborder les textes sources au moyen des catégories culturelles proprement africaines » (*ibid.*, p. 37-38).

par un travail de traduction. En effet, « ce que l'Afrique a reçu dans la Bible, ce ne sont pas des textes figés dans un livre, c'est la Parole vivante du Dieu vivant, ce Dieu que l'Afrique connaissait et aimait déjà, mais dont elle n'avait pas entendu la voix ni reçu la Parole. Maintenant cette Parole est venue chez nous, 'faite chair et demeurant chez nous' (Jn 1, 14), Parole qui est le premier-né de Dieu, égal à Dieu et ayant reçu de lui toute la création en héritage »¹.

Il faut ajouter à cette question de la traduction biblique en langues africaines, celle de théologiser en langues locales. Il y va de la pertinence d'une formation théologique qui doit atteindre le plus grand nombre de destinataires. La langue est le véhicule par excellence de la culture par rapport à Dieu, au monde et à l'homme. Elle promeut la communication et facilite l'expression du sens et son accessibilité. Ce principe doit être appliqué à la formation théologique.

O. Bimwenyi l'exprime autrement lorsqu'il dit que « c'est dans les langues propres des communautés chrétiennes africaines que devrait s'exprimer en priorité la réflexion par laquelle ces communautés cheminent vers une compréhension plus profonde du mystère révélé autant que du sens renouvelé de leur existence sub-solaire. Relevant du 'pôle andrique' négro-africain, ces langues propres appartiennent aux médiations normales ou ordinaires de la saisie et de l'expression de la 'foi africaine' aussi bien au niveau vécu qu'au niveau critique et réflexif »². On peut saluer l'effort de la Faculté de Philosophie de Kinshasa qui a mis en place une collection intitulée *Filozofi* (traduction du vocable 'philosophie' en *lingala*, une des langues nationales congolaises), en langues africaines, pour vulgariser des réflexions de haut niveau scientifique.

2°. *L'herméneutique des contenus théologiques*

On doit repenser la distinction qui se fait, en théologie dogmatique, entre le donné et le construit, entre la théologie dite positive et la théologie dite spéculative. On a montré que la théologie positive faisait état des documents historiques qui

¹ BACINONI, *Bible et identité africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 255.

² O. BIMWENYI, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*. Paris, Présence africaine, 1981, p. 448.

portent la Révélation divine, ceux-ci devant alors être mis en ordre par la théologie systématique et spéculative. Cette distinction semble confirmer l'écart entre la raison et l'histoire en théologie. Peut-on continuer à lire les textes de la Tradition en cherchant leur sens dans le passé, sans qu'ils soient interprétés et compris aujourd'hui dans notre horizon historique ? Avec W. Kasper, on peut dire que la vérité en elle-même n'existe pas, « mais seulement de la manière dont elle apparaît au travers des sens et de l'esprit humains »¹. Il faut à la fois se préoccuper de déchiffrer le sens des textes, et se demander comment les rendre intelligibles aux destinataires de la formation théologique.

Cette question méthodologique est importante. Salvador Pié I Ninot le fait remarquer dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II (1965-1999)*. En effet, la méthode historico-génétique mise en valeur par le concile Vatican II, n'a pas encore donné les résultats escomptés. C'est comme si l'articulation entre les composantes de cette méthode, devait se comprendre en termes de circularité fermée. Alors que l'étude de l'Écriture exige qu'on fasse état des données de la Révélation divine, la méthode historique recourt aux autorités de la Tradition. Quant à la démarche qui consiste à vérifier la *praxis* de la foi, il faut chercher la fonder sur les preuves fournies par les expériences historiques du christianisme. La théologie positive et historique étant comprise comme un préalable de la théologie systématique et spéculative, celle-ci doit dépendre des données mises à sa disposition par celle-là².

Que faire pour sortir de cette circularité ? L'Écriture et la Tradition ont-elles pour fonction de justifier ou de confirmer l'enseignement théologique ? Si celui-ci doit régulièrement se référer à l'Écriture et à la Tradition, c'est pour que ces dernières, grâce au travail d'interprétation, puissent déployer leur sens à partir de l'horizon actuel. Cet horizon est une des conditions de compréhension des textes fondateurs du christianisme. À la suite de Cl. Geffré, on peut dire que la fonction herméneutique de la théologie dogmatique doit articuler l'Écriture et les affirmations dogmatiques.

¹ W. KASPER, *op. cit.*, p. 46.

² Cf. S. PIÉ I NINOT, *op. cit.*, p. 35-36.

La lecture de l'Écriture conduit à une réinterprétation des énoncés dogmatiques, de manière à situer le contexte dans lequel les questions et les réponses qui furent à leur origine, avaient été formulées. La méthode génétique a fait école dans la Tradition catholique. « Mais nous devons aussi pratiquer l'opération inverse, c'est-à-dire nous livrer à une relecture de l'Écriture à partir de notre horizon historique afin de discerner ce qui est visé par telle définition dogmatique et ce qui relève de la mentalité et des représentations spontanées d'une époque »¹.

3°. *La démarche contextuelle*

Le but de la démarche est donc de comprendre le message révélé dans le contexte actuel. Les déplacements épistémologiques que cela implique, consistent à décrypter l'écriture théologique, à comprendre et à dégager le sens du message révélé et sa signification pour l'homme d'aujourd'hui. Il faut insister sur l'historicité du message de Dieu tel qu'il doit être compris par l'homme historiquement situé. La prise en compte de l'histoire comme un « lieu théologique », c'est-à-dire un lieu où s'opère la rencontre salvifique entre Dieu et l'histoire humaine, donne sens au message dans la communauté qui confesse sa foi. La responsabilité du théologien est grande en ce sens, car il doit être témoin de Celui qui parle par le message révélé, mais aussi des questions de l'homme d'aujourd'hui. Cette double herméneutique constitue une tâche importante pour la formation théologique.

Dans la même perspective, J.-M. Ela plaide pour « une nouvelle intelligibilité de la Révélation dans les conditions de lecture et de pensée où s'enracine la vie de la foi. Dans ce contexte, il semble bien que l'herméneutique du message divin, étroitement liée à l'herméneutique de l'existence humaine, s'inscrit en profondeur dans le projet d'inculturation. Elle exprime la quête perpétuelle des modes d'expression et de pensée à partir du milieu et en fonction des besoins de ce milieu. L'effort herméneutique traduit à sa manière la volonté de dire Dieu en assumant les défis de la mutation de l'intelligence et l'émergence des cultures inédites »².

¹ Cf. GEFFRÉ, *op. cit.*, p. 27.

² J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris, Karthala, 2003, p. 30-31.

C'est à partir de cette double herméneutique par rapport au message révélé et aux questions humaines, que doit prendre forme l'approche contextuelle. Celle-ci ne consiste pas à chercher comment appliquer le message révélé à la réalité humaine contextualisée, mais à partir du contexte congolais pour réfléchir sur la foi. En effet, « l'une des réalités à laquelle est confronté l'enseignement universitaire en République Démocratique du Congo ou en Afrique, c'est de se dérouler dans une société en voie de développement avec toutes ses caractéristiques et contraintes. Ces dernières rejaillissent sur le processus de formation dont les étapes classiques sont la programmation, l'action, l'évaluation et la régulation... la formation qui s'y donne doit répondre aux exigences de qualité, d'efficacité, de pertinence, d'équité »¹. En vue de concrétiser cette pensée, L. Santedi Kinkupu distingue trois moments de la démarche contextuelle, à savoir l'analyse des contextes, la décontextualisation et la recontextualisation.

a. L'analyse des contextes

Le point de départ de la démarche c'est le contexte qui doit être perçu tant au niveau de ce qu'il signifie que quant à la manière dont il peut être assumé dans la formation théologique. Il peut s'agir de l'histoire ou de l'expérience religieuse africaine, de la vie des communautés chrétiennes africaines, de l'homme africain. La diversité et la complexité contextuelle nécessitent qu'une analyse rigoureuse en soit faite. « Le contexte n'est diaphane qu'en apparence. Il apparaît plutôt comme une 'réalité' complexe dans laquelle interviennent de façon différentielle plusieurs variantes. L'influence de ces variantes sur l'homme et sur son agir n'est pas toujours immédiatement perceptible »². Il faut recourir pour cela aux sciences humaines et sociales en vue d'une perception approfondie de la réalité.

Parlant de la révision des méthodes de la théologie, J. M. Ela propose quant à lui de recourir à « l'analyse socioéconomique qui, en élargissant l'espace du regard, peut permettre de ré-entendre la Parole à partir de la situation actuelle de l'Afrique... Dans ce sens, nous ne pouvons pas nous contenter d'une lecture de l'Évangile qui réduit notre rapport au contexte africain à la seule prise en compte de

¹ KANGA Kalembe-Vita, *op. cit.*, p. 192-193.

² L. SANTEDI Kinkupu, *Les propos des théologies contextuelles*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 121.

l'héritage ancestral. Il s'agit de nous mettre à l'écoute du Verbe en nous replongeant dans les dynamiques historiques à partir desquelles des logiques de permanence et de rupture sont à l'œuvre dans les sociétés africaines qui réexaminent leurs modes de pensée et de vie, leurs normes de comportement et de valeurs à travers les stratégies qu'elles inventent pour réagir et répondre aux défis du présent »¹.

b. La décontextualisation

La théologie se veut *fides quaerens intellectum*. Partir du contexte doit donner à ce principe théologique un sens renouvelé, dans la mesure où une réflexion sur le vécu peut aider à comprendre autrement les données de la foi. L'analyse de contexte actuel doit se doubler d'un examen tant du contexte biblique que de la Tradition. Cela permet d'établir une corrélation entre le contexte actuel et ceux-ci, pour approfondir une réflexion sur le texte. Par texte on entend, « non seulement les données révélées contenues dans la Bible, et spécialement dans le Nouveau Testament, mais tout ce qui est compris dans l'expression 'mémoire chrétienne' c'est-à-dire dans la tradition objective. Le 'texte' embrasse, par conséquent, les différentes lectures et interprétations du message révélé proposées par la tradition ecclésiale, y compris les formulations conciliaires officielles »².

c. La recontextualisation

L'analyse du contexte permet de connaître l'homme, destinataire du message révélé. La dialectique entre la compréhension du contexte actuel et celui de la Tradition ouvre de nouvelles perspectives sur l'homme qui, selon l'expression de Jean-Paul II, « est la *première route et la route fondamentale de l'Église*, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption »³. Dans cette perspective, la recontextualisation veille à ce que « la réflexion théologique ne se volatilise pas dans les nuages éthérés de la spéculation. Elle aboutit à une nouvelle action, cheminant sans cesse vers un

¹ J.- M. ELA, *op. cit.*, p. 102.

² L. SANTEDI Kinkupu, *op. cit.*, p. 122. L'auteur se réfère ici à J. DUPUIS, *Homme de Dieu. Dieu des hommes. Introduction à la christologie*. Paris, Cerf, 1995, p. 18-19.

³ JEAN-PAUL II, *Le Rédempteur de l'homme. Lettre encyclique Redemptor hominis*, 1979, n. 14, § 1.

plus de 'vérité' et de justice dans les relations entre hommes, et entre eux tous et le Père de notre Seigneur Jésus-Christ »¹.

La démarche contextuelle ne consiste pas simplement à définir le contexte de l'analyse ou à se situer par rapport à l'environnement immédiat. Elle est une dynamique d'insertion de la réflexion théologique dans le lieu où l'Évangile veut promouvoir la vie en toutes ses composantes. Il s'agit d'examiner comment l'Évangile s'incarne dans les réalités vitales de l'homme concret, pour amener ce dernier à rencontrer le Christ. Cette démarche se situe dans la perspective de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction. Elle veut montrer la pertinence de la formation théologique en tant qu'elle doit se préoccuper de la vie, non comme un concept abstrait, mais telle qu'elle est réellement vécue. On part de la vie pour aboutir à la vie. Loin d'être un mécanisme en quête de solutions simplistes et immédiates aux problèmes que soulève la vie, cette approche veut mettre en valeur un des principes du pluralisme théologique, principe selon lequel la théologie doit être contextualisée.

Cela revient à souligner que la formation théologique doit être endogène, intégrant les exigences d'une démarche axée sur les réalités. Les principes de base d'une telle démarche avaient été formulés par le Congrès de juillet 1971, réunissant les professeurs de RDC. Il s'agit d'« assurer par l'enseignement, l'éducation ou la formation intégrale du citoyen congolais ; adapter l'enseignement aux réalités de la culture nationale ; intégrer l'éducation dans le programme global de développement du pays ; établir un lien étroit entre l'enseignement d'une part et les structures et

¹ L. SANTEDI Kinkupu, *op. cit.*, p. 123. On lira avec intérêt les réflexions de Nathanaël Yaovi Soédé qui propose trois méthodes d'analyse. La première a trait aux thèmes visant la réception africaine contextualisée d'une recherche théologique ou d'un enseignement du Magistère. Partir du contexte pour montrer les fondements anthropologiques ou philosophiques de la pensée théologique. Ce qui permet de dégager les rayons de lumière et de faire ressortir les défis permettant de soulever des questions qui interpellent la foi chrétienne. La deuxième méthode tient à l'élaboration d'une théologie à partir d'une anthropologie africaine. Il faut faire en sorte que le développement de la réflexion théologique à ce niveau évite le concordisme et l'utilisation du schéma « continuité-discontinuité ». La dernière part de la vie concrète des personnes situées dans la société et dans l'Église (cf. N. YAOVI SOÉDÉ, *Contextualiser et inculturer la philosophie et la théologie dans les programmes de formation*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 153-154). Faut-il utiliser toutes les trois méthodes et dans quel ordre ? Elles ne doivent pas se suivre chronologiquement, mais fonctionner en interaction. L'analyse contextuelle déterminera l'usage, en fonction de l'utilité. On peut, par exemple, partir de la troisième méthode pour examiner les aspirations vitales auxquelles veut répondre l'Évangile.

besoins réels et profonds de la société, d'autre part ; concevoir un enseignement assurant à l'étudiant l'intégration dans la vie nationale »¹.

Les démarches de la théologie pastorale, par exemple, rejoignent la préoccupation contextuelle, car elles doivent mettre en œuvre des démarches qui sont particulièrement adaptées à cet objet de réflexion qu'est l'action ecclésiale, toujours située. Cela requiert qu'en intégrant différentes méthodes, on essaye aussi d'établir le dialogue avec les autres disciplines théologiques.

En théologie pastorale, on recourt à « *la lecture de l'Écriture* comme témoignage unique de l'action du bon Pasteur, de ses associés et des premières communautés qui s'y réfèrent. La théologie pastorale appelle aussi à l'écoute de *l'histoire*, comme lieu des incarnations successives de l'Évangile, mais également à un regard sur le vécu actuel des diverses communautés chrétiennes dispersées dans le monde. Cette double attention sur la diversité des formes de fidélité à l'Évangile dans le temps et dans l'espace favorise une saine relativisation des expressions de la foi chrétienne. La théologie pastorale appelle encore un dialogue, fait de correction réciproque, avec la *théologie dogmatique*, spécialement sa vision de l'homme, de Dieu, de l'Église et du salut. Quant à *la morale*, elle est plutôt une discipline 'sœur' qu'une source, dans la mesure où son attention au réel et sa finalité pratique coïncident très largement avec la méthode et le but de la théologie pastorale »².

Si la dialectique entre la théorie et la pratique est un des défis majeurs de la théologie en général, elle est singulièrement soulignée par la théologie pastorale. Celle-ci a l'ambition de réduire le décalage qui existe entre les réflexions théologiques et les pratiques pastorales. La théologie pastorale ne peut donc être que contextuelle et, de ce fait, elle ne peut ignorer les approches pédagogiques qui intègrent les techniques de transmission du *savoir*, du *savoir faire* et du *savoir être*. De façon générale, une des tâches de la formation théologique sera d'articuler les procédures de

¹ KANGA Kalembe-Vita, *Pour une pédagogie universitaire axée sur les réalités : problématique, exigences et expériences pratiques*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa (du 13 au 19 février 2000)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, p. 193.

² Ph. WEBER, *Spécificité de la théologie pastorale. Théologie et pastorales*, dans *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l'occasion du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain* (coll. *Cahiers de la revue théologique de Louvain*, 34). Louvain-la-Neuve, J.-M. Sevrin et A. Haquin, 2002, p. 83.

transmission, d'apprentissage et d'initiation. C'est dans cette perspective qu'elle doit employer les méthodes déductive, inductive et interdisciplinaire.

4°. La démarche déductive

L'analyse des textes fondateurs du christianisme met en œuvre une approche déductive, approche selon laquelle les contenus théologiques sont communiqués par la Révélation divine comme des essences. L'effort de la théologie est alors de chercher à explorer les vérités révélées contenues dans l'Écriture et transmises par la Tradition. On essaye de les systématiser pour rendre intelligible cette Révélation. C'est à partir des vérités révélées, comprises comme des principes théologiques, qu'il faut découvrir des applications concrètes pour l'action ecclésiale. Celle-ci ne peut alors être éclairée que si les principes théologiques sont d'abord réfléchis systématiquement.

Si on en restait là, il semblerait que la pratique ecclésiale n'a pas besoin d'être réfléchie. Pendant longtemps et jusqu'à nos jours, la théologie catholique a été centrée sur cette méthode.

5°. La démarche inductive

L'induction, méthode employée dans les sciences naturelles, humaines et sociales, part de la situation vécue. Dans son livre *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, E. Schillebeeckx fait remarquer que la notion de situation revêt maintes connotations. Généralement, elle peut signifier le contexte socioculturel des personnes à qui l'Évangile est annoncé. Il faut se préoccuper de la manière dont celles-ci reçoivent la foi et la transmettent aux nouvelles générations.

Cette transmission peut comporter des aspects divers et variés, avec des avancées significatives et des points de recul. En régime chrétien, la notion de situation doit répondre « à la question de savoir comment les chrétiens, en tant que tels, se situent dans cette société et cette culture modernes, et dans quelle mesure ils en adoptent les catégories expérimentales et théoriques : par conformisme ? En les approuvant ? De manière critique ? En les rejetant ? Comme étant diaboliques ? En

d'autres termes, quelle est, *hic et nunc*, leur pratique de foi, quelle est leur compréhension de la foi ? Comment suivent-ils Jésus ? Ou quand et comment quittent-ils sa voie ? Dans l'agir concret des croyants, l'identification (ou la divergence) avec la Tradition de la foi chrétienne est déjà donnée. La situation est, en ce sens, elle-même déjà un rameau 'neuf' de la Tradition chrétienne, un nouveau chapitre du récit de la tradition d'expérience chrétienne... Cela dit, il est clair que le véritable sujet de l'interprétation croyante n'est pas le théologien, mais la communauté chrétienne elle-même... »¹. On peut alors comprendre la fonction théologique comme un ministère au service d'une communauté chrétienne elle-même théologienne.

La notion de situation exige qu'une analyse rigoureuse lui soit appliquée, car il s'agit chaque fois de rejoindre une réalité particulière. La démarche inductive prend une expérience définie comme point de départ de la réflexion. En ce sens, l'induction produit une théologie qui naît du réel, c'est-à-dire des situations analysées. Mais la réalité peut être également comprise grâce à des approches autres que théologiques. C'est le cas des disciplines humaines et sociales telles que l'histoire, le droit, la gestion, l'administration, la sociologie, les sciences politiques, l'ethnologie, les sciences du langage, la pédagogie, l'anthropologie, la psychologie, qui toutes prétendent avoir une prise objective sur la réalité. Ces sciences humaines constituent « moins des lieux nouveaux que des rationalités nouvelles, des approches différentes de la réalité individuelle et collective »².

Comment, à partir de la compréhension nouvelle de la notion de situation, intégrer les autres démarches contextuelles ? En Afrique par exemple, le discours théologique aborde des problématiques liées à la vie concrète, laquelle couvre les aspects humains et religieux, sociaux et économiques, culturels et politiques. C'est à partir de ces contextes que la théologie africaine réfléchit à la manière d'annoncer aux peuples africains la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Dans cette perspective, l'induction s'inscrit dans une dynamique de l'inculturation ; elle est considérée à la fois comme un principe théologique et une approche méthodologique.

¹ E. SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu* (coll. *Cogitatio fidei*, 166). Paris, Cerf, 1992, p. 73.

² Cl. GEFFRÉ, *op. cit.*, p. 29.

En outre, la démarche inductive cherche à rejoindre l'universel, de manière à dégager à partir des analyses morcelées dans des expériences concrètes particulières, des constantes théologiques. Celles-ci peuvent être utilisées comme références pour des systématisations théologiques et des applications pastorales déterminées. Pour la mise en œuvre de la démarche inductive, M. Donzé énumère certaines capacités fondamentales que doit développer la formation théologique. Outre les enseignements relatifs aux savoirs des étudiants, les capacités suivantes doivent être prises en compte :

- il faut développer le goût d'observer le réel non de manière spontanée, mais avec attention et perspicacité ;
- le réel observé doit être analysé dans ses tenants et aboutissants, dans ses causes et ses effets, dans son environnement social et ecclésial, à l'aide des sciences humaines, tout en respectant chacune de leurs rationalités. À partir de ces apports multiples, il faut chercher à dégager les questions théologiques ;
- la capacité de théologiser visera à reformuler les questions à partir de leurs contextes d'analyse, pour apporter l'éclairage de la Révélation divine, de la Tradition ou de la vie ecclésiale. Cette capacité, loin de proposer des recettes pour la pratique pastorale, veut respecter les règles d'interprétation, comme celle de l'analogie de proportionnalité ou l'analogie structurale, « où la mise en relation entre la situation donnée et la Parole (informante et performante) devrait se réaliser selon des figures semblables dans l'expérience fondatrice et dans l'aujourd'hui »¹ ;
- il faut arriver à planifier l'action pastorale, dans la mesure où la théologie pastorale doit aboutir à la décision de mener une action pastorale dans la réalité ecclésiale analysée. Il faut ajouter à ce rôle de planification la capacité de lire les signes des temps. À travers tout cela, il faut « percevoir les chemins par lesquels Dieu se dit aujourd'hui : de voir naître les germes d'espérance. Il s'agit en quelque sorte, par la pratique du discernement en commun, d'acquérir un sens théologique de l'histoire et de l'aujourd'hui »².

¹ M. DONZÉ, *Théologie pratique et formation pastorale dans l'Université*, dans *La théologie pratique. Statut – Méthodes – Perspectives d'avenir. Textes du congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique* (coll. *Le Point Théologique*, 57). Paris, Beauchesne, 1993, p. 144-145.

² *Ibid.*, p. 145.

6°. *La démarche interdisciplinaire*

Peut-on parler d'une circularité méthodologique, dont les pôles seraient la déduction et l'induction, en passant par le moyen terme qui serait l'interdisciplinarité des sciences ? Une telle démarche n'aurait-elle pas à se mesurer au défi qu'est le décalage entre la théorie et la pratique ?

La démarche interdisciplinaire veut promouvoir un travail de collaboration entre les théologiens et les praticiens des sciences humaines et sociales, collaboration qui tend à garantir une prise objective sur le réel. On peut alors comprendre que la finalité d'une formation théologique soucieuse d'appliquer l'interdisciplinarité, c'est « d'ouvrir les voies nouvelles au langage de la foi. Mais on oublie de s'interroger sur les conditions de possibilité du dialogue envisagé »¹.

En effet, « la mise en œuvre d'un échange réciproque entre théologie et sciences humaines est un des défis majeurs de la théologie pastorale aujourd'hui. Car celle-ci est soucieuse, d'une part, d'éviter une extériorité radicale entre Dieu et le monde, qui verrait la Révélation comme un apport purement extrinsèque sur laquelle seule la science sacrée aurait juridiction. Mais d'autre part, la théologie pastorale doit se garder d'assimiler purement et simplement le projet divin avec la situation présente. Dieu est à la fois 'même' et 'autre' ; le Règne de Dieu est 'déjà là', et néanmoins 'pas encore' pleinement épanoui : telle est la conviction à la fois bienveillante et critique qui inspire le regard du théologien de la pastorale sur la réalité d'aujourd'hui »².

La méthode interdisciplinaire permet à la formation théologique d'intégrer les disciplines théologiques et d'établir une certaine corrélation entre elles, mais aussi avec les sciences naturelles, humaines et sociales. Si la démarche est déductive, inductive et interdisciplinaire, elle a l'avantage de conduire à une interprétation renouvelée des requêtes actuelles, en confrontation avec les interpellations évangéliques. Mais la corrélation implique rupture et continuité entre l'Évangile et les attentes actuelles. Elle évoque la notion de réciprocité dans la mesure où « l'aujourd'hui pose des questions inédites et nouvelles dans leur contexte et l'Évangile comme l'histoire gardent une fonction permanente d'interpellation. Il n'y a

¹ R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique* (coll. *Le point théologique*, 32). Paris, Beauchesne, 1979, p. 121.

² Ph. WEBER, *op. cit.*, 84.

pas de corrélation sans prise en compte le plus large possible des situations en présence »¹.

C'est la raison pour laquelle l'inscription des sciences humaines et sociales dans les programmes de formation théologique, peut contribuer à l'élaboration et à l'émergence d'un nouveau paradigme de méthodologie théologique. Car, à partir du concile Vatican II, la théologie n'utilise plus comme *medium* d'élaboration les seuls concepts empruntés à la philosophie scolastique. Ce sont les rationalités nouvelles, appelées sciences humaines et sociales, qui doivent être intégrées dans la formation théologique².

En parlant des méthodes théologiques, notre objectif ne consistait pas à en faire un inventaire exhaustif. Il s'agissait plutôt de réfléchir à leur pertinence en fonction des objectifs réels. En ce sens, une diversité de méthodes articulées les unes aux autres doit être présente de bout à bout dans toute la formation théologique, suscitant la participation des acteurs et tenant compte des aspects variés et diversifiés des contenus théologiques. Elles doivent promouvoir autant ce qui est donné que ce qui doit être construit ou élaboré.

Que dire de ces différentes démarches ? Sont-elles toutes indispensables ? Si oui, comment s'articulent-elles ? Les méthodes proposées ont l'avantage de présenter des possibilités de choix aux institutions de formation. À ce titre, leur utilité dépend de l'objet d'étude dont la complexité doit recourir à l'articulation des méthodes variées.

3. Les nouveaux programmes

C'est à partir de la relecture de l'Écriture et de la Tradition que doivent être repensés les programmes de formation, à la lumière de l'ouverture faite par le

¹ C. Gb. KIKI, *La théologie pratique: un champ ouvert*, dans *La théologie pratique en milieu africain. Ouvrage d'enseignement dans les Facultés et Instituts de théologie*. Yaoundé, CLE, 2002, p. 21. Un autre théologien africain protestant, Marcellin Sètonji DOSSOU, à la suite de P. Tillich, réfléchit à la méthode corrélatrice qui doit être utilisée, non seulement par ce que la théologie protestante appelle « théologie pratique », mais par la théologie systématique. En ce sens, « la méthode de corrélation explique les contenus de la foi chrétienne dans une mutuelle interdépendance des questions existentielles et des réponses théologiques » (M. S. DOSSOU, *Introduction à la théologie systématique*, dans *Introduction à la théologie systématique, I : Dogmatique. Ouvrage d'enseignement dans les Facultés et Instituts de théologie en Afrique*. Yaoundé, CLE, 2002, p. 16).

² Cf. Cl. GEFFRÉ, *op. cit.*, p. 28.

concile Vatican II dans son décret *Ad Gentes* (n° 22) où il est recommandé aux Églises locales de soumettre à un nouvel examen l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition. P. Poucouta fait trois remarques à ce sujet. Premièrement, en ce qui concerne les matières classiques, l'accent sera mis sur l'aspect historique pour souligner la dynamique de la Révélation et de la théologie, et éviter toute forme de dogmatisme. Deuxièmement, l'étude des thèmes de la théologie africaine devra être plus méthodique, débouchant sur des questionnements. Enfin, les matières classiques seront approfondies par rapport au contexte africain¹.

Il faut faire en sorte que tous les programmes soient imprégnés par la théologie africaine. « Car, celle-ci ne peut être considérée comme une branche parmi d'autres, qu'on séparerait de la dogmatique, de la morale, de la pastorale, de l'histoire ecclésiastique ou de la liturgie. Non, la théologie africaine n'est pas une spécialité à part, réservée à tel professeur, mais elle doit imprégner l'ensemble de l'enseignement théologique. Toutes les branches ecclésiastiques ne peuvent être enseignées qu'en les axant sur les interrogations fondamentales de l'homme africain. Elles sont toutes des lieux de la théologie africaine »². C'est sur cette base qu'on tâchera de proposer les thèmes de réflexion dans les différentes instances de formation.

1°. À la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa

Il faut tenir à l'unité organique des disciplines théologiques classiques selon les directives du Magistère déjà évoquées dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de ce travail.

La dogmatique doit suivre le schéma génétique (Écriture, Tradition, systématisation ou spéculation, dimension liturgique et ecclésiale en rapport avec les défis sociaux), dans le contexte congolais. Il faut approfondir les questions traitées par la théologie africaine en rapport avec la Bible, la christologie, l'œcuménisme et les religions traditionnelles africaines. Ces thèmes sont importants pour l'inculturation du message chrétien.

¹ Cf. P. POUCOUTA, *Réflexion sur les programmes de l'enseignement de la théologie en Afrique, dans Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 267.

² B. BUJO, *La formation théologique et ses implications en Afrique*, dans *Pro Mundi Vita. Études*, 4, 1988, p. 34.

L'orientation pastorale de toutes les disciplines théologiques doit être soulignée. Les programmes doivent insister sur l'enseignement systématique de la théologie pastorale. Ceux du département de Théologie et Sciences Humaines étaient intéressants. Ils intégraient effectivement l'idée de la professionnalisation émise par l'épiscopat congolais en 1977. Étaient inscrits aux programmes les cours de philosophie, de littérature et de linguistique, de sociologie et d'anthropologie, de psychologie religieuse et d'éducation, d'évangélisation et de communication sociale. Il faut rappeler que « les sciences de l'homme sont aujourd'hui un instrument d'analyse indispensable pour le théologien. Ce sont elles qui rendent possible la présentation de la culture africaine, de son anthropologie et de sa cosmologie. Il est impossible d'aborder valablement le contexte de vie des sociétés africaines sans une maîtrise suffisante d'au moins quelques-unes des disciplines qui constituent les sciences humaines »¹.

Cela devrait être repris autrement, lorsqu'on sait établir des passerelles entre la Faculté de Théologie et les autres Facultés catholiques de Kinshasa, afin de poursuivre le travail de l'inculturation.

Les programmes de la formation théologique devraient donner plus de relief aux travaux personnels pour initier les étudiants à la recherche scientifique. Ils peuvent être articulés de la manière suivante :

a. Les cours fondamentaux et interdisciplinaires

Ces cours portent sur des thèmes de cours ou de séminaires qui forment le tronc commun. Ils sont destinés à tout étudiant qui s'inscrit à la Faculté de Théologie. Il s'agit de :

- théologie et inculturation : nature, objet et rapports entre les deux termes dans une perspective historique ;
- religion traditionnelle africaine et christianisme africain : l'objectif visé par l'évangélisation étant le salut et l'unité dans le Christ du genre humain, il faut

¹ A. NGINDU Mushete, *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris, L'Harmattan, 1989, p. 95-96.

montrer l'enjeu de la requête fondamentalement africaine de la rencontre de l'Évangile avec les réalités religieuses africaines ;

- sociologie et problèmes des sociétés africaines : notions de sociologie et connaissance des sociétés africaines avec leurs chances et défis, en particulier il faut réfléchir aux problèmes des bidonvilles, de la prostitution, du chômage, du parasitisme, des prisonniers et des marginaux tels que les enfants de la rue¹ ;
- langues et linguistique : notions de langues sémitiques, africaines et modernes ;
- philosophie et théologie africaines : idées maîtresses, données culturelles et enseignements ;
- anthropologie socioculturelle et chrétienne : objet, finalité et méthode ;
- littérature africaine et théologie africaine : importance de la littérature pour la connaissance des réalités et des défis du continent. Les réflexions théologiques que cela entraîne ;
- histoire de l'Église d'Afrique, synode africain, sectes, Églises indépendantes et religions traditionnelles africaines, islam et foi chrétienne, œcuménisme, pauvreté et foi chrétienne, théologie africaine, christologie africaine écrite et de tradition orale, Église-famille de Dieu.

b. Les cours du premier cycle

L'articulation doit être faite entre les cours fondamentaux et les orientations données par les documents « *Sapientia christiana* » et « *Ex corde Ecclesiae* ».

c. Les cours et séminaires du deuxième cycle

À partir de la base du premier cycle, les cours de spécialisation porteront davantage sur les problématiques africaines.

¹ Cf. B. BUJO, *op.cit.*, p. 35.

d. Les cours et séminaires du troisième cycle

Ils visent l'approfondissement de la connaissance en théologie. Ils portent sur la méthode de recherche scientifique en dissertation doctorale, la synthèse théologique, les grands courants et les principaux thèmes de la théologie africaine. Il faut privilégier en particulier la capacité d'élaboration d'une hypothèse de recherche théologique originale dans le domaine de l'inculturation¹.

Il faut décider, selon le théologien congolais Ngindu Mushete, le réaménagement du *curriculum* des études théologiques. Cela revient à concevoir une formation du deuxième et du troisième cycle qui doit déboucher sur une double compétence : l'acquisition de l'esprit théologique fondé sur la connaissance des données révélées et la spécialisation en sciences humaines ou naturelles, permettant la connaissance de la personne humaine et de l'univers. « Cette façon de former permettra seule, dans la recherche comme dans la communication pastorale, de pouvoir traiter et parler valablement dans un domaine donné et sur un sujet déterminé, avec profondeur et en pertinente connaissance de cause, tout en demeurant théologien »².

2°. Dans les Grands Séminaires de Théologie

Quant aux Grands Séminaires de Théologie, qu'on se réfère aux enseignements de l'épiscopat congolais. Il faut continuer à appliquer la *Ratio Studiorum* de 2003 et ajouter la patristique. Il faut insister sur le fait que les différentes disciplines théologiques visent la précision et la cohérence, lacunes qui avaient été soulevées en 1978 par le Comité permanent des évêques de la RDC. Il faut tenir à l'articulation entre les disciplines théologiques classiques et les problématiques de l'inculturation amorcées par la théologie africaine. Compte tenu de la nature de

¹ Cf. N. YAOVI SOÉDÉ, *Propositions pour la contextualisation et l'inculturation des programmes de théologie*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 219-231 ; ID, *Contextualiser et inculturer la philosophie et la théologie dans les programmes de formation*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 149 ; P. POUROUTA, *Réflexion sur les programmes de l'enseignement de la théologie en Afrique*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 265-268.

² A. NGINDU Mushete, *op. cit.*, p. 76.

cette institution de formation destinée à former des pasteurs d'âmes, il faut accorder une place considérable à une systématisation de la théologie pastorale. En outre, cette *Ratio* de 2003 doit intégrer dans les questions d'évangélisation, la portée théologique des lettres pastorales des évêques congolais. Celles-ci peuvent constituer des thèmes de réflexion lors des séminaires.

Les stages font partie intégrante de la formation. L'orientation pratique que cela implique peut promouvoir l'unité de l'enseignement théologique voulue par le concile Vatican II, et repris par les diverses directives publiées par Rome. En effet, « la pratique dont il est question est de l'ordre d'une parole et d'une foi. Ce thème invite à corriger la dimension du 'faire'... au profit d'une pratique de la relation. Donner une orientation 'pratique' à la théologie ne signifie pas l'instrumentaliser dans le cadre de l'activisme pastoral »¹. La dimension pratique ne peut pas enlever le caractère scientifique de la formation, au risque de faire du destinataire de la formation un simple fonctionnaire ecclésiastique.

Les Grands Séminaires sont implantés pour la plupart dans les milieux ruraux. Raison pour laquelle les stages seront organisés de telle sorte que les étudiants soient tenus de « partager les problèmes relatifs à l'agriculture, aux travaux de construction des cases, à la nutrition, à l'eau potable salubre, en se préoccupant particulièrement des plus démunis. De cette manière, les étudiants et les professeurs seraient capables de participer aux angoisses et aux espérances des gens et de proposer des solutions qui répondent aux vrais besoins »².

Quant aux volumes horaires, il faut faire en sorte que les cours magistraux soient prépondérants dans les deux premières années du cycle, et qu'en troisième et quatrième années de théologie, on puisse accorder plus de relief aux séminaires et aux travaux personnels.

¹ F. LIENHARD, *La théologie en stages*, dans *ETR*, 74, 1999, p. 543.

² B. BUJO, *op. cit.*, p. 34-35

4. Les thèmes théologiques à approfondir

Les contenus de la formation théologique ne peuvent se limiter à une somme de vérités divines à croire. Il faut partir de la manière dont Dieu a voulu se faire connaître à l'homme concret. C'est à partir de cette initiative divine sollicitant la réponse de l'homme, qu'il faut parler des vérités révélées. Même si c'est Dieu qui les communique, ne trouvent-elles pas leur puissance de vie dans la mesure où l'homme les accueille ? Ce qui veut dire que, lorsqu'on réfléchit sur la Révélation de Dieu, l'accueil de l'homme doit y être nécessairement impliqué.

Dans les lignes qui suivent, nous aborderons quelques thèmes qui montreront que les contenus théologiques doivent être élaborés à partir d'orientations précises. Mais il peut arriver aussi que les contenus se précisent au fur et mesure que s'effectue le parcours de la formation.

Le débat sur la légitimité de la théologie africaine étant clos, on doit être en mesure d'élaborer une théologie qui dépasse les simples exercices de dissertation pour devenir engagement en vue de répondre aux attentes des hommes et des femmes de ce temps. Cette théologie est caractérisée par deux voies de réflexion : mener des réflexions doctrinales sur l'identité africaine et faire une relecture des données fondamentales du christianisme. Il faut s'atteler davantage à l'articulation de ces deux pistes de réflexion dans l'élaboration des contenus théologiques.

1°. Les lectures africaines de la Parole de Dieu

Cette proposition veut poursuivre l'objectif tant de l'inculturation que de la libération et de la reconstruction. Il s'agit de lire la Bible en tenant compte des situations et des contextes dans lesquels se situe son lecteur, et de la manière dont celui-ci se laisse interpeller par la Parole dans l'actualité de la vie.

a. La Parole de Dieu en contexte africain

Dans son livre *La Parole se fait chair et sang*, A. Kabasele Mukenge inscrit le thème dans une approche contextuelle. Dans la perspective de Vatican II qui considère que l'étude de l'Écriture Sainte est l'âme de la théologie, on observe

actuellement un intérêt croissant pour l'étude de la Bible, tant au niveau des centres bibliques spécialisés qu'à celui de l'information mise à la disposition des fidèles chrétiens de la base.

Ce mouvement a entraîné le développement des sciences du langage qui mettent l'accent sur le lecteur ou le destinataire. Comment faire en sorte que celui-ci comprenne le message toujours nouveau que livre la Parole, si la communication entre lui et le texte n'est pas établie ? Cette interrogation est un défi pour la science herméneutique qui « nous met en demeure de nous poser la question suivante : comment traduire les conceptions et les expériences d'une autre époque en termes compréhensibles pour les hommes de notre temps ? Cette question est importante. La Bible n'est pas seulement un livre d'histoire rempli d'anecdotes pittoresques. Elle n'est pas non plus un récit 'fermé' que seuls les experts comprennent. Le croyant n'y recourt pas d'abord par curiosité intellectuelle. En tant que Parole de Dieu, la Bible ne joue véritablement son rôle que si sa lecture aboutit à une confrontation avec notre propre histoire »¹.

Dans cette perspective, on parle d'une lecture contextuelle de la Bible, qui doit s'inscrire dans le mouvement historique de la Tradition. Il s'agit principalement, au-delà de ce que dit le texte dans son contexte originel, « de prôner une lecture engagée, qui naît de la situation vécue. Pour autant, il ne s'agit pas de verser dans l'arbitraire des interprétations individuelles ni de céder à un repli facile sur soi, mais d'assumer, en communauté de foi, l'héritage canonique pour l'appliquer aux nécessités présentes et répondre aux appels qu'il nous lance »².

b. Le rapport entre le récit biblique et les cultures africaines

Des études en sciences bibliques ont montré certaines affinités intrinsèques entre le monde de la Bible et certains aspects culturels africains³. L'intervention faite par Mgr J. Kumuondala Mbimba, l'actuel archevêque de Mbandaka en RDC, au synode africain de 1994, souligne l'urgence de lire la Bible en contexte africain. Pour

¹ A. KABASELE Mukenge, *La Parole se fait chair et sang. Lectures de la Bible dans le contexte africain* (coll. *Bible et Pastorale*). Kinshasa, Médiaspaul, 2003, p. 30-31.

² *Ibid.*, p. 29.

³ C'est le cas de l'ouvrage collectif *Des prêtres noirs s'interrogent* (coll. *Rencontres*, 47). Paris, Cerf, 1957.

lui, les peuples d'Afrique disposent des atouts permettant de comprendre et d'accepter le message biblique. Parmi ces atouts, il y a l'efficacité de la parole : « nous savons, de par notre culture africaine, que la parole est une force, et sa puissance est proportionnelle à l'autorité du locuteur et à la place que celui-ci occupe dans la hiérarchie ontologique des hommes. Ainsi donc, la Bible, Parole de Dieu, revêt pour l'africain un caractère particulier, qui la place au-dessus de tous les autres discours, de quelque nature qu'ils soient. Les africains s'approchent également du monde de la Bible par l'utilisation qu'elle fait de l'argument de la tradition ancestrale, par le sens de la parenté, la vision du monde imprégnée du providentialisme, le monothéisme, l'unité du sacré et du profane, le symbolisme... »¹.

Il faut insister sur deux orientations pour établir ce rapport. Il s'agit d'une part de repérer les éléments culturels africains permettant de comprendre le monde de la Bible ; d'autre part d'exprimer la vérité révélée sur base de nouveaux instruments culturels spécifiques à l'Afrique, à savoir les chants et les mimes, les contes et les proverbes². En Afrique, ces outils culturels jouissent d'un statut particulier, celui de l'éducation des peuples. L'étude de L. Kayandakazi qui concerne le contexte burundais, est remarquable à ce sujet. Dans ce contexte, l'éducation vise à former le sage. Pour ce faire, il faut utiliser les contes à partir desquels il faut dégager les thèmes ayant trait au respect de la vie, de la parole, la justice, la bonté, la vérité, la fidélité. Viser à former le sage, « revient ainsi à former l'homme accompli qui se nourrit de parole de vérité et de la vie – parole qui aiguise l'écoute afin de mieux pouvoir discerner ce qu'il convient de retenir et de rejeter »³.

c. Promouvoir des lectures fécondes de la Parole de Dieu

Dans son livre *La Bible en terres d'Afrique. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu ?* P. Poucota (Congo-Brazzaville) intitule son dernier chapitre *Rencontres fécondes*. C'est dans la perspective des lectures africaines de la Bible que

¹ Cette réflexion est publiée par l'*Osservatore Romano*, 18 (2313), 1994, p. 41. Elle est citée par A. KABASELE Mukenge, *op. cit.*, p. 44-45.

² Cf. A. KABASELE Mukenge, *op. cit.*, p. 45-46.

³ L. KAYANDAKAZI, *op. cit.*, p. 42. L'objectif de former le sage rencontre la préoccupation biblique. En tant que Parole de Dieu, « la Bible se comprend comme étant la 'Parole du sage des sages'. Ceci lui confère une valeur incontestable qui représente le plus haut intérêt pour l'éducation » (*ibid.*, p. 43).

l'auteur repère les circonstances dans lesquelles ces lectures peuvent être pertinentes. Il fait de la rencontre entre Philippe et l'Éthiopien (cf. Ac 8, 26-40), le paradigme des retrouvailles entre peuples, entre l'Afrique et la Parole de Dieu.

L'histoire de l'Afrique est parsemée de rencontres multiples avec la Bible. Chez les protestants, la Bible a été enseignée plus tôt que chez les catholiques. Jusqu'à Vatican II, ceux-ci ont été réticents à mettre la Bible à la disposition des fidèles, sauf pour les bribes d'enseignement catéchétique. En certaines circonstances, la Bible devient une arme de contestation contre l'oppression, de quelque nature qu'elle soit. Elle est la voix des sans-voix et propose une dynamique libératrice. Il y a parfois des lectures fondamentalistes de la Bible sur fond d'une spiritualité démobilisatrice. Quelles que soient les circonstances de sa lecture, la Bible comme Parole de Dieu « se présente en étrangère qui nous rejoint sur la route et nous dérange. Elle témoigne du mystère de la rencontre de Dieu qui nous dépasse, nous précède, et, pourquoi pas, nous dé-route »¹.

Pour éviter des lectures trop étroites comme le fondamentalisme, « l'engouement pour la Bible doit s'accompagner d'une formation solide. Celle-ci prendra en compte les problèmes cruciaux qui se posent : le mal, l'échec, la maladie, l'angoisse devant l'avenir... Cela est particulièrement vrai pour les jeunes qui sentent un vide que ne semblent combler ni les Églises, ni les idéologies politiques, ni même une démocratie encore balbutiante »².

Certaines rencontres informelles sont indiquées pour une lecture africaine de la Parole de Dieu. D'autant plus que la variabilité du secteur informel en Afrique constitue en partie les enjeux politico-économique et socio-religieux. Il s'agit du monde de la musique populaire qui chante l'amour et les faits de vie. On puise dans la Bible des conseils à donner sur la vie quotidienne. Il y a également la lecture informelle de la Bible par les autocollants et les étiquettes portant des extraits bibliques et qu'on affiche au pare-brise des taxis et des bus. Ces extraits sont du

¹ P. POUICOUTA, *La Bible en terres d'Afrique. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu ?* Paris, Atelier-Ouvrières, 1999, p. 117.

² *Ibid.*, p. 121.

genre : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé, toi et les tiens (Ac 16, 31) », « Le Seigneur est mon berger et mon protecteur ».

Comment évaluer ces utilisations de la Bible ? « Les lectures informelles témoignent d'une exigence de vie chrétienne, d'une protection, d'une affirmation de sa foi ou d'une mode. Parfois, un aspect prend le pas sur l'autre. Toujours est-il que ces milieux restent des lieux privilégiés de rencontre avec la Bible. Nous ne pouvons pas les négliger. Chacun y relit le quotidien à la lumière de la Bible. D'où l'importance d'une formation qui permette de profiter au maximum de ces lieux et de faire une relecture existentielle réellement féconde »¹.

d. Dire Dieu aujourd'hui

Les Écritures parlent de Dieu et s'adressent au lecteur de l'époque où elles avaient été mises par écrit. Mais leur originalité est qu'elles ont une portée universelle atteignant le lecteur d'aujourd'hui qui doit se laisser interpellé par elles. C'est dans ce sens que le texte biblique doit être actualisé, en vue de dire Dieu aujourd'hui. S'il s'est adressé au lecteur d'autrefois, le lecteur actuel que projetait le texte doit aujourd'hui devenir réel. Ceci doit constituer un des objectifs des lectures africaines de la Bible.

Se pose alors la question de l'actualisation de la Parole de Dieu qui permet à celle-ci de rester féconde à travers les temps. L'herméneutique doit veiller à éviter une certaine manipulation des textes. Actualiser la Parole de Dieu, c'est vouloir s'inscrire dans les orientations fondamentales de la Révélation biblique, orientations qui prônent les valeurs évangéliques de foi, de justice et de charité, de solidarité et de partage, de paix et de confiance.

Il faut mentionner certaines caractéristiques de l'actualisation. D'abord la conviction selon laquelle il y a une unité organique du Peuple dans les deux Testaments. En tant que fondement de l'actualisation, cette unité organique connue sous le nom de « personnalité corporative », montre que « la Parole de Dieu adressée à une époque donnée à des hommes vivant dans une situation donnée est par elle-même valable pour toutes les générations. Dès lors, la parole ancienne n'est pas à annuler,

¹ P. POUCOUTA, *op. cit.*, p. 123.

mais seulement à compléter en fonction des situations nouvelles par mode d'explication et de développement d'éléments anciens qui étaient déjà présents, mais peu développés »¹.

Il y a ensuite les modes de l'actualisation que sont la typologie et l'événement. La typologie se base sur une perception de la constance du comportement de Dieu et de celle de l'homme. Elle fait la correspondance par similitude entre deux situations ancienne et présente. Quant à l'événement, il consiste en ce que la Parole déploie sa force de vie dès lors qu'elle est reçue dans la situation nouvelle à partir de laquelle la Parole est interrogée.

De ce qui précède, trois éléments doivent être retenus. Premièrement, la volonté d'actualiser ne peut ni fausser ni contredire le texte primitif. Ce qui implique que celui-ci soit compris dans son sens dynamique permettant de découvrir les dimensions insoupçonnées dont il est porteur. En un deuxième temps, il faut situer l'actualisation à l'intérieur d'une communauté de foi ; enfin il faut savoir que c'est l'Esprit qui est le protagoniste de l'actualisation². On comprend dès lors que « dire Dieu aujourd'hui » dans cette perspective de l'actualisation, exige une inculturation, dont le premier moment est la traduction de la Bible en langues locales.

2°. La formation à la dogmatique

a. L'inculturation du message révélé

Le thème de l'inculturation³ est devenu un mot-clé du vocabulaire chrétien. Il est employé dans les différents domaines théologiques. « Il ne répond pas à une

¹ A. KABASELE Mukenge, *op. cit.*, p. 35-36. Il se réfère à H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, dans P. Volz - F. STUMMER - J. HEMPEL (éd.), *Werden und Wese des Alten Testaments (BZAW, 66)*. Berlin, 1936, p. 49-62.

² Cf. *ibid.*, p. 37-38.

³ Les auteurs s'accordent pour dire que l'inculturation, utilisée aussi dans les sciences humaines, a été malheureusement confondue avec les notions anthropologiques suivantes : l'acculturation, terme qui explique le processus de transformation que subit un individu ou un groupe social dans le contact avec une autre culture ; la transculturation, processus qui consiste à transférer les éléments d'une culture dominante vers une culture qu'elle considère comme subordonnée ; l'enculturation en tant que « formes de socialisation et d'apprentissage qui distinguent l'homme des autres créatures et qui lui permettent, au début comme au cours de sa vie, d'acquérir une certaine maîtrise de sa culture. Ce fut donc une méprise de la part de M. Hebga d'attribuer le mot d' 'enculturation' à l'anthropologue américain J. Herskovits, alors que celui-ci avait parlé d' 'inculturation' comme endoctrinement, grille de lecture » (L. SANTEDI Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie*

mode missiologique, pastorale ni théologique. C'est une exigence indispensable de la Révélation, de l'évangélisation et de la réflexion théologique. Ce terme désigne l'une de ces réalités ecclésiales fondamentales, toujours présentes dans la vie du Peuple de Dieu mais dont subitement une époque prend une vive conscience, contribuant à lui donner alors un relief exceptionnel et une large audience »¹.

1) Une double préoccupation : évangéliser la culture et africaniser le christianisme

L'inculturation est un des chantiers de la théologie africaine. Si l'on considère que l'inculturation est la toile de fond de l'enseignement comme de la recherche, le sens qu'il faut donner à ce concept doit évoluer et constituer une des idées maîtresses de la théologie fondamentale. On orientera les réflexions à ce sujet selon une triple perspective. Il faudra continuer à évangéliser les cultures africaines, en sachant que « le critère de pertinence des valeurs ne provient pas de ce qu'elles sont propres à tel ou tel groupe humain, mais vient de leur capacité libératrice pour tous »². Il s'agira également d'africaniser le christianisme pour qu'il reçoive une nouvelle impulsion à partir des différentes richesses culturelles ouvertes à l'Évangile. Enfin, l'inculturation sera considérée dans une perspective dynamique.

Pour poursuivre ces perspectives, il faut que l'évangélisation des cultures africaines examine ce qu'O. Bimwenyi appelle les trois niveaux de changement culturel de l'Afrique depuis sa rencontre avec l'Europe. Le niveau morphologique concerne diverses innovations relatives au paysage, à l'habillement, à la démographie et à l'urbanisme, à la technique de production. Les changements à ce niveau paraissent rapides et étendus, mais ils ne conduisent pas nécessairement à la résorption de l'identité culturelle. Au niveau des institutions, l'Europe a imposé ses systèmes d'organisation sociale qui ont dû se superposer avec les systèmes traditionnels : la

de l'invention. Paris, Karthala, 2003, p. 141) ; l'adaptation comme processus permettant l'intégration des modèles étrangers dans une culture donnée. Pour approfondir ces notions, on se référera à O. BIMWENYI Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*. Paris, Présence Africaine, 1981, p. 172-189 ; L. SANTEDI Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*. Paris, Karthala, 2003, p. 140-141 ; J.-M. AUBERT, *L'inculturation de l'Église catholique dans le nord de Madagascar. Recherches à Madagascar*, dans *Document interéglises*, 1986, p. 12-13.

¹ L. SANTEDI Kinkupu, *op. cit.*, p. 140.

² H. DANET et É. MESSI METOGO, *L'Afrique francophone*, dans *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999* (coll. *Sciences théologiques & religieuses*, 10). Paris, Beauchesne, 2000, p. 215.

médecine occidentale à côté de la pharmacopée africaine, les tribunaux de droit européen coexistant avec les tribunaux de droit coutumier, l'éducation scientifique avec l'initiation africaine. S'il y a coexistence des institutions traditionnelles et modernes, cela montre que celles-ci ne sont pas le seul repère de l'organisation de la vie sociale. Les changements attendus à ce niveau des institutions sont modérés par rapport à celui constaté au niveau morphologique. Le troisième niveau, celui des significations majeures, appartient à la culture africaine profonde. Ce niveau permet de rejoindre la compréhension que l'homme a de lui-même, de son histoire et de son rapport à la totalité. L'homme est donc concerné par les questions fondamentales actuelles de son existence et continue à conserver les concepts fondamentaux relatifs au sens de la vie humaine, aux idées religieuses et aux mythes fondateurs. Les changements y sont lents et difficilement perceptibles¹. Ce dernier niveau est le lieu privilégié pour une rencontre du christianisme avec l'homme africain.

C'est dans cette perspective qu'on envisagera l'inculturation comme un effort « d'évangéliser la culture africaine de telle sorte qu'elle puisse s'intégrer dans l'héritage chrétien de toujours et continuer à rendre cet héritage plus 'catholique', et, d'autre part, d'«africaniser» le christianisme au point d'en faire un constituant du patrimoine spirituel et culturel de l'Afrique »². Cette double préoccupation de l'inculturation montre, d'une part, l'intérêt qu'il faut accorder à la Parole de Dieu, lue et partagée par ses destinataires ; d'autre part, la prise en compte de la culture africaine comprise comme « la vision du monde, la conception de l'homme et de Dieu qui constituent à la fois la source d'inspiration et le moteur du génie créateur des peuples africains quand ce génie s'exprime à travers l'art, la religion, l'économie, la

¹ Cf. O. BIMWENYI, *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*. Paris, Présence africaine, 1981, p. 376-384.

² L. SANTEDI Kinkupu, *op. cit.*, p. 141. Dans le processus historique de l'inculturation, Mgr J. Zoa distingue trois étapes : la première est celle de la tradition en tant que transmission ou proclamation de l'Évangile dans une nouvelle culture ; la deuxième étape constitue la première étape de l'inculturation proprement dite. Il s'agit de l'assimilation et de l'intégration du message chrétien dans la culture d'accueil ; la dernière est celle de la ré-expression du message chrétien par la communauté ecclésiale. Ces étapes sont autrement reprises par Ary Roest Crollius qui considère que l'acculturation, première étape de la démarche, a comme expression pastorale la traduction du message révélé. Cet auteur est cité par J.-M. AUBERT, *op. cit.*, p. 12-13. H. DERROITTE mentionne les deux auteurs (Mgr. Zoa et A. R. Crollius) dans *Le christianisme en Afrique : entre revendication et contestation. Analyse de 25 revues de théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne (1969-1988)*, 1. Dissertation présentée en vue d'obtenir le titre de docteur en Sciences Religieuses. Louvain-la-Neuve, 1992, p. 142.

vie politique et sociale... »¹. En ce sens, il n'y a pas lieu de figer la culture dans le passé ; elle doit être perçue comme une réalité dynamique et évolutive intégrant les mutations et les changements liés à des contextes variés et complexes.

2) *L'inculturation comme réalité dynamique*

On comprend dès lors que l'inculturation devra considérer le caractère dynamique de la culture. Il ne s'agit pas tant de repenser l'inculturation en termes de patrimoine culturel, car « elle est à reprendre constamment, en rapport avec la continuelle évolution des cultures et des situations... Un processus jamais achevé, qui doit se situer constamment en dialogue avec la culture vivante et reconnaître le potentiel prophétique de l'Évangile »².

L'Évangile et la culture marquent les deux pôles de l'inculturation. Ils doivent être analysés selon une dialectique de rupture et de création. « Par rupture, il faut comprendre que l'annonce de l'Évangile coïncide avec l'irruption d'une nouveauté dans les modes de pensée, dans l'imaginaire et la culture des hommes. Par création, on souligne le fait que, malgré la nouveauté, le kérygme chrétien n'a pu être entendu qu'en devenant un fait de culture »³.

S'il y a des valeurs culturelles qui sont compatibles avec l'Évangile, cela exige un effort de pénétration pour reconnaître que la culture fait partie de la création humaine. On ne peut pas penser que toutes les réalités culturelles soient juxtaposées à la Parole de Dieu, sans une réelle confrontation entre les deux. Il faut reconnaître qu'il

¹ L. SANTEDI Kinkupu, *op. cit.*, p. 141. On peut situer cette définition dans la description que donne Vatican II de la culture, en disant que ce mot couvre les aspects historiques et sociaux. Il « prend souvent un sens sociologique et même ethnologique. En ce sens, on parlera de la pluralité des cultures. Car des styles de vie divers et des échelles de valeurs différentes trouvent leur source dans la façon particulière que l'on a de se servir des choses, de travailler, de s'exprimer, de pratiquer sa religion, de se conduire, de légiférer, d'établir des institutions juridiques, d'enrichir les sciences et les arts et de cultiver le beau. Ainsi, à partir des usages hérités, se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. De même, par là se constitue un milieu déterminé et historique dans lequel tout homme est inséré, quels que soient sa nation ou son siècle, et d'où il tire les valeurs qui lui permettront de promouvoir la civilisation » (GS 53, § 3).

² A. KABASELE Mukenge, *op. cit.*, p. 21. É. Messi Metogo refuse qu'on fasse de la culture africaine un dépôt d'éléments éternels. Elle est dynamique parce que confrontée aux déterminations historiques (cf. É. MESSI METOGO, *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine* (coll. *Points de vue*). Paris, L'Harmattan, 1985, p. 76-77).

³ Cl. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (coll. *Cogitatio fidei*, 120). Paris, Cerf, 1997, p. 222.

y a des réalités culturelles qui résistent à l'Évangile. C'est pourquoi, « l'Église doit prendre en compte cette situation, si elle ne veut pas que ses travaux d'inculturation soient anachroniques, superficiels, et marginaux »¹. Cela exige du théologien formateur certaines compétences sociologiques et anthropologiques lui permettant l'analyse de la réalité culturelle dans sa variété et sa complexité.

L'inculturation présente par ailleurs certaines difficultés. D'abord qu'on se rende compte que la culture congolaise n'est pas monolithique. Elle est caractérisée non seulement par l'oralité, mais elle connaît de profondes mutations. Une autre difficulté est que l'inculturation ne s'impose pas d'en haut, elle reflète la foi du Peuple chrétien qui tâche de se convertir à l'Évangile. En ce sens, l'inculturation est vie avant d'être réflexion.

C'est dans cette perspective qu'on peut articuler l'inculturation avec la libération². Il faut intégrer la culture démocratique dans le cursus de la formation théologique. Cela permettra de répondre aux aspirations du peuple africain : d'exercer sa souveraineté dans la gestion du temporel, avec la reconnaissance de ses droits et de ses devoirs.

b. Les thèmes de la libération et de la reconstruction

La réflexion sur l'inculturation doit aller au-delà d'un simple accommodement entre l'Évangile et la culture. Le caractère dynamique de celle-ci et l'élan vital que lui donne l'Évangile, doivent être repensés en termes de vie à laquelle aspirent les peuples africains. Donner la vie en abondance (cf Jn 10, 10) : cette

¹ Mgr. L. MONSENGWO Pasinya, *L'Église catholique au Zaïre. Ses tâches, ses défis, ses options*. Kinshasa, Saint Paul-Afrique, 1991, p. 15.

² On semble actuellement, en Afrique, dépasser l'opposition entre une théologie de l'inculturation qui ferait, pour certains, hommage au culturalisme (alors que la culture est dynamique et doit intégrer ses aspects évolutifs), et une théologie de libération qui a l'avantage de répondre aux attentes vitales de l'homme africain, attentes liées au bien-être par rapport à des conditions socio-économiques, culturelles et politiques. Il faudra conjuguer les deux approches, car « la véritable inculturation entraîne avec elle un travail de libération tandis qu'une libération authentique se réalise dans la dynamique du contexte culturel » (E. NTAKARUTIMANA, *Alphonse Ngindu Mushete. Le problème de la connaissance religieuse*, dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, I. Fribourg, Éd. Universitaires Fribourg Suisse, 2002, p. 62). Il faut insister sur « une théologie pratique, capable de faire face aux urgences, et d'une théologie portée par les acteurs, qui ne sont pas que des théologiens, mais des communautés concrètes » (H. DANET et É. MESSI METOGO, *L'Afrique francophone*, dans *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999* (coll. *Sciences Théologiques & Religieuses*, 10). Paris, Beauchesne, 2000, p. 215).

affirmation évangélique veut que les peuples africains soient libérés de la pauvreté anthropologique. Cette pauvreté « n'est pas seulement socio-économique. C'est la condition humaine, dans sa racine profonde, qui a été tarée, traumatisée, appauvrie... Le concept de pauvreté anthropologique, outre qu'il radicalise le projet de libération, récupère aussi celui d'inculturation »¹.

Dans cette perspective, il faut faire en sorte que les effets actuels d'une telle pauvreté soient prises en compte. C'est la proposition d'une 'théologie sous l'arbre' dont parle J. M. Ela. Une théologie engagée en termes de solidarité, de coude à coude fraternel pour partager le sort de ceux et celles qui veulent transformer les conditions de leur existence. Ils veulent prendre en mains la responsabilité de leur avenir. Cela exige « une véritable pédagogie du regard pour découvrir où en est l'Afrique aujourd'hui afin de chercher ce qui fait sens dans la Révélation de Dieu, dans la condition concrète où cette Révélation est en quête d'un langage qui porte pour les hommes et les femmes du continent. La démarche qui s'applique à cette recherche du sens se fonde sur une tradition biblique d'écoute et d'attention... »².

C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut entamer le travail de la reconstruction dans la perspective du pasteur protestant luthérien Kă Mana. Ses recherches partent de l'analyse du continent africain marqué par la crise multidimensionnelle impliquant une crise de sens. Se basant sur les questions fondamentales (sur l'identité culturelle et l'indépendance, le développement et le capitalisme occidental, le pluralisme démocratique) qui structurent l'imaginaire tant politico-économique que socio-culturel et religieux africain, l'auteur prétend qu'il faut transformer ces questions « qui nous font rêver en problèmes qui nous font réfléchir, convertir les problèmes qui nous font réfléchir en énergies qui nous font agir, changer

¹ H. DANET et É. MESSI METOGO, *op. cit.*, p. 211.

² J. M. ELA, *op. cit.*, p. 14. Par ailleurs, l'auteur précise sa pensée en montrant qu'« il faudra sûrement sortir des cénacles pour rencontrer l'Afrique réelle, interpréter l'aujourd'hui de Dieu dans le quotidien de la vie de notre peuple, avec la conscience vive des problèmes posés par l'exercice de la foi dans une culture donnée, en communion avec le Peuple de Dieu, seul sujet adéquat de la théologie comme de la foi » (J. M. ELA, *Identité propre d'une théologie africaine*, dans *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris* (coll. *Cogitatio fidei*, 121). Paris, Cerf, 1984, p. 35.

les énergies qui nous font agir en nouvelles raisons de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de croire, fondamentalement »¹.

Cette proposition théologique doit s'articuler avec les théologies de l'inculturation et de la libération. D'une part il faut assumer l'identité culturelle prônée par l'inculturation, identité qui doit être émancipée selon l'approche libératrice. D'autre part, la théologie de la reconstruction veut articuler la fonction de la mémoire avec l'utopie créatrice, pour l'émergence d'une responsabilité chrétienne par rapport à l'histoire. C'est pourquoi, il faut intégrer les valeurs historiques pour discerner celles qui sont pertinentes pour la reconstruction, et pour dénoncer « avec force la culture de résignation et de fatalisme qui se répand aujourd'hui en Afrique noire »².

c. La christologie africaine

Jésus-Christ est d'actualité tant dans les rencontres informelles que dans les Églises institutionnelles et les nouveaux mouvements religieux. Cet engouement pour Jésus a suscité de nombreuses recherches théologiques. C'est le cas de la christologie africaine qui s'occupe de réflexion sur la libération que Jésus-Christ apporte à l'Afrique. La crise qui caractérise l'Afrique est multiforme et multisectorielle. Sa libération n'est pas seulement une question politico-économique ou socio-culturelle ; elle est surtout et avant tout spirituelle et théologique. Jésus-Christ, Sauveur et Libérateur doit être au centre de la formation des consciences et des sociétés africaines.

Le chantier de la christologie africaine reste immense : elle cherche à réfléchir sur certains titres à attribuer à Jésus-Christ en contexte africain. L'ouvrage collectif *Chemins de la christologie africaine*, nouvelle édition revue et complétée, de 2001, sous la responsabilité de F. Kabasele, J. Doré et R. Luneau, est une proposition en ce sens.

¹ B. AWAZI Mbambi Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 95-96. L'auteur cite Kà Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*. Paris, Cerf, 1991, p. 14.

² *Ibid.*, p. 99.

Les titres à résonance négro-africaine comme « chef », « ancêtre » et « aîné », « maître d'initiation », « guérisseur », sont porteurs de sens dans les contextes culturels de leur déploiement. L'enjeu c'est de dégager leur portée théologique sur base de l'anthropologie culturelle africaine¹.

Chez les *bantu*², le titre de « chef » évoque celui qui a le pouvoir de diriger parce qu'il a une autorité acquise par succession ou par élection des notables. Il est le protecteur, ayant la capacité de défendre son peuple, de lui venir en aide et de le nourrir lors des festivités de son intronisation, par exemple. Il sait jouer le rôle de conciliateur pour maintenir l'harmonie sociale. « Si le Christ est appelé chef chez les *bantu*, c'est d'abord parce qu'il a vaincu et triomphé de Satan. En effet, à la figure du chef *bantu* est étroitement associée celle du héros. Ce dernier remplit effectivement un des rôles du chef, celui d'être le défenseur et le protecteur du peuple »³.

Peut-on lui attribuer le titre d'« ancêtre » ou d'« aîné » ? L'ancêtre est l'intermédiaire entre les vivants et l'Être suprême. Il reçoit la vie de celui-ci et la transmet aux terrestres. En ce sens, il augmente leur force vitale. Le rapprochement doit être fait avec « la théologie néotestamentaire de la vie, principalement avec la figure du premier-né qui donne la vie en abondance, du pain de vie, de la source d'eau vive »⁴. Le Christ remplit ce rôle dans la mesure où les croyants reçoivent de lui la vie qu'il a lui-même reçue du Père.

¹ Le professeur Ch. B. Okolo du Nigeria réfléchit à la possibilité d'un christianisme africain et à la question de savoir comment le Christ peut-il s'incarner en africain : « For Christianity to be rooted in the African soil is to see Christ as African, that is, through the eyes and aspirations of the African. It is likewise to see the Church as concretely African, with Christ at the core of her existence and function » (Ch. B. OKOLO, *Christ 'Emmanuel' : an african Inquiry*, dans *BTA*, 3, 1980, p. 17).

² Ces peuplades occupent l'aire culturelle qui couvre la plus grande partie de l'Afrique subsaharienne.

³ Fr. KABASELE Lumbala, *Le Christ comme Chef*, dans *Chemins de la christologie africaine* (coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 25). Paris, Desclée, 2001, p. 118.

⁴ E. NTAKARUTIMANA, *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo : Projets et défis dans la Période de l'Après-Indépendance (1960-1990)* (coll. *Studia Friburgensia*, 91). Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2002, p. 127. L'auteur souligne le rôle pratique de ce modèle christologique dans l'existence des chrétiens. En effet, « si le Christ est le Proto-Ancêtre, donc source de vie et de bonheur, notre devoir devient celui de rendre opérant dans nos vies la mémoire de sa vie, de sa passion, de sa mort et de sa résurrection. C'est à partir de là que les africains auraient désormais à voir la restauration de la vie et de la dignité de toute personne, en commençant par ceux à qui Jésus a montré une attention privilégiée. Les valeurs africaines se trouvent récapitulées en lui et ouvertes à l'universalité de son œuvre salvifique » (*ibid.*, p. 139).

Dans quelle mesure peut-on parler du « Christ-Chef », alors qu'il se présente comme celui qui sert, s'opposant aux chefs des nations qui commandent en maîtres et font sentir leur pouvoir (cf. Mc 10, 42-45) ? Celui qu'on désigne comme « ancêtre » est celui-là même qui a remis en question le principe généalogique : il déclare être antérieur à Abraham (cf. Jn 8, 58)¹.

Traditionnellement, le titre de « maître d'initiation » met l'accent sur une procédure, par étapes successives, d'entrée dans la vie adulte. Le « maître d'initiation » est intégré dans la démarche. Il aide les initiés non seulement à se prendre eux-mêmes en charge, mais également à contribuer à la promotion sociale. Dans quelle mesure peut-on parler de Jésus-Christ comme le « Maître d'initiation » ? Il ne s'agit pas d'établir seulement le rapport de correspondance entre l'initiateur traditionnel et Jésus-Christ, mais de montrer que le titre de « maître d'initiation » appliqué à Jésus-Christ doit être en interaction avec les autres titres christologiques.

C'est dans cette perspective que « Jésus se montre un initiateur qui dépasse les frontières de sa tradition particulière. Certes il appartient à une tradition culturelle propre qu'il assume ; mais à travers elle, il s'ouvre à la tradition des autres humanités, à la tradition des divers peuples de la terre... Jésus se montre maître en initiation à trois titres : ce qu'il est ou devient culturellement avec nous, ce qu'il fait des traditions initiatiques en vue du Royaume, et ce qu'il emprunte comme pédagogie pour nous le faire vivre et comprendre »².

Le rôle de « guérisseur » est vu dans la perspective de phénomènes paranormaux en Afrique, comme la sorcellerie et l'envoûtement, la magie et le monde des esprits, etc. Chez la plupart des peuples *bantu*, l'être humain est structuré en trois composantes, à savoir le corps, le souffle et l'ombre. Le corps est l'épiphanie de la personne, il est perçu comme la condition de possibilité de son adhérence au monde visible et physique. Le souffle est l'énergie qui anime la vie de l'homme. Il peut être identifié à l'âme selon la philosophie occidentale. Quant à l'ombre, elle « désigne le passage à la limite de la matérialité ; c'est l'homme en tant qu'il échappe à la

¹ Cf. H. DANET et É. MESSI METOGO, *op. cit.*, p. 218-219.

² A. T. SANON, *Jésus, Maître d'initiation*, dans *Chemins de la christologie africaine* (coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 25). Paris, Desclée, 2001, p. 162-163.

pesanteur et à la saisie par les sens. Elle connote une certaine idée de la transcendance et du dépassement du conditionnement spatio-temporel »¹. C'est au niveau de la dernière composante qu'on situe les phénomènes paranormaux, lesquels présentent un enjeu majeur pour le guérisseur. Quelle serait la portée théologique de Jésus-Christ en tant que guérisseur ? Dans le Nouveau Testament, les guérisons de Jésus-Christ sont vues dans la perspectives de l'annonce du Royaume de Dieu. Ce sont des signes qui montrent que le Royaume de Dieu est à l'œuvre dans le monde, en attendant son accomplissement eschatologique.

Il faut reconnaître que les guérisons constituent une des activités principales de Jésus dans les évangiles. Il a guéri aussi bien les maladies ordinaires que celles liées à la possession des esprits impurs. Il mettait certaines maladies en relation avec la loi de Moïse : c'est le cas des lépreux (cf. Lv 15 ; Nb 12). Toutes ces guérisons préfiguraient l'événement ultime de sa mort et sa résurrection. En ce sens, « comment faire de Jésus le grand guérisseur sans montrer que les miracles de guérison sont des signes qui appellent à la foi, c'est-à-dire à l'engagement à la suite de Jésus pour l'annonce du Royaume ? Il ne faut pas oublier que le thaumaturge lui-même est mort, par fidélité à l'annonce du Royaume... Celui qui suit Jésus dans l'annonce du Royaume quoi qu'il en coûte, sera délivré de la mort comme son maître »².

Autant les titres que le Nouveau Testament attribue à Jésus-Christ n'expriment pas tout du mystère de sa personne, encore moins ceux qu'on emprunte à la culture négro-africaine ne peuvent le faire. C'est pourquoi, il faut reconnaître les limites de l'entreprise. Dans cet ordre d'idées, « le théologien africain sait qu'il doit veiller à ne pas appliquer ces titres – ancêtre, frère-aîné, chef, guérisseur, etc... - d'une manière nivellante à Jésus-Christ. Effectivement, il attire sans cesse l'attention sur le fait que Jésus transcende ces titres, de sorte que c'est à partir de lui que ceux-ci reçoivent leur sens ultime et effectif »³.

¹ B. AWAZI Mbambi Kungua, *op. cit.*, p. 76.

² H. DANET et É. MESSI METOGO, *op. cit.*, p. 219-220.

³ B. BUJO, *La formation théologique et ses implications en Afrique*, dans *Pro Mundi Vita. Études*, 4, 1988, p. 31.

d. Un œcuménisme de communion

Les étudiants qui sortent de la Faculté de Théologie et des Grands Séminaires de Théologie sont confrontés à la réalité œcuménique. Il faut les préparer à cette réalité, qui nécessite qu'un examen approfondi lui soit réservé. Le défi œcuménique est lié à la tâche évangélisatrice des Églises chrétiennes, dont la crédibilité par rapport au monde dépend de la communion des Églises. Dans ce contexte, « la stratégie œcuménique pousse à abandonner toute tentative d'universalisme, fût-il le résultat d'une purification des scories de l'histoire. Elle oriente vers une compréhension de la singularité confessionnelle comme lieu de dialogue : la négociation ne vise pas à imposer à l'autre confession les options de la sienne propre, mais à créer un vivre ensemble à partir des divisions objectives. Il revient à la théologie de penser ce vivre ensemble et d'en élaborer la signification pour l'avenir de la foi »¹.

La réalité œcuménique constitue un enjeu ecclésial majeur pour l'Église en RDC. Ce processus est difficile à vivre en Afrique, dans la mesure où les Églises africaines ont hérité des Églises-mères d'Occident, les conflits et les divisions qui les ont opposées pendant des siècles, sur les plans doctrinal, moral, disciplinaire et pratique. Il faut désormais penser l'œcuménisme plutôt sous l'angle de la communion ecclésiale, dans le respect de la diversité que dans la perspective de retrouver l'unité perdue. Il faut repenser un œcuménisme qui évite une ecclésiologie d'annexion que certains qualifient de juridique². Approfondir la question œcuménique, c'est éviter que les communautés chrétiennes ne s'embarquent dans les divisions qui ne les concernent pas. La redécouverte d'une ecclésiologie de communion est une exigence œcuménique.

L'œcuménisme théologique porte sur le dialogue en matières doctrinales, sacramentelles et institutionnelles, matières qui ont provoqué des divisions entre les confessions chrétiennes. Le dialogue en vue de la communion exige une double attention : une étude comparée des matières susmentionnées, telles qu'elles sont

¹ Ch. DUQUOC, *Théologie*, dans *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, XIV. Paris, Letouzey et Ané, 1996, col. 1060.

² Cf. A. MAMPILA, *Les Églises du Sud à la recherche d'une ecclésiologie œcuménique. Questions posées après la réunion de Foi et Constitution à Lima*, dans *RAT*, 11, 1982, p. 76.

comprises et synthétisées par les différentes confessions chrétiennes (catholique, orthodoxe, protestante), et une présentation du contenu doctrinal de la foi catholique en vue de faciliter la compréhension de celle-ci par les autres Églises.

Dans cette perspective, « le but de l'œcuménisme n'est pas de retrouver une unité complètement perdue mais de promouvoir, à partir d'une unité déjà donnée, la croissance vers une plénitude d'unité qui n'est pas encore... Cette croissance vers une plénitude, loin d'être un processus purement interne à l'institution visible de l'Église catholique romaine, engage toute l'humanité »¹. L'œcuménisme spirituel portant sur la prière de l'unité des chrétiens et l'œcuménisme ecclésial suscité par le concile Vatican II quant à l'*aggiornamento* de l'Église, ont donné une nouvelle impulsion à l'œuvre œcuménique. Pour promouvoir la communion des Églises, il faut se référer aux deux aspects ecclésiologiques principaux suivants : « d'une part, ce qu'est l'Église en elle-même comme don de Dieu et œuvre des trois personnes divines ; d'autre part, ce que sont les relations entre l'Église catholique romaine et les autres confessions chrétiennes, non pas au niveau des faits contingents qui constituent la réalité de la convergence œcuménique, mais comme conséquence ontologique de cette action œcuménique »². L'Église doit également être comprise comme le sacrement du salut du monde, c'est-à-dire qu'elle est signe et moyen du salut réalisé en Jésus-Christ. En ce sens, la communion doit se référer au Christ et viser l'évangélisation du monde.

A. Mampila fait remarquer que les Églises chrétiennes africaines sont nées plurielles. Leur naissance est marquée par la division des Églises occidentales. Leur entrée dans l'œcuménisme est un fait d'histoire de la colonisation et de l'évangélisation. En débarquant en Afrique, les Églises d'ancienne chrétienté y ont importé leurs divisions politiques et religieuses, à telle enseigne que chaque division religieuse représente un type de christianisme qui a l'ambition de réaliser une homogénéité des croyances. En outre les communautés chrétiennes africaines « sont

¹ F. FROST, *Oecuménisme*, dans *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, X. Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 5.

² *Ibid.*, col. 4.

annexées aux Églises mères ou Églises fondatrices dont elles assimilent pour les perpétuer en Afrique la spiritualité et surtout les antagonismes »¹.

Dans quelle mesure une réflexion sur l'œcuménisme peut-elle être pertinente dans le contexte congolais ? Nous pensons qu'il faut passer d'un christianisme de division à celui de communion. L'enjeu est ici important : il s'agit de pouvoir témoigner de l'Évangile de Jésus-Christ dans une Afrique où les efforts doivent être conjugués pour la libération et la reconstruction du continent. Les africains convertis à Jésus-Christ ne doivent plus continuer « à se définir selon leur appartenance idéologique en tant que catholiques, protestants ou évangéliques. L'émergence des prophètes africains et de leurs communautés ecclésiastiques n'a fait qu'ajouter à la division existante. De la discorde en conflits ouverts, de dénigrement finement orchestrés à la haine inoculée dans les consciences, du mépris réciproque à la volonté de faire disparaître le concurrent, rien n'a été laissé au hasard dans l'utilisation des moyens par lesquels le monde chrétien s'est déchiré en Afrique »².

Il faudra insister aujourd'hui sur le concept biblique de « communion », car l'entrée en dialogue suppose la fidélité à soi-même, fidélité qui doit s'affirmer parce qu'elle est corrélative à l'Évangile. Il faut penser que le dialogue est le lieu où se reçoit la Vérité révélée par Dieu. En ce sens, on est à la recherche de la Vérité : on la reçoit plus qu'on ne la possède. Chaque vérité religieuse n'est-elle pas partielle, et partant, non totalitaire ? On entre alors au cœur du débat œcuménique, dont l'enjeu consiste à comprendre que la Vérité dans le christianisme est Jésus-Christ qui appellent ses disciples à le suivre et à se mettre en relation les uns avec les autres. C'est dans la relation que le dialogue doit être poursuivi ; et la manière dont chacun s'ouvre au dialogue est contingente, dans la mesure où elle est soumise à des nouvelles interprétations.

¹ A. MAMPILA, *op. cit.*, p. 77.

² KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris, Karthala, 2000, p. 97. Le pasteur évangélique précise sa pensée en disant que « le christianisme de la division qui s'est imposé comme vecteur essentiel de la spiritualité en Afrique manque de crédibilité aux yeux de ceux-là mêmes qui le pratiquent comme religion et aux yeux de ceux qui ne l'ont pas adopté comme mode d'être et forme de foi en la vie. Consciemment et inconsciemment, on le réduit à la plus simple expression de la vie religieuse : la relation au divin comme moyen de consolation intérieure et de sécurité spirituelle dans les turbulences du monde. C'est ainsi qu'il est vécu par la plupart des chrétiens qui deviennent incapables de voir le scandale que constituent leurs divisions et qui s'accommodent de l'état actuel du christianisme en Afrique, pourvu que leur confession religieuse réponde tant soit peu à leurs besoins intérieurs » (*ibid.*, 98).

Le débat œcuménique suppose la fidélité à Jésus-Christ. Cela permet de créer une base commune qui permette de vivre la communion dans la diversité. Et le dialogue œcuménique ne doit pas viser le dialogue en tant que tel, mais la communion dans la reconnaissance de la diversité. C'est dans cette perspective qu'on comprend le concile Vatican II, dans son décret *Unitatis Redintegratio* : « dans l'action œcuménique, les fidèles catholiques, sans hésitation, se montreront pleins de sollicitude pour leurs frères séparés ; ils prieront pour eux, parleront avec eux des choses de l'Église, feront avec eux les premiers pas. Ils considéreront surtout avec beaucoup de loyauté et attention tout ce qui, dans la famille catholique elle-même, a besoin d'être réalisé, de telle manière que sa vie rende un témoignage plus fidèle et plus manifeste de la doctrine et des institutions que le Christ a transmises par ses apôtres » (UR 4, § 6).

e. Le dialogue avec les religions africaines

Peut-on espérer le dialogue avec les religions non-chrétiennes, dont la religion traditionnelle africaine et l'islam ? Quel serait le statut théologique d'un tel dialogue ? Vatican II a ouvert les perspectives en ce domaine dans sa déclaration *Nostra Aetate* sur l'Église et les religions non chrétiennes. Il est dit dans ce document que l'Église les considère avec respect et compréhension (cf. NA 2, § 5 ; 3, § 2).

Le dialogue avec les religions africaines non chrétiennes est une urgence pour la formation théologique. Il faut l'aborder à partir des réalités spirituelles vécues par les chrétiens. Le professeur Buakasa Tulu Kia Mpansu l'a fait remarquer en montrant qu'aujourd'hui encore, la religion africaine influence la vie individuelle et collective des africains : «... elle est partout, dans les consciences, dans les opérations spirituelles ou empiriques, dans les représentations, dans les attitudes, dans les pensées, dans les images, dans les symboles, dans les contes, dans les proverbes, dans les dictons, dans les légendes, dans les mythes, etc. Elle est partout, à la campagne et en ville, dans les procès judiciaires comme dans les conventions judiciaires. Elle est

même dans les comportements des chrétiens, des musulmans, des athées ou des indifférents. C'est dire qu'elle est surtout latente. C'est-à-dire, cachée, impensée »¹.

La collaboration avec la Faculté de Philosophie aidera à examiner les religions traditionnelles africaines. Dans la même perspective, le Centre d'Études des Religions Africaines (CERA), un des organes de recherche des Facultés catholiques de Kinshasa, peut fournir des éléments de qualité pour la poursuite de cet objectif. Le colloque sur les religions africaines et le christianisme, tenu à Kinshasa du 9 au 14 janvier 1978, avait émis quatre objectifs qui restent d'actualité. Il s'agit de :

- approfondir l'étude des religions africaines comme source de valeurs et de civilisations ;
- examiner l'impact des religions africaines sur les sociétés africaines d'aujourd'hui ;
- éclairer le sens profond du dialogue entre le christianisme et les religions africaines ;
- dégager les conditions d'émergence d'un christianisme authentiquement africain².

Les religions traditionnelles africaines véhiculent une croyance en Dieu, par le truchement des ancêtres, croyance qui veut humaniser la vie humaine individuelle et communautaire en dépendance de Dieu et de la nature. L'idée qui sous-tend le dialogue avec ces religions, repose sur le principe selon lequel c'est le Christ qui dialogue avec nous africains, dans la mesure où sa lumière et sa vérité marquent notre patrimoine religieux ancestral. Il faut également réfléchir sur la présence des sectes et des Églises indépendantes dans la société congolaise. L'étude de leurs doctrines peut « servir d'enseignement à nous qui voulons comprendre la mentalité et les aspirations religieuses des peuples d'Afrique, cette recherche est utile, comme

¹ BUAKASA Tulu Kia Mpansu, *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui*, dans *Religions Africaines et Christianisme. Colloque international de Kinshasa (9-14 janvier 1978)*, CERA, 2, 1978, p. 30.

² Cf. *Résolutions et recommandations*, dans *Religions Africaines et Christianisme. Colloque international de Kinshasa 9-14 janvier 1978*, CERA, 1, 1978, p. 289-291 ; A. NGINDU Mushete, *Notes de lecture sur « Religions Africaines et Christianisme »*. Colloque international de Kinshasa (9-14 janvier 1978), dans *RAT*, 4, 1980, p. 98. Le jésuite camerounais M. P. Hebga plaide pour que l'analyse de ces religions s'écarte des préjugés de l'histoire : « Our traditional religions were indiscriminately condemned after a superficial survey, under the charge of primitive superstition, idolatry and immorality. Even our medical care was branded as witchcraft and magic. But a wholesale condemnation passed on us by people who did not vouchsafe so much as to make distinctions, to discern between truth and falsehood, good and evil, failed to convince us » (M. P. HEBGA, *Universality in theology and inculturation*, dans *Bulletin de théologie africaine*, 10, 1983, p. 185).

contribution à la solution des problèmes que pose la rencontre du christianisme et de la société »¹.

3°. *La formation à la théologie pastorale*

a. Une approche de la notion de « pastorale »

La théologie pastorale n'est pas à confondre avec la pastorale. Celle-ci est une métaphore biblique de la culture rurale de l'Ancien Testament. Le terme évoque l'idée d'une activité dans laquelle Dieu est en relation avec les hommes pour les faire vivre, relation qui doit être perpétuée. Lorsque la Bible parle d'un Dieu-Pasteur des individus et de son Peuple, ce Dieu-Pasteur s'associe des pasteurs humains qui n'ont pas toujours su paître le troupeau (cf. Jér 23, 1-8 ; Ez 34, 1-16). Le Christ est le Pasteur par excellence, affirmant son identité tant dans sa relation avec le Père que dans la connaissance réciproque de ses brebis (cf. Jn 10, 1-18). Cette perspective doit être acceptée par quiconque veut exercer la fonction pastorale.

Avant d'être une structure ecclésiale, la pastorale est un ensemble d'activités menées en Église. À ce titre, elle engage l'institution ecclésiale dans la mesure où les différentes activités doivent poursuivre des buts définis, et elle utilise des moyens appropriés. Ces activités doivent se référer à Jésus-Christ, ayant comme premier objectif le règne de Dieu.

La pastorale comporte donc un vaste champ d'activités qui se subdivisent en trois fonctions traditionnelles. La fonction prophétique proclame la Parole de Dieu qui suscite la foi pour faire des disciples de Jésus-Christ. Cette fonction doit respecter et promouvoir la liberté des auditeurs. La fonction sacerdotale doit être exercée par l'ensemble du Peuple chrétien, à l'intérieur duquel se comprend le ministère ordonné. Les sacrements étant constitutifs de cette fonction, leur efficacité tient à ce qu'ils réalisent ce qu'ils signifient. La fonction diaconale doit être exercée dans un esprit d'amour et de dévouement à la lumière de Jésus-Christ, le bon Pasteur qui se dessaisit

¹ J. NTEDIKA Konde, *Le CERA : un institut de recherches scientifiques au service de l'Église et de la société. Bilan et perspectives d'avenir*, dans *Évaluation sur les colloques et séminaires antérieurs du CERA. Actes de l'atelier, Kinshasa (26-28 mars 1996)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 45.

de sa vie pour ses brebis ; Il connaît ses brebis et ses brebis le connaissent (cf. Jn 10, 11.14). Il y a priorité pour le service, au point d'en faire un principe créateur de la vie des hommes et des femmes. La pastorale « recouvre l'ensemble des initiatives prises par les groupes religieux vis-à-vis de leurs membres pour offrir ce qui est nécessaire à leur vie religieuse (enseignement, liturgie, vie communautaire...) »¹.

b. La spécificité de la théologie pastorale

On distingue souvent la théologie pastorale de la théologie pratique. Dans la première, le terme « pastorale » peut revêtir une connotation liée au pasteur. P-A. Liégé fait remarquer que le terme « pastorale » « désigne l'agir de tout le Corps de l'Église en acte continu de mission »². Alors que la théologie pratique, en plus de la pratique ecclésiale qui est l'objet de la théologie pastorale, veut relier les « activités liées à l'office paroissial à un complexe plus large de pratique ecclésiale, elle-même située dans le cadre du monde social de vie du christianisme, et servira ainsi également au développement convenable de cet univers social »³. Mais cette désignation ferait croire que les autres disciplines théologiques seraient dépossédées d'orientation pratique. Nous pensons que ces appellations ne s'opposent pas, car les deux désignations se préoccupent de la réalité pratique en théologie. C'est pourquoi, nous emploierons la désignation de théologie pastorale qui considère par là que la pratique ecclésiale concerne aussi bien les pasteurs que les autres membres du Peuple de Dieu.

La définition que donne le pape Jean-Paul II de la théologie pastorale reprend les trois fonctions traditionnelles qui doivent être imprégnées par la charité pastorale, à l'exemple du Christ. Pour le pape, la théologie pastorale est une « réflexion scientifique sur l'Église qui se construit chaque jour, avec la force de l'Esprit, au cours de l'histoire, donc sur l'Église comme 'sacrement universel du salut', comme signe et instrument vivant du salut de Jésus-Christ dans la Parole, dans les sacrements et dans le service de la charité. La pastorale n'est pas seulement un art,

¹ J. AUDINET, *Écrits de théologie pratique* (coll. *Théologies pratiques*). Bruxelles, Lumen Vitae, 1995, p. 115.

² P-A. LIÉGÉ, *Positions de la théologie pastorale* (coll. *Le point théologique*, 1). Paris, Beauchesne, 1971, p. 62.

³ R. MARLÉ, *Le projet de théologie pratique* (coll. *Le point théologique*, 32). Paris, Beauchesne, 1979, p. 104.

ni un ensemble d'exhortations, d'expériences, de recettes ; elle possède sa pleine dignité théologique, parce qu'elle reçoit de la foi les principes de l'action pastorale de l'Église dans l'histoire, d'une Église qui 'engendre' tous les jours l'Église elle-même... Parmi ces principes et ces critères, il y a celui, particulièrement important, du discernement évangélique de la situation socioculturelle et ecclésiale dans laquelle se développe l'action pastorale »¹.

En tant que réflexion sur l'action ecclésiale, la théologie pastorale considère d'une part que l'Église est une réalité dynamique qui intègre des personnes, des structures et des aspects socio-culturels. D'autre part, la réalité sur laquelle on réfléchit, doit intégrer l'ensemble des baptisés. Cet élargissement « à l'ensemble de l'action ecclésiale consacre et intègre deux éléments heureusement réhabilités par le concile Vatican II. D'une part, '*les signes de temps*' comme phénomènes sociaux typiques d'une époque, dans lesquels le croyant discerne une action salutaire de Dieu. Et d'autre part, le '*sensus fidelium*', sorte de 'flair spirituel', qui résulte de l'action de l'Esprit au cœur de tous les baptisés. Ceux-ci sont en effet reconnus comme dotés d'une capacité de discernement que les pasteurs et les théologiens sont invités à reconnaître et à apprécier »².

c. Les enjeux de la théologie pastorale

La théologie pastorale s'assigne comme fonction de réduire le décalage entre les convictions chrétiennes essentielles et la réalité vécue. La formation théologique doit donc intégrer les vérités révélées et articuler celles-ci avec les réalités humaines que Dieu a assumées dans l'Incarnation de son Fils.

Il ne s'agit pas de concevoir les contenus théologiques en termes de formules acquises une fois pour toutes, et à partir desquelles il faudrait chercher à

¹ JEAN-PAUL II, *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles. Exhortation apostolique Pastores dabo vobis*, 1982, n° 57, § 4.

² Ph. WEBER, *Spécificité de la théologie pastorale. Théologie et pastorales*, dans *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l'occasion du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain* (coll. *Cahiers de la revue théologique de Louvain*, 34). Louvain-la-Neuve, J.-M. Sevrin et A. Haquin, 2002, p. 80. Si le terme de pastorale n'évoquait que les pasteurs, il faudrait plutôt parler de « théologie pratique » : « d'une part pour décléricaliser l'action ecclésiale, mais aussi pour valoriser 'les pratiques' concrètes des communautés, reconnues d'emblée comme porteuses de vérité » (*ibid.*).

adapter les réalités concrètes. Y aurait-il d'une part les contenus de la formation et d'autre part les expériences vécues ? L'aspect changeant de celles-ci, doit se répercuter sur les contenus théologiques.

Dans sa conférence donnée le 8 décembre 1989, à l'occasion du centenaire de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris, J. Doré a cerné les enjeux de la formation théologique qui doit se garder de deux écueils : celui de l'autolimitation à la théologie déjà faite et celui du cantonnement de la théologie dans la pure critique. La première attitude à éviter, concerne « une théologie qui ne conçoit, ou ne concevrait sa tâche que comme l'exposé et la justification sinon toujours d'un système de 'thèses' juxtaposées, du moins d'un ensemble de vérités existant en quelque sorte 'en soi', indépendamment d'un esprit qui les pense et les accueille, et qui les pense et les accueille toujours dans une situation culturelle et historique déterminée »¹. Quant au deuxième écueil, on fera en sorte que la théologie ne se réduise pas à répondre aux interpellations critiques qui lui sont faites par le monde de la culture de notre temps. Mais ces interpellations peuvent aider la formation théologique à revoir ses démarches méthodologiques, pour que la foi vécue soit suffisamment éclairée. C'est la raison pour laquelle le travail d'articulation entre la dimension critique et la foi vécue, doit accompagner toutes les étapes de la formation théologique.

Dans ce contexte, la théologie pastorale visera à articuler une orientation empirique et une visée critique. L'orientation empirique veut donner du relief aux préoccupations pastorales telles que vécues sur le terrain. Elle poursuit un double but : aider à une meilleure connaissance des sujets de manière à pouvoir leur présenter un message chrétien approprié, qui soit puissance de conversion et force thérapeutique. Cela permettra une systématisation de l'expérience pour éviter que l'immédiateté de l'action pastorale l'emporte sur la réflexion. C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter le mot « empirique » comme visant le vécu personnel et une expérience maîtrisée².

¹ J. DORÉ, *Les cent ans de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris*, dans *DC*, 87, 1990, p. 773.

² Cf. Ch. DUQUOC, *op. cit.*, col. 1075-1077. La critique qu'on peut formuler contre l'orientation empirique qui est florissante dans le monde anglo-saxon, c'est qu'elle emploie des méthodes qui « se situent à l'intérieur d'un champ qu'elles se gardent de mettre en question, elles le reçoivent comme

La théologie empirique permet à l'institution ecclésiastique de réguler et de susciter l'action pastorale dans un contexte ecclésial défini. Cette orientation doit être articulée avec la visée critique. Il s'agit d'aller au-delà de l'adaptation de l'institution ecclésiale et se laisser interpeller par l'Évangile. La visée critique qui s'inscrit dans la tradition prophétique, veut que l'évangile soit le critère permettant l'émancipation et la liberté des enfants de Dieu. C'est pourquoi, la notion d'expérience à laquelle se réfère l'institution ecclésiale, ne doit pas être entendue au seul sens empirique, opposé à la systématisation, mais au sens d'une forme de connaissance historique : « il y a donc une certaine différence entre 'l'empirique' et 'l'expérience', mais non pas une opposition radicale. Qu'est-ce qui 'définit' l'expérience dans le champ de la foi et de la Révélation ? L'expérience elle-même est-elle 'ce qui définit' la foi et la Révélation ? L'expérience ne finit-elle pas toujours par devenir conceptuelle ? »¹.

La théologie critique vise la transformation de l'institution pour parvenir à réaliser la mission évangélisatrice que le Seigneur lui a confiée. Il s'agit justement de répondre à la vocation de la théologie en général, celle de développer l'intelligence de la foi pour que celle-ci soit comprise et reçue selon une interprétation faite dans une Église qui vit de la foi et poursuit sa mission dans la société. Le professeur Muteba Mugalu souligne ce rôle de la théologie en montrant que la critique doit s'inscrire dans une perspective de questionnement critique qui « n'est pas que dénonciation acerbe d'un système de pensée qui tend à prendre le mystère de la foi en otage ou en édulcore la nature. La dénonciation, quand elle se mêle du discours théologique, n'a de signification que si elle est comprise comme invitation à la fidélité à la nature même du mystère de la foi tel qu'il émane des Écritures et de la Tradition »².

Pour la théologie pastorale, le questionnement prend une autre coloration, dans un contexte africain marqué par la crise diversifiée. Elle doit prendre en compte

évident. En pastorale, ce champ est défini par la Parole de Dieu pour autant que l'institution ecclésiale la médiatise : celle-ci demeure le critère dernier. L'expérience dont il s'agit s'inscrit dans ce champ... Les méthodes empiriques tendent à adapter davantage les croyants à l'institution qu'à réformer celle-ci en fonction de la radicalité de la crise » (*ibid.*, col. 1077).

¹ M. PELCHAT, *Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence*, dans *La théologie pratique. Statut – Méthodes – Perspectives d'avenir* (coll. *Le Point Théologique*, 57). Paris, Beauchesne, 1993, p. 164-165.

² MUTEBA Mugalu, *Tâche de la théologie pratique en Afrique noire*, dans *RAT*, 54, 2003, p. 240.

la présence massive des mouvements religieux tant dans les confessions chrétiennes que dans l'islam et les Églises dites indépendantes ou de réveil ; l'économie chancelante des nations africaines ; les systèmes politiques à coloration hybride, qui représentent des défis majeurs face au processus de la démocratisation en cours. Si on comprend que le théologien de la pastorale est celui qui interroge le vécu ecclésial et social, il ne doit pas échapper au questionnement inhérent à sa fonction prophétique. « Dès lors, questionner devient, pour cette discipline théologique éminemment pratique, bousculer à un double niveau. D'une part, au cœur des expériences ecclésiales, la théologie pratique se présente comme un savoir critique des pratiques ecclésiales ambiantes. D'autre part, s'élaborant dans l'Église et dans la société, elle en est une conscience critique qui bouscule les assurances apparemment canonisées »¹.

L'objectif de la théologie pastorale fondamentale n'est-il pas de réfléchir aux questions vitales soulevées par la théologie africaine ? Celle-ci s'occupe à réfléchir à l'articulation de l'inculturation du message chrétien avec la libération et la reconstruction du continent africain. Ces thèmes doivent intéresser particulièrement le théologien de la pastorale.

En outre, la théologie pastorale doit viser l'examen des représentations que se donne l'Église dans son action évangélisatrice. S'il est entendu que chacune des images tâche d'approcher le mystère de l'Église, celui-ci doit se comprendre comme l'horizon et l'instance critique de toute représentation ecclésiale. Il s'agira ici moins de développer chacune des représentations de l'Église que de comprendre le positionnement de celle-ci par rapport à la société.

d. L'Église au service de la société

La définition de l'Église comme Peuple de Dieu (cf. LG 9) a mis en relief la dimension historique de l'Église. Dans son aspect de mystère, celle-ci se reçoit de Dieu, mais elle s'ouvre à la société qui est le lieu de sa fonction prophétique et de son action pastorale. En vertu de cela, l'Église peut être comprise comme ce monde converti en Jésus-Christ où « le problème d'un intérieur et d'un extérieur de l'Église est moins un problème social qu'un problème d'identité des personnes qui

¹ *Ibid.*, p. 243.

s'interrogent plus pour savoir si elles sont du monde ou de Dieu, si elles agissent en chrétiens ou en tant que chrétiens, mais qui, étant de ce monde, se reconnaissent aussi chrétiennes et cherchent à dire leur christianisme dans l'univers qui est le leur »¹. Peut-on, selon cette approche faire coïncider les frontières de ce Peuple avec celles de l'Église comme réalité institutionnelle ?

Même si on comprend l'Église comme « sacrement du salut », c'est-à-dire signe et moyen par lesquels s'opèrent l'union intime avec Dieu et l'unité du genre humain (cf. *LG* 1), « les éléments externes ne viennent pas s'ajouter de l'extérieur à son mystère intérieur, mais sont la manifestation extérieure de ce même mystère »². On peut alors comprendre l'intitulé de la Constitution pastorale « *Gaudium et Spes* » du concile Vatican II : *l'Église dans le monde de ce temps*. L'Église doit être dans la société, mais non pas comme la société. Elle y est présente tout en gardant sa différence par rapport à elle. C'est la raison pour laquelle, dans la Constitution « *Gaudium et Spes* », le concile Vatican II aborde les problèmes liés à l'ordre temporel, en commençant par une analyse brève de la situation. Ce changement de perspective est significatif : l'Église se perçoit comme celle qui se met au service du projet de Dieu dans le monde, au sein duquel elle doit remplir sa mission évangélisatrice³.

On ne peut pas identifier l'Église avec la société humaine, ni considérer que celle-ci doit devenir, à son tour, centrale par rapport à l'Église. Il faut cependant reconnaître la différence de deux pôles : l'Église n'est pas que la société humaine et celle-ci n'est pas l'Église. Elles sont différentes : « le champ de l'action devient cette différence elle-même, et l'action, la tentative pour essayer de faire communiquer deux univers : celui de l'être humain, de la culture, de l'existence ou de la société dans laquelle on est, et celui de la foi qu'on a reçue, de l'Église à laquelle on se reconnaît appartenir sans pour autant savoir exactement où en sont les frontières, sachant cependant qu'il ne peut pas ne pas y en avoir, et qu'on ne peut indistinctement tout baptiser ou tout séculariser »⁴.

¹ J. AUDINET, *op. cit.*, p. 43.

² P. TIHON, *Église* (coll. *Histoire des dogmes. Les signes du salut*, 3). Paris, Desclée, 1995, p. 524.

³ Cf. *ibid.*, p. 150.

⁴ J. AUDINET, *op. cit.*, p. 44.

e. Pour une communication des deux pôles : Église et société

Ces indications ecclésiologiques peuvent avoir des retombées considérables quant à la formulation des contenus théologiques. Car, c'est à partir de la définition qu'une Église se donne de son action pastorale, qu'on pourra proposer une formation théologique apte à soutenir l'œuvre évangélisatrice.

Le schéma d'une Église située dans une société, peut répondre à la préoccupation d'une formation théologique contextualisée. Ce schéma, loin de refléter toute la réalité, a l'avantage de montrer la communication qu'il faut établir entre l'Église et la société. Tout en respectant la singularité de chacune, on peut penser que les contenus théologiques ne se réduisent pas à formuler une doctrine chrétienne par laquelle l'Église veut évangéliser et convertir la société. Un tel schéma écarte la possibilité pour l'Église de se convertir elle-même. On situerait alors la conversion de manière unilatérale : de la société vers l'Église ; alors que l'Église a besoin elle aussi de se convertir à l'Évangile dont elle est porteuse. La formation théologique doit intégrer des contenus qui, basés sur la Révélation divine confiée à l'Église, doivent intégrer les valeurs socioculturelles qui émergent de la société.

La formation théologique doit donc chercher comment inscrire au programme les éléments complexes de l'Église et de la société. Il ne s'agit pas que les contenus théologiques préalablement établis soient simplement adaptés aux réalités humaines et sociales. L'annonce de l'Évangile est reconnaissance et remise en question de la réalité quelle qu'elle soit. « Mais la tâche se révèle plus ardue qu'il pourrait y paraître, et ceci d'un double point de vue : du point de vue des situations humaines comme du point de vue de l'histoire du salut. Tout d'abord, qu'appelle-t-on les situations humaines ? Il s'agit de respecter celles-ci et d'accepter leur consistance. Il faut s'interdire d'y repérer trop vite les ambiguïtés en attente du salut. L'espèce de nouveau concordisme un peu facile qui sous-tend l'affirmation que la vie humaine rejoint l'Évangile se heurte à la dureté des faits. S'il est vrai que globalement, la vie de l'homme et le dessein de Dieu se rejoignent et que Jésus-Christ est la plénitude de l'humanité, c'est une tâche fort complexe de le manifester dans chacun des aspects du

réel. Si l'on veut éviter les affirmations naïves ou le recours à un pur subjectivisme, force est de se rendre compte que cette tâche demeure à accomplir »¹.

La complexité de cette tâche est un défi pour la formation théologique. Cette dernière montrera que les deux pôles doivent chercher à communiquer. Ils sont appelés non seulement à se remettre mutuellement en question, mais il faut que chacun des deux pôles applique la critique à son propre domaine, laquelle critique aiderait à se connaître pour être capable de s'ouvrir aux autres domaines de connaissance. Il s'agit pour J. Audinet d'une double critique : « critique de l'existence humaine par les sciences positives, et critique du donné biblique par l'herméneutique. Survendrait-il là ce qui se produit dans la communication entre les personnes, à savoir que la distance à l'autre me renvoie à moi-même, faute de quoi toute communication est impossible ? »². Cet aspect communicationnel entre les deux pôles constitue une tâche, spécialement pour la théologie pastorale.

f. Les défis de l'évangélisation

En tant que discipline à caractère contextuel, la théologie pastorale doit prendre du recul par rapport à l'action ou à l'expérience, pour ne pas oublier une réflexion systématique sur son objet. Il faut donc articuler la théologie empirique avec la visée critique, pour que l'institution ecclésiastique ne s'enlise pas dans les actions immédiates. Quels sont les défis auxquels doit faire face la théologie pastorale ? En matières d'évangélisation, il faut citer les options pastorales de l'Église catholique en RDC, ainsi que la communion œcuménique et le dialogue avec les religions africaines non chrétiennes. Il ne s'agira pas ici d'ignorer la complexité de ces thèmes, mais de les mettre en perspective pour une formation théologique pertinente.

Parmi les activités ecclésiales qui font l'objet de la théologie pastorale, il faut mettre en exergue les projets pastoraux. Ceux-ci tâchent souvent d'exprimer les besoins et les attentes du Peuple de Dieu. La formation théologique ne doit pas ignorer les aspirations des personnes qui veulent que le message évangélique rejoigne leur vécu. Comment intégrer une telle espérance *hic et nunc* ? Dans l'Église de la RDC, les

¹ *Ibid.*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 49.

projets pastoraux constituent des lignes maîtresses de ce que les évêques appellent la deuxième évangélisation, qualifiée d'évangélisation en profondeur.

Une des tâches de la formation théologique en contexte congolais, c'est de pouvoir systématiser les défis pastoraux de cette Église. La pertinence de la formation théologique, dans les institutions telles que les Grands Séminaires de Théologie, consistera à intégrer ces défis dans le cursus de formation. Sinon, il sera difficile pour les futurs prêtres de s'ancrer dans le terrain pastoral. C'est pourquoi, il faut repenser le thème de l'inculturation et souligner la double exigence de la christianisation des cultures et de l'africanisation du christianisme selon la perspective déjà amorcée.

4°. La formation à la théologie morale

En 1978, la crise profonde que connaît la RDC a été qualifiée du « mal zaïrois » par l'épiscopat congolais. Elle est avant tout d'ordre moral, dans la mesure où il y a effritement des valeurs morales et renversement des critères de moralité. « Ce renversement des critères de moralité a entraîné, parmi les maux que nous déplorons, l'émoussement des consciences, l'asservissement de la personne humaine, celle-ci ayant cessé d'être la fin de l'action politique et sociale, l'inégalité dans la répartition du patrimoine national, d'où le défaitisme et l'absentéisme, la corruption et la concussion. Notre société a perdu le sens de l'homme et du bien commun, le sens de la justice et du travail honnête, le sens de la vérité et du respect de la parole donnée »¹. Par rapport à cela, les réflexions qui suivront, devront être intégrées dans toutes les institutions de formation.

a. L'autonomie en morale

Il faut approfondir la compréhension du concept d'autonomie en morale. Ce concept a connu un retournement de perspective, significatif chez Kant. Avant lui,

¹ XIV^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Appel au redressement de la nation. Déclaration des évêques du Zaïre*. Kinshasa, Secrétariat général, 1978, p. 9-10. Mgr Louis Nkinga Bondala, l'actuel évêque du diocèse de Lisala, parle de certains facteurs d'ordre moral qui expliquent la crise congolaise : le conflit entre la modernité et la tradition, à telle enseigne que la famille a éclaté et que le tribalisme semble l'emporter sur la solidarité ; la loi de la jungle, de la débrouille et de la magouille ; la tricherie et le mensonge ; l'absence du sens de la faute morale et de la dignité de la conscience libre (cf. Mgr. L. N. KINGA Bondala, *La problématique de la promotion humaine au Congo* (coll. *Vivre aujourd'hui*, 10). Kinshasa, L'Épiphanie, 1998, p. 16).

les philosophes abordaient le problème moral en essayant de déterminer le souverain bien. Il s'agissait de fonder la loi morale sur un objet de la volonté, au lieu de commencer par rechercher une loi qui déterminerait la volonté, ainsi que son objet. Le déplacement opéré par Kant montre que « le vrai problème pour la raison philosophique ne saurait consister à déterminer ce qu'est en lui-même le 'souverain bien', mais à déterminer ce qu'est l'action bonne, celle qui est posée par une volonté bonne »¹.

Dans le contexte de la crise congolaise, il faut partir du concept de l'autonomie morale pour aider l'homme à faire le bien. Celui-ci présuppose la volonté bonne qui le pose. Quel serait le statut de cette volonté ? En effet, le bien en tant qu'action morale, doit être poursuivi par l'homme qui ne se laissera pas être influencé par un agent extérieur à lui. C'est à partir de lui-même que l'homme doit poser une bonne action et en expliquer la raison. Dans cette perspective, « l'origine même de la morale trouve son siège, non plus dans l'ordre de la nature, ou dans la quête du bonheur, ou dans la soumission à la volonté divine, mais dans l'autonomie de la volonté, c'est-à-dire dans le fait pour la volonté d'être législatrice, de poser elle-même ses lois »².

C'est dans la mesure où l'homme agit en sujet autonome qu'il est un être moral. Il doit faire le bien parce que c'est raisonnable d'agir ainsi. Cette volonté autonome est précisément le principe de la subjectivité morale en tant que principe suprême de la moralité. Cela n'induit pas l'idée d'autarcie. Au lieu de nous rendre étrangers les uns les autres, la volonté autonome veut promouvoir un engagement à habiter dans un univers commun³.

Il s'ensuit que l'autonomie est une possibilité pour l'homme de s'affirmer dans l'existence. Elle vise l'obéissance libre du sujet, non d'une soumission aveugle qui contredirait le fait que c'est l'être raisonnable qui obéit à la loi morale qu'il a lui-même érigée. Dès lors, l'obéissance doit être comprise comme une conséquence de

¹ B. QUELQUEJEU, *L'autonomie éthique et la question de Dieu*, dans *Concilium*, 192, 1984, p. 37 ; cf. É. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu*, dans *RTL*, 30, 1999, p. 319.

² É. GAZIAUX, *op. cit.*, p. 318.

³ Cf. P. ROSSI, *La fondation par Kant du concept philosophique d'autonomie et ses conséquences historiques*, dans *Concilium*, 192, 1984, p. 18.

l'autonomie, dans la mesure où elle rend l'homme conscient et libre en fonction de la loi morale. L'homme devient alors responsable et « doit affirmer sa décision en tenant compte de l'environnement naturel et personnel. Celui qui promeut la reconnaissance de son être libre et personnel doit aussi reconnaître l'être libre et personnel d'autrui »¹.

L'autonomie doit s'associer le concept de la liberté. Si le sujet devient autonome parce qu'il obéit librement à la loi morale, il y a lieu de penser que c'est la liberté qui lui donne cette possibilité. Grâce à la liberté, l'homme doit assumer sa responsabilité et communiquer avec autrui pour la réalisation de l'espace vital pour tous. En ce sens, il faut éviter que l'autonomie vise la promotion individuelle du bien-être personnel.

b. L'autonomie dans la perspective de la création et de l'alliance

Si l'on considère que l'être humain autonome, raisonnable et libre fonde la loi morale, on doit partir de l'idée de la création pour parler de l'autonomie morale. Créé à l'image de Dieu, l'homme est « doué d'intelligence, de libre arbitre, et d'un pouvoir d'action qui lui appartient en propre... C'est pourquoi, quand nous parlons d'être créé à l'image de Dieu, cette image définit la capacité d'être son propre créateur. L'homme ne devient lui-même, n'accède à son être que s'il acquiert par lui-même une autonomie similaire à celle dont Dieu jouit »². Ce qui veut dire qu'en tant que créé, l'homme a acquis une autonomie qui lui assure une dignité naturelle. En étant son propre créateur, l'homme devient autonome dans la mesure où il répond à l'intention du Créateur qui veut qu'il se réalise et participe à l'œuvre de la création. Lorsque l'homme se réalise comme sujet autonome, il se crée alors « une relation véritable à Dieu, relation dans laquelle le besoin s'efface pour faire place au désir. Pourquoi ? Parce que la naissance à la liberté promise par Dieu se pose comme l'horizon d'une alliance sans infantilisme »³.

Selon la logique de la création, l'autonomie et l'obéissance ne s'opposent pas. L'autonomie étant une capacité qui met l'homme en relation avec son Créateur, et

¹ A. AUER, *Le christianisme face au dilemme: la liberté pour l'autonomie ou la liberté pour l'obéissance ?* dans *Concilium*, 130, 1977, p. 69.

² É. GAZIAUX, *op. cit.*, p. 325.

³ *Ibid.*

l'obéissance l'aptitude à participer à l'œuvre de la création. Dans cette perspective, « le concept d'image de Dieu pose en fait la réciprocité du caractère immanent et transcendant de l'homme. On rencontre en l'homme la référence au modèle, et l'image du modèle qui se réalise dans une humanité accomplie : liberté pour l'obéissance et liberté pour l'autonomie. Dans l'accomplissement obéissant de la référence à Dieu l'homme expérimente une incitation à réaliser son être propre »¹.

Si l'image est une capacité de l'homme d'être son propre créateur, la ressemblance évoque l'idée de la relation même. Créé à la ressemblance de Dieu, l'homme devient partenaire digne de la relation avec son Créateur, laquelle relation « constitue à la fois l'humanité de l'homme et l'image de Dieu. Cette conception montre qu'il n'est pas d'image qui ne soit habitée par l'altérité »².

Dès lors, le thème de la création doit être corrélé avec celui de l'alliance. La tradition biblique évoque l'idée de la création dans une logique de communication et d'alliance. Dieu crée par sa Parole qui donne la vie. Et c'est cette Parole créatrice « qui s'adresse à l'humanité ainsi créée et lui donne de parler, de nommer les choses, de s'entretenir et de répondre à l'adresse qui lui est faite dans la création. Ainsi, pour la Bible, l'humanité est-elle instituée par Dieu dans l'ordre de la communication »³.

La morale chrétienne doit définir la communication en termes d'alliance, dans la mesure où celle-ci évoque l'idée d'altérité comme un mystère à découvrir sans cesse et une ouverture qui peut contribuer à la réalisation de l'œuvre créatrice.

c. Promouvoir la justice et la paix

Pour le professeur Nyeme Tese, la société congolaise est aujourd'hui caractérisée par trois types d'injustice. Le congolais moderne ne croit pas en un Dieu capable d'orienter les actions humaines individuellement et collectivement. Ensuite, la

¹ A. AUER, *op. cit.*, p. 74. L'auteur montre par ailleurs que la création ne veut pas dire que le monde a été établi tel quel, mais que le monde a commencé et qu'une histoire 'est instaurée. En tant qu'image de Dieu (Gn 1, 27), l'homme est appelé à actualiser les potentialités fondamentalement contenues dans la forme originelle » (*ibid.*).

² É. GAZIAUX, *op. cit.*, p. 326.

³ A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 156). Paris, Cerf, 1990, p. 387.

méconnaissance de Dieu implique la méconnaissance du prochain. Celui-ci n'est pas aimé et respecté selon ce qu'il est, mais comme moyen pour atteindre des objectifs égoïstes. La troisième injustice, c'est l'engouement pour l'argent et les richesses de ce monde¹.

Cela compromet la justice et la paix, qui sont les aspirations profondes des hommes et des femmes de ce temps. Il faut donc réfléchir à la question de la présence de l'Église dans la société. On peut se référer à ce sujet aux réflexions du théologien allemand J.B. Metz. L'auteur fait l'analyse de la situation politique, sociale et économique du contexte européen, laquelle analyse se vérifie à l'échelle mondiale. En effet, « à cause de l'interdépendance croissante des rapports sociaux et économiques, une situation ne peut plus être concrètement analysée sans cet aspect 'global' »². L'auteur évoque les problèmes de société tels que la souffrance, la vieillesse, la fragilité humaine, les décès, le manque de justice et de solidarité, la misère sociale, le manque de confiance face au progrès continu de la technologie, la destruction de l'environnement, l'exploitation effrénée des matières premières. Par rapport à cela, l'homme, après avoir été sujet de la technique et de la civilisation, risque d'en devenir le produit. Face à ces défis, les systèmes de régulation politiques et sociaux ne remplissent plus leur tâche³.

Partant de la thèse selon laquelle l'Église doit se définir comme celle qui témoigne et transmet le souvenir de l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, l'auteur en retient deux principes essentiels : le souvenir et la liberté. Le concept du souvenir évoque la réalité historique. Du point de vue théologique, il s'agit de mémoire de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, événement qui doit être actualisé pour voir comment rendre justice aux exclus et aux opprimés. Dans cette perspective, le souvenir libère des puissances politiques dominatrices. Faire mémoire de Jésus-Christ, c'est se souvenir « d'une liberté dont nous sommes redevables, de l'histoire libératrice de Dieu, histoire eschatologique accordée dans la croix et la résurrection de Jésus »⁴. Si on doit aider les hommes et les femmes à se prendre en

¹ Cf. NYEME Tese, *Justice dans la Bible et société zaïroise*, dans *RAT*, 14, 1990, p. 192-193.

² J.- B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (coll. *Cogitatio fidei*, 99). Paris, Cerf, 1979, p. 18.

³ Cf. *ibid.*, p. 111-114.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

charge tant au niveau socio-culturel que politico-économique, il faut former à la responsabilité de la foi chrétienne qui doit intégrer les questions de justice et de paix, ainsi que celles du développement et de la démocratie.

1) La solidarité et le partage

Les valeurs de solidarité et de partage ont été soulignées à maintes reprises par les évêques de la RDC. Elles doivent caractériser tous les secteurs de la vie, pour redonner à l'homme la dignité qui lui revient. Il s'agit de comprendre que le salut est fondamentalement une réalité solidaire, telle que le montre l'Incarnation de Jésus-Christ. L'épiscopat le fait remarquer en soulignant que le redressement de la situation et la réhabilitation de l'homme congolais doivent s'inscrire dans une logique d'engagement concret. D'abord, une option pour l'homme, à la manière de Jésus-Christ qui s'est approché de l'homme de manière radicale, jusqu'à lui devenir semblable, hormis le péché. Il faut ensuite se convertir au niveau personnel et structurel¹.

La réhabilitation de l'homme exige de celui-ci qu'il se convertisse aux valeurs de la solidarité et du partage, valeurs qui sont mises à l'épreuve aujourd'hui en Afrique. Celle-ci est en pleine mutation, quasiment à tous les niveaux. Sur le plan socio-culturel, la mobilité des populations déstabilise la cohésion des familles et des groupes. Le matraquage culturel prive l'africain de ses racines et le dépersonnalise, faisant de lui un homme déconnecté de la réalité vitale. L'insécurité occasionnée par les systèmes politiques fragilise les populations au point de les appauvrir socialement, à tel point que « l'emprise de l'économie capitaliste a éveillé chez maints africains, l'esprit de compétition au lieu de la coopération, les sentiments de méfiance à l'égard des autres et la recherche du gain personnel... Cependant, pour vaincre les forces involutives actuelles, l'homme doit retrouver sa place au sein de la communauté afin de la servir en vérité et en justice. C'est en la servant en vérité et en justice qu'il y ré-

¹ Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Notre foi en l'homme image de Dieu. Déclaration du Comité permanent des évêques du Zaïre. Session extraordinaire du 15-23 juin 1981*. Kinshasa, Secrétariat général, 1981, p. 26.

instauration de la confiance entre les membres, base d'une vie fondée sur la participation, le partage et la réciprocité »¹.

La solidarité et le partage évoquent l'idée de l'interdépendance entre les individus et les communautés. Par la solidarité et le partage, on prend conscience de son engagement moral à faire reculer la misère due aux injustices et aux violations des droits de l'homme. La pratique de la solidarité produit la paix, ce bien précieux pour les peuples et les nations².

2) Le développement : nouveau nom de la paix

La formule du pape Paul VI, selon laquelle le développement est le nouveau nom de la paix (cf. *Populorum progressio*, 87), est une application de l'enseignement conciliaire : « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ » (GS 1). Ce document publié en 1967, traite la question sociale et situe le concept du développement dans une perspective d'interdépendance. Cette conception doit s'appliquer dans le contexte congolais pour essayer de sortir de la crise. Il n'y a pas d'alternative : la paix doit passer par la justice distributive qui reconnaît à chacun ses droits vitaux les plus élémentaires dans le domaine de la subsistance et de la sécurité sociale (alimentation saine, santé, éducation).

Pour ce faire, il faut assurer à la population un travail décent qui lui permette de se procurer ce dont elle a besoin pour vivre. Cela exige une conception du développement qui traduit l'obligation morale en termes de devoir de solidarité. Pour le pape Jean-Paul II, le vrai développement doit être intégral : « il ne peut pas consister dans l'accumulation pure et simple de la richesse et dans la multiplication des biens et des services disponibles, si cela se fait au prix du sous-développement des

¹ TSHUNGU Bamesa, *La solidarité africaine à l'épreuve du temps*, dans *Actes de la XXe Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995. Église-Famille ; Église-Fraternité. Perspectives post-synodales*. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997, p. 80-81.

² Cf. JEAN-PAUL II, *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique Ecclesia in Africa*, 1995, n° 138.

masses et sans la considération due aux dimensions sociales, culturelles et spirituelles de l'être humain »¹.

3) À l'école de la démocratie

En Afrique, le débat sur la démocratie est incontournable et il devient une question de survie. La démocratie est une conception de la société. Celle-ci doit se définir à partir des critères rigoureux portant sur l'enracinement éthique, l'appartenance à une communauté humaine située dans le temps et dans l'espace, ainsi que sur la gestion de la cité. Cela doit concerner les citoyens autochtones appelés à devenir libres, adultes et responsables, constituant un peuple souverain. On peut donc dire que la démocratie est un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple.

On ne doit pas confondre la démocratie avec le multipartisme, même si le cas échéant, celui-ci peut en constituer un des éléments. Dans le contexte congolais, il y a risque que le multipartisme entretienne les tendances séparatistes plutôt que de servir les valeurs démocratiques. Parmi celles-ci, il faut promouvoir la palabre africaine qui repose sur deux principes fondamentaux : le droit à la parole pour tous, qui est une manière d'exprimer la souveraineté du peuple ; la recherche du consensus qui est d'essence plus conciliatrice que compétitive².

La culture démocratique est une exigence dévolue au peuple souverain. Pour que celui-ci puisse bien exercer le rôle qu'on attend de lui, il faut le former à la culture et aux exigences de la démocratie³. Si cette formation nécessaire et urgente est

¹ ID., *La paix sociale la paix des peuples. Lettre encyclique Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 9, § 10. Il se réfère à PAUL VI, *Sur le développement des peuples. Populorum progressio. Lettre encyclique du 26 mars 1967*, n. 14. « Si 'le développement est le nouveau nom de la paix', poursuit Jean-Paul II, la guerre et les préparatifs militaires sont les plus grands ennemis du développement intégral des peuples... nous sommes invités à revoir le concept de développement, qui ne coïncide certes pas avec celui qui se limite à la satisfaction des nécessités matérielles par l'augmentation des biens, sans égard pour les souffrances du plus grand nombre, en se laissant conduire principalement par l'égoïsme des personnes et des nations » (JEAN-PAUL II, *op. cit.*, n. 10, § 3-4).

² Cf. E. MVENG et B. L. LIPAWING, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*. Yaoundé, Clé, 1996, p. 217-222.

³ La littérature à ce sujet le recommande vivement : CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libérer la démocratie. Déclaration des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1991 ; ID., *Pour la poursuite de la démocratisation. Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1992, p. 24-26 ; FACULTÉS CATHOLIQUES DE KINSHASA, *Présence de l'Église catholique à la Conférence nationale souveraine. Contribution des professeurs des Facultés catholiques de Kinshasa et de la Conférence épiscopale du Zaïre* (coll.

destinée à tous, l'épiscopat insiste pour que les fidèles laïcs soient formés à la démocratie pour assumer leur responsabilité prophétique qui consiste à dire ce qu'ils pensent et à réfléchir sur leur sort, face aux enjeux sociaux qu'implique la politique. Leur participation à celle-ci ne doit pas être facultative, surtout lorsqu'on comprend que « l'être et l'agir dans le monde sont pour les fidèles laïcs une réalité non seulement anthropologique et sociologique, mais encore et spécifiquement théologique et ecclésiale. Dans leur situation au milieu du monde, en effet, Dieu manifeste son dessein et leur communique leur vocation particulière de 'chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu »¹.

Face à un champ d'activité humaine aussi important que la politique, il faut éviter que le peuple se contente de subir les décisions concernant la destinée de la nation. Comment l'aider à devenir acteur dans le fonctionnement du pouvoir politique ? Le processus de démocratisation étant une œuvre de longue haleine, l'enjeu principal c'est d'aider le peuple à se rendre compte que c'est lui l'acteur principal du processus. Il doit être formé à la manière d'exercer le pouvoir politique en sachant la complexité de la démocratie qui est à la fois « gouvernement du peuple par le peuple, refus de l'exercice autoritaire ou totalitaire du pouvoir politique, souci des libertés et des droits de l'homme, ouverture au pluralisme, alternance au pouvoir soutenue par un état de droit »².

Église africaine en dialogue. Travaux de la Faculté de Théologie, 12). Kinshasa, Facultés catholiques, 1993, p. 32. 36-43 ; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités. Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1994, p. 6-16 ; KISIMBA Nyembo, *Communautés ecclésiales de base et culture démocratique*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, p. 270-280 ; MALU Nyimi, *Les communautés ecclésiales de base à l'épreuve du processus démocratique. Quête ecclésiale d'identité chrétienne*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, p. 287-291 ; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*. Kinshasa, Secrétariat général, 1996, p. 96-140.

¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Complémentarité des vocations et des missions au sein de l'Église pour le service de la nation. Message*, dans *Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités. Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1994, p. 23. Les évêques se réfèrent ici à JEAN-PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laici*, 1988, n° 15, § 8.

² R. DE HAES, *Discours d'ouverture*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, p. 12.

C'est dans cette perspective que la culture démocratique doit se comprendre comme une dynamique qui engage tous les citoyens à partager les valeurs les plus hautes de la société humaine et à sauvegarder le bien commun. Une telle action se concrétise dans la participation de tous à un projet de société, capable d'inspirer la confiance et de répondre aux aspirations humaines¹.

Ces exigences démocratiques constituent en elles-mêmes tout un programme de formation. C'est la tâche du théologien de mettre en œuvre un tel programme, car « il ne faut pas perdre de vue qu'un théologien africain est avant tout citoyen à part entière de son pays, de son continent et du monde et, à ce titre, il a le devoir de ne point se dérober face aux défis que connaissent son pays, ses frères et sœurs, son continent et le monde de son temps »².

5°. La formation à la théologie spirituelle

Les sujets à former ont des racines ecclésiales différentes. Leur formation spirituelle de base est également différente : la spiritualité du prêtre séculier n'est pas celle du prêtre régulier, et celle du religieux ou de la religieuse diffère de la spiritualité des candidats laïcs. L'enjeu est de proposer une spiritualité qui touche des candidats qui ne rempliront pas les mêmes responsabilités ecclésiales au terme de leur spécialisation en théologie. Car « faire la théologie doit révéler la qualité et l'authenticité de la foi du théologien. La pratique théologique doit donc s'accompagner d'une confession »³.

¹ Cf. KISIMBA Nyembo, *Communautés ecclésiales de base et culture démocratique*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, p. 271.

² NYEME Tese, *Témoignage d'un théologien africain, confrencier*, dans *Présence de l'Église catholique à la Conférence nationale souveraine. Contribution des professeurs des Facultés catholiques de Kinshasa et de la Conférence épiscopale du Zaïre* (coll. *Église africaine en dialogue. Travaux de la Faculté de Théologie*, 12). Kinshasa, Facultés catholiques, 1993, p. 38.

³ R. AFAN Mawuto, *Sidbe Semporé. Itinéraire spirituel d'un théologien africain*, dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, I. Suisse, Université de Fribourg, 2002, p. 79-80. On part du principe que « l'étudiant chrétien, comme tout fidèle laïc, est appelé à la sainteté. Tout en participant, comme ses amis aux activités que comporte son état d'étudiant, il sait qu'il vit de la vie de Jésus. C'est dans et par sa vie d'étudiant qu'il doit grandir dans la communion avec le Père et le Fils et le Saint-Esprit chaque jour de l'année académique. Il s'efforcera de vivre, en actes et en vérité, aussi consciemment et aussi affectueusement que possible cette vie de communion » (M. PLEVOETS, *Quelques jalons pour une spiritualité estudiantine*, dans *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui. Mélanges en l'honneur du professeur abbé Mulago Gwa Cikala*, RAT, 27-28, 1990, p. 303.

a. Intégrer le don de la foi

Il faut continuer à articuler l'enseignement avec l'éducation et la recherche. Mettre le destinataire de la formation au centre de cette préoccupation, c'est faire de lui un sujet capable d'harmoniser ses capacités intellectuelles avec les exigences de la foi, de manière à ce que toute sa formation soit imprégnée par ce don qu'est la foi. Par cette imprégnation, il se laisse transformer : cette connaissance qu'il acquiert « est elle-même l'effet d'une lumière surnaturelle. Elle signifie que le don, vers lequel se tend notre espérance, nous a déjà été communiqué, tout au moins sous son aspect lumineux. De soi, il est pourtant à la fois Lumière et Vie. Seulement cette Lumière et cette Vie sont inséparables »¹.

L'idée de don inclut celle de gratuité, au sens où le don ne dépend pas du mérite de celui ou de celle qui le reçoit. Pour ce qui est du don de la foi, cette gratuité réside dans le fait que Dieu la donne de sa propre initiative ; Il le fait en se révélant. Ainsi, la foi a pour base et objet la Révélation de Dieu. Parler de la foi c'est évoquer la Révélation, les deux étant corrélatives.

Lorsque Dieu prend l'initiative de faire don de la foi, Il sollicite une relation d'alliance avec l'homme. Cette relation est interprétée par l'homme comme « un don gratuit offert par Dieu, un don qui le dépasse et dont il ne peut pas rendre compte totalement, mais un don qu'il accepte avec toute sa liberté »².

La gratuité du don est appelée en théologie *grâce, don de filiation et don de l'Esprit Saint*. Elle est grâce, car il s'agit d'une illumination intérieure en tant qu'instinct venant de Dieu et disposant à croire. C'est donc l'œuvre de Dieu par Jésus-Christ qui prévient l'homme tout en le transfigurant. Par ce don, l'Esprit Saint agit en l'homme et lui inspire d'aimer Dieu et de lui faire confiance. Le don de la foi est donc l'œuvre de la Trinité dont l'unité et la diversité des actions des trois Personnes divines concourent à la vitalité de la personne humaine.

¹ F. M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon saint Jean*, dans *La Vie spirituelle*, 92, 1955, p. 361-362.

² B. SESBOÛÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*. Paris, Droguet et Ardent, 1999, p. 51.

b. La vie selon l'Esprit

Dans l'évangile de Jean, Jésus apparaît comme celui qui donne l'Esprit : « En effet, celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu, qui lui donne l'Esprit sans mesure » (Jn 3, 34). L'Esprit de Jésus est 'envoyé par lui. Il est l'Esprit de vérité qui procède du Père (cf. Jn 15, 26), pour faire connaître le mystère par un enseignement de charité, de relation et d'intériorité divine. En ce sens, l'Esprit remplit une mission de témoin, consistant à révéler le Fils, comme celui-ci révèle le Père.

La spiritualité se comprend comme la conduite de la vie selon l'Esprit. D'après D. Marguerat, dans le livre des Actes des Apôtres, l'Esprit a une fonction de témoignage par la parole. On le voit dès la naissance des premières communautés chrétiennes en butte à l'agressivité des autorités juives, lors de la comparution de Pierre et Jean (cf. Ac 4). La communauté chrétienne prie pour la poursuite du témoignage missionnaire, demandant au Seigneur la force de dire avec assurance la Parole. Alors, « ils furent tous remplis du Saint Esprit et ils disaient avec assurance la Parole de Dieu » (Ac 4, 31). L'Esprit reçu conduit à la communication de la parole. Dans les Actes des Apôtres, « l'œuvre pneumatique est une œuvre de parole, et 's'exprimer avec assurance au nom de Jésus' (Ac 9, 27) doit être considéré comme la marque par excellence de l'Esprit... Les Actes racontent plutôt l'avancée de la Parole, poussée par l'Esprit, rendue performante par lui »¹. Comment peut-il être accueilli dans la vie du sujet en formation pour qu'il fasse de lui le témoin de Jésus-Christ ?

Si le type d'homme à former est appelé à réaliser les attentes de l'Église et de la société, cette formation doit être ancrée dans une spiritualité susceptible de discerner aussi la présence de l'Esprit dans les signes des temps : dans quelle mesure l'Esprit de Dieu est-il à l'œuvre dans les réalités socio-culturelles telles que vécues par les hommes et les femmes en quête du sens de la vie ?

La formation doit aider le sujet à reconnaître également le *sensus fidelium*. Il s'agit de développer une spiritualité liée à la vie du Peuple de Dieu, pour percevoir le sens que celui-ci donne au *sensus fidelium* lorsqu'il est confronté aux interpellations

¹ D. MARGUERAT, *L'œuvre de l'Esprit. Théologie et pratique dans les Actes des Apôtres*, dans *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel*, (coll. *Pratiques*). Genève, Labor et Fides, 1989, p. 148 et 150.

de la Parole de Dieu. Former à une telle spiritualité doit tenir compte des aspirations de la vie qui, dans le contexte africain subsaharien, s'enracine en Dieu « défini comme vie en plénitude ou encore comme source de vie, protecteur et providence pour toute vie. Vivre pour l'homme est donc participer à la vie de Dieu »¹.

Quel rapport peut-on établir entre ces aspects évoqués et la formation spirituelle ? Les sujets formés en Église doivent comprendre les dimensions de la foi qui les engage à témoigner de Jésus-Christ. Ils ne sont pas abandonnés à eux-mêmes : ils doivent témoigner avec et grâce à l'Esprit Saint qui joue le rôle de témoin et qui leur est donné pour continuer l'œuvre de Jésus.

c. L'eucharistie au cœur de la vie chrétienne

Le concile Vatican II a fait redécouvrir la place de l'eucharistie en tant que source et sommet de la vie chrétienne (cf. *LG* 11, § 1). En célébrant l'eucharistie, le chrétien fait l'expérience d'une rencontre personnelle avec Jésus-Christ. Comprise comme célébration de la vie, l'eucharistie est également le lieu où retentit l'écho du ministère pastoral. C'est dans la mesure où le chrétien approfondit son intimité avec le Christ dans l'eucharistie, qu'il découvrira mieux l'amour des hommes et des femmes dans le vécu quotidien. L'eucharistie est une source d'énergie permettant au chrétien de vivre sa vocation baptismale. Il reçoit dans l'eucharistie le dynamisme l'aidant à porter le Christ aux autres et à le rendre présent au milieu des occupations de ce monde. Dans cette perspective, l'eucharistie nourrit la vie chrétienne qui actualise la présence du Christ.

d. La spiritualité sacerdotale

Pour ce qui est de la formation des futurs prêtres, les instructions du Magistère insistent sur les orientations pastorale et spirituelle. L'épiscopat congolais parle de la spiritualité presbytérale. Celle-ci s'enracine dans le baptême qui incorpore au Christ et à son Église. La spiritualité presbytérale s'articule autour des valeurs évangéliques suivantes : sainteté, dévouement, don de soi, zèle apostolique, humilité,

¹ J. ILUNGA Muya, Bénézet Bujo. *Éveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine, dans Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, I. Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2002, p. 114.

obéissance, chasteté. L'Esprit Saint est à l'origine de ces valeurs évangéliques. Le prêtre doit les recevoir en participant à la consécration et à la mission pastorale, il se laisse guider par l'Esprit Saint. La consécration conférée par l'ordination presbytérale et la mission pastorale donnent un fondement à la spiritualité du prêtre. Celle-ci doit être nourrie par la Parole de Dieu, l'eucharistie et les autres célébrations liturgiques, la direction spirituelle, la dévotion aux saints et spécialement la Vierge Marie, le célibat presbytéral¹.

Il faut former les prêtres à devenir de véritables pasteurs d'âmes, ouverts aux interrogations des hommes et des femmes qui seront confiés à leur responsabilité pastorale. Les éléments de spiritualité que nous soulignerons dans les lignes qui suivent, concernent les prêtres séculiers. Ils peuvent également être mis en œuvre par les prêtres réguliers dans la mesure où ceux-ci sont pour la plupart insérés dans les activités pastorales des différents diocèses.

1) La charité pastorale

La charité pastorale est le principe fondamental de la spiritualité sacerdotale. En tant qu'office d'amour dans l'Église, elle unifie le ministère sacerdotal dans lequel s'enracine la spiritualité du prêtre. Cette charité caractérise le prêtre dans sa configuration au Christ-Pasteur. Il faut l'initier « à la vie de prière pour modeler toute son existence sur le Christ et devenir un homme de foi... La vie intérieure conduira le séminariste à la rencontre personnelle du Christ qu'il connaîtra par expérience (et non seulement dans les traités de théologie), qu'il aimera de tout son cœur et pour qui il donnera totalement sa vie. C'est ce niveau de profondeur qui assurera la solidité du ministère du futur prêtre »².

Par la charité pastorale, le prêtre s'identifie au Christ qui s'est essentiellement préoccupé de la cause de l'homme dans son contexte de vie. Le pape Jean-Paul II parle de la charité pastorale comme étant le principe intérieur, la vertu qui

¹ Cf. COMITÉ PERMANENT DES ÉVÊQUES DU ZAÏRE, *Rapport de la session ordinaire tenue à Kinshasa (du 11 au 16 juin 1990)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1990, p. 40-54.

² E. UNG'EYOWUN BEDIWEGI, *La formation spirituelle du futur prêtre africain*. Kinshasa, Le Sénégal, 2003, p. 29. Dans ce livre, l'auteur consacre des pages intéressantes (29-87) aux formes classiques de la spiritualité du futur prêtre : vie de prière, les sacrements de l'eucharistie et de pénitence, la direction spirituelle, les moments de retraite et de recollection, certaines dévotions.

anime et guide la spiritualité du prêtre. Son contenu est le don de soi et le don total à l'Église, à l'exemple du Christ qui a aimé l'Église et s'est livré pour elle (cf. Ep 5, 25). « À l'intérieur de la communauté ecclésiale, la charité pastorale du prêtre demande et exige, d'une façon particulière et spécifique, qu'il soit en rapport personnel avec le *presbyterium*, en dépendance de l'évêque et avec lui »¹. Sa communion avec la communauté presbytérale concrétise l'unité de la mission pastorale. En ce sens, s'engager dans le ministère presbytéral, ce n'est pas vivre en solitaire, mais appartenir à un « corps » qui sous-tend la pastorale d'ensemble. Car, « à mesure que le prêtre prend conscience d'être associé à une œuvre commune, de collaborer avec son évêque et ses confrères à la vie du Christ dans le diocèse, ... il se sent moins isolé »².

Le futur prêtre est donc convié à se laisser configurer au Christ. Il doit avoir une intention droite qui exige de lui d'être vrai à l'égard de Dieu, de lui-même et du Peuple de Dieu. C'est pour vivre avec le Peuple de Dieu et être à son service que l'on devient prêtre. Dans une enquête du 28 décembre 1974, sur la formation des grands séminaristes, le cardinal J. Malula avait sollicité le concours du Peuple de Dieu de Kinshasa pour l'aider à la formation spirituelle des futurs prêtres. Deux questions toujours d'actualité retiennent alors la réflexion : « quel type de prêtre le Peuple de Dieu attend-il de l'Église aujourd'hui ? Quel genre de formation souhaitez-vous voir donner aux séminaristes dans les Grands Séminaires ? »³. Il faut souligner alors la dimension anthropologique du ministère pastoral. Le prêtre doit être une personne « sensible aux problèmes de l'homme concret se débattant au milieu de ses drames, et il partage avec les autres ses joies. Ministre de l'Église 'solidaire du genre humain et

¹ Cf. JEAN-PAUL II, *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles. Exhortation apostolique Pastores dabo vobis*, 1992, n° 23, § 5.

² J. LECLERCQ, *Le prêtre devant Dieu et devant les hommes*. Tournai, Casterman, 1964, p. 142.

³ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant l'inculturation et les abbés*, 3. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997, p. 287. Le cardinal abonde dans le même sens dans sa Lettre pastorale du 19 mai 1985, sur la préparation des candidats au presbytérat : « Le Peuple de Dieu a besoin de bons et saints prêtres. Vous avez besoin surtout de prêtres consciencieux, zélés et dévoués. Vous attendez que nous vous donnions des prêtres qui sont de vrais pasteurs, de vrais leaders ou conducteurs d'hommes. Vous avez le droit d'avoir des prêtres auxquels les époux chrétiens, les hommes et les femmes, les jeunes gens et jeunes filles, les riches et les pauvres peuvent recourir sans rien craindre, et en qui ils peuvent avoir confiance sans être déçus » (*ibid.*, p. 300).

de son histoire', le prêtre est 'homme de Dieu' et, en même temps, 'homme parmi les hommes' »¹.

On peut dire que le Christ, la communauté ecclésiale, l'évêque et le corps presbytéral sont les grands axes de la spiritualité du prêtre diocésain ou séculier. Son amitié avec Jésus traduit une disponibilité au service de la communauté ecclésiale qui lui est confiée. Si un tel ancrage donne sens à la spiritualité sacerdotale, c'est dans le ministère pastoral que le prêtre rencontre le Christ et établit un réseau de relations interpersonnelles. En tant qu'une conduite selon l'Esprit, la spiritualité du prêtre diocésain désigne une vie intérieure équilibrée et cohérente avec les activités pastorales. Elle n'est pas « un intimisme subjectif, mais du fait qu'elle est un ensemble d'attitudes du cœur, suscitées par l'Esprit, à savoir : des convictions, des motivations, des décisions. Les engagements permanents, chrétiens et sacerdotaux, découlent de ces dispositions profondes sous forme de disponibilité, de générosité, de fidélité en réponse à la grâce de Dieu »².

2) La consécration pour le ministère pastoral

L'Esprit Saint configure le prêtre au Christ Tête et Pasteur, pour qu'il participe à son sacerdoce. Celui-ci exige que le prêtre développe une vie intérieure intense : avant tout la prière comme source de fécondité pour son ministère pastoral. C'est pourquoi, le prêtre doit être conscient de la présence de l'Esprit en lui. Cette prise de conscience aide à agir conformément au vouloir du Christ-Prêtre et à celui du Peuple de Dieu, bénéficiaire de la fonction pastorale.

Le prêtre est consacré pour le ministère pastoral. Le vocabulaire de consécration couvre plusieurs sens selon le contexte. Qu'il s'agisse du don de soi, de la mise à part, l'idée d'un service efficace doit être soulignée. On ne peut plus penser à une mise à part comprise comme une séparation du monde. La consécration du prêtre lui confère un pouvoir spirituel pour participer au sacerdoce du Christ et ce pouvoir est réel. Mais « cela ne signifie pas que ce pouvoir puisse entraîner chez le prêtre une consciente supériorité à l'égard d'autres chrétiens... Vu que le pouvoir

¹ SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA FORMATION DES PRÊTRES DANS LES CIRCONSTANCES ACTUELLES. Paris, Cerf, 1991, p. 36.

² *Ibid.*, p. 35.

pastoral est confié au prêtre par la configuration au Christ Pasteur, c'est uniquement dans le sens de l'amour et du service que ce pouvoir peut être légitimement exercé ; sinon il ne serait plus vraiment exercé au nom du Christ »¹.

Le prêtre devra comprendre que c'est l'Esprit qui est le premier protagoniste du ministère pastoral. En ce sens, « la conscience que la grâce de l'Esprit Saint ne manque jamais au prêtre comme don totalement gratuit et comme engagement à la responsabilité, est décisive pour le développement de sa vie spirituelle. La conscience de ce don pénètre et soutient l'inébranlable confiance du prêtre au milieu des difficultés, des tentations, des faiblesses qui jalonnent l'itinéraire spirituel »².

Ces éléments doivent marquer la spiritualité des futurs prêtres. Il s'agit de focaliser leur spiritualité sur Jésus-Christ qui est à la source des différentes formes de spiritualité chrétienne. Si Jésus-Christ a éveillé la foi, il l'a fait parce qu'il était croyant lui-même. C'est pourquoi dans la foi au Ressuscité, « il ne s'agit pas de quelque chose qui s'ajoute à la Personne de Jésus, mais de rien d'autre que Jésus lui-même. De plus, dans la mesure où ce qui est en cause c'est la personne même de Jésus, il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit pas de l'objet de la foi, mais du témoin même de la foi qui devient fondement de cette foi »³.

5. Les pédagogies à promouvoir

On doit privilégier des pédagogies qui soient participatives pour que les sujets développent une intelligence créatrice et inventive, en prise avec les réalités. Il s'agit de savoir cerner les problématiques contextuelles et d'élaborer les principes scientifiques pour une formation efficace et pertinente. L'enseignement universitaire congolais fera en sorte que « la formation d'un cadre universitaire performant, adapté aux besoins du pays exige que l'on accorde une particulière importance aussi bien au

¹ J. GALOT, *Visage nouveau du prêtre* (coll. *Théologie et vie*). Bruxelles, 1970, p. 152.

² JEAN-PAUL II, *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles. Exhortation apostolique Pastores dabo vobis*, 1992, n° 33, § 2.

³ G. EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*. Traduit de l'allemand par G. Jarczyk. Paris, Seuil, 1971, p. 69.

savoir théorique, au *savoir-faire* qu'au *savoir-être* »¹. Il s'agit de penser à un rééquilibrage entre les cours magistraux et les séminaires et de développer le goût de recherche chez les sujets.

La question pédagogique doit être au centre de la formation. La pédagogie n'est pas seulement l'art de transmettre la connaissance, mais elle doit porter sur le type d'homme à former. En ce sens, la formation doit être comprise comme un dispositif de communication qui met en relation les formateurs et les formés, interlocuteurs de la formation. Dans cette perspective, l'enseignement doit viser à rendre les étudiants capables de mettre en œuvre leurs connaissances pour poser correctement des problèmes et essayer de les résoudre. Il faut les former de manière à ce qu'ils puissent continuer à apprendre et à se perfectionner tout au long de la vie. Pour ce faire, l'enseignant doit devenir le 'facilitateur' des savoirs tant au niveau de leur conception et de leur production qu'à celui de leur transmission².

Quant aux différents procédés pédagogiques, il ne s'agit pas de les évaluer en termes de 'bon' ou 'mauvais', mais de voir dans quelle mesure leur application peut être pertinente pour que la formation soit communicative et participative, tout en gardant un statut critique.

1°. La transmission

a. L'enseignant et le savoir

Il faut continuer à utiliser le modèle transmissif qui privilégie le contenu en termes de *savoir* à transmettre. On doit se préoccuper de la manière dont le *savoir* doit être organisé. Il faut faire en sorte que le savoir soit bien construit et présenté d'une manière ordonnée, avec rigueur et méthode. Ce qui est ici visé, c'est moins l'étudiant que le contenu. Pour arriver à cet objectif, l'enseignant commence par s'approprier le

¹ KANGA Kalembe-Vita, *Pour une pédagogie universitaire axée sur les réalités : problématique, exigences et expériences pratiques*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa, du 13 au 19 février 2000*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, p. 199.

² Cf. G. KAPUKU, *De l'idéal de l'Université à la réalité de l'Université inculturée. La pédagogie universitaire occidentale et/ou africaine*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa, du 13 au 19 février 2000*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, p. 233-234.

savoir avant de le communiquer à l'étudiant. Il transmet ainsi ce qu'il a lui-même compris et il cherche à ce que l'étudiant passe par la même démarche d'appropriation des connaissances pour parvenir à des résultats similaires.

L'enseignant joue un rôle déterminant dans la mesure où il détient la clef de connaissance de l'étudiant. C'est lui qui « restructure le savoir à l'intention de ses auditeurs. Il est en représentation, s'offre lui-même non comme modèle unique, mais comme un des exemples possibles, invitant chacun à faire à son tour la même démarche d'appropriation... Ce n'est plus un *savoir* abstrait qu'il présente à la compréhension et à la mémoire des étudiants, mais le *savoir* tel qu'il l'a fait sien, sa manière de l'appréhender, de le posséder, ou de se laisser posséder par lui »¹.

Cette pédagogie consiste à inculquer à l'étudiant l'héritage chrétien et à lui indiquer des vérités révélées auxquelles il faut adhérer, et des comportements à adopter selon les directives définies à l'avance. Il y aurait risque, selon cette pédagogie, de considérer le destinataire comme un pur récepteur du message.

Ce procédé a fait école dans les différentes instances d'Enseignement Supérieur et Universitaire de la RDC : « les syllabus des cours, mis régulièrement à jour, constituent des supports didactiques importants. Ils contribuent à mieux retenir le vocabulaire technique et non technique des enseignements et l'amélioration de l'expression orale et écrite des étudiants (l'orthographe) »². Tous les étudiants ne disposent pas de ces supports pédagogiques. Ils se contentent des notes prises lors de la dictée ou de l'explication de l'enseignant. Le complément d'informations doit se faire par la lecture personnelle de l'étudiant, lorsque celui-ci consulte des ouvrages et des publications appropriés, mais parfois difficilement accessibles à tous.

À ce sujet, l'enquête menée auprès des étudiants des six institutions (Facultés catholiques de Kinshasa, Université de Kinshasa, Institut Supérieur Pédagogie de la Gombe/Kinshasa, Institut Supérieur Pédagogique Technique de

¹ Ph. CREMER, *Éducation adulte*, dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, p. 32.

² R. MUGARUKA et G. MWENE Batende, *L'Université africaine du troisième millénaire. De l'extraversion à l'inculturation des contenus des cours et des stratégies pédagogiques implications d'une recherche-action*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa. Fédération internationale des Universités catholiques, 2002, p. 137.

Kinshasa, Institut Supérieur des Techniques Appliquées de Kinshasa, Institut Supérieur de Commerce de Kinshasa) a montré que les étudiants n'ont pas encore développé la culture du livre. Celle-ci demeure pourtant indispensable pour l'ouverture de l'esprit et pour le développement intellectuel. Elle permet à l'étudiant d'approfondir ses connaissances et de les enrichir en fonction de l'évolution des sciences. Il faut ajouter à cela, le problème des bibliothèques moins équipées et du temps qu'il faut réserver aux étudiants pour les fréquenter¹.

L'aspect contraignant de cette démarche suscite bien des réactions de la part des auditeurs. Même si certains d'entre eux parviennent à s'adapter à cette pédagogie, d'autres par contre se voient écartés d'elle. Cette dernière catégorie affiche souvent des comportements déviants : soit pour déranger le fonctionnement établi par l'institution de formation, soit par un désintéressement remarqué, soit encore par un absentéisme. À l'extrême, ceci débouche sur l'exclusion de l'étudiant.

Considérée comme telle, la transmission présente deux écueils. D'abord, la supériorité de l'enseignant sur l'étudiant. Détenteur du savoir, il semble jouer un rôle dominant qui peut être mal vécu par l'étudiant, lequel n'est pas considéré comme un partenaire adulte de la formation. Ensuite, le rôle prépondérant de l'enseignant peut être perçu en termes de dressage de l'étudiant, qui doit non seulement se conformer aux orientations définies à l'avance, mais il « occupe une position marginale, celle de réservoir, que l'enseignant emplit de son mieux avec rigueur, conscience et logique, en utilisant le plus souvent la méthode déductive »². L'étudiant reproduit des connaissances sans réelle originalité. Cette manière de le considérer aboutit à une évaluation sous forme d'examen pour tester si les connaissances transmises sont bien assimilées. Malgré les limites de la démarche, il y a lieu de considérer aussi son rôle formateur. Car si on sait corrélérer la transmission avec les autres composantes de la formation, l'appropriation du *savoir* par l'étudiant peut se révéler significative.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 138-139.

² Ph. CREMER, *op. cit.*, p. 31. Anne JORRO, maître de conférence à l'Université de Provence, explicite le sens de la transmission sous le mode de présentation des savoirs par l'enseignant. Pour elle, la transmission insiste sur l'idée de la maîtrise, de la certitude et de l'ordre. On peut parler du rapport de force entre le détenteur du savoir et le novice, rapport qui peut entraîner chez ce dernier une attitude de froideur ou de désolation (Cf. Anne JORRO, *L'enseignant et l'évaluation. Des gestes évaluatifs en question* (coll. *Pratiques pédagogiques*). Bruxelles, De Boeck, 2000, p. 48).

b. L'enseignement par objectifs

Pour que la transmission s'avère pertinente, il faut que l'enseignant s'appuie sur un programme où se profilent clairement les objectifs poursuivis. Il s'agit d'aider l'étudiant à acquérir des *savoirs* dans une perspective d'autonomie personnelle. L'enseignement par objectifs veut jouer le rôle de régulation pour éviter un éparpillement. Car l'enseignant sait les échéances de l'enseignement et se situe par rapport à l'objectif final. Il peut choisir progressivement les méthodes et les outils appropriés en fonction des objectifs définis. Ce type d'enseignement fournit des critères pour l'évaluation. Celle-ci est faite pour mesurer les performances de l'étudiant selon les objectifs poursuivis. En outre, l'intérêt de ceux-ci, c'est de fournir un outil pour la gestion d'une pédagogie différenciée¹. Pour Ph. Meirieu, « seule la définition préalable des objectifs permet, de fait, dans un cursus de formation quel qu'il soit, de répartir les individus en fonction de leurs acquis antérieurs et d'éviter d'infliger ennui à ceux qui savent déjà, ou précipitation à ceux qui ignorent encore. Seule l'annonce des objectifs permet de référer le dialogue formateur/apprenant à autre chose qu'à de vagues impressions ou au 'vécu' affectif de l'un ou de l'autre ; elle concrétise, dans la relation pédagogique, la médiation par le savoir... »².

La pédagogie par objectifs présente certains inconvénients qu'il faut relever. Le *savoir* que l'enseignant élabore est conçu et défini *a priori*. L'enseignant présuppose le rapport que doit entretenir l'étudiant par rapport au *savoir*. En vertu de quels critères doit-on préalablement élaborer un *savoir* pour rejoindre les potentialités et les dispositions cognitives et affectives des étudiants ? Peut-on procéder, à la phase préparatoire de l'enseignement, par des hypothèses quant aux objectifs, de manière à vérifier au fur et mesure les comportements des étudiants face au *savoir* proposé ? Il se pose alors la question de savoir s'il faut fonder l'enseignement sur la variabilité des comportements humains pour assurer sa pertinence. La manière de cerner les objectifs ne doit pas être réduite à la perception du *savoir*, à partir de la seule autonomie de l'étudiant.

¹ Cf. B. WIAME, *Pour une inculturation de l'enseignement religieux* (coll. *Théologies pratiques*). Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, p. 112.

² Ph. MEIRIEU, *Apprendre... oui, mais comment* (coll. *Pédagogies*). Paris, E. S. F., 1991, p. 106-107.

C'est pourquoi il faut éviter d'utiliser la pédagogie par objectifs « de manière étroite et statique parce que cela fige le rapport au *savoir*. La relation didactique est un processus dynamique où les rapports avec le *savoir* sont marqués par des changements et des ruptures parfois importantes, les objectifs doivent donc être formulés avec beaucoup de souplesse et avec possibilité de reformulation en cours de route »¹.

Dans cette perspective, on doit viser les objectifs non seulement en fonction des programmes et des contenus de la formation, mais également par rapport à la situation de l'étudiant. On peut s'attendre à certains défis imprévus, moins en termes d'empêchements pour atteindre l'objectif, mais de difficultés qu'il faut surmonter. Cela exige de l'enseignant la capacité d'inventivité pour donner sens à la formation. Celle-ci « ne consiste pas à construire sur terrain vierge, mais à transformer des attitudes, des représentations, des habiletés qui existent déjà et qui trouvent à s'investir par ailleurs, c'est aux difficultés de ces transformations, plus qu'aux produits finaux, qu'il faut se référer pour guider les activités didactiques »².

c. Le feed-back en pédagogie

Si on considère que la formation est un dispositif de communication, il y a lieu de se poser la question de la pertinence, de ce point de vue, de l'enseignement. Celui-ci fonctionne sous le mode de la transmission et peut s'associer la technique du *feed-back*, « compris comme l'ensemble constitué de vérification du message transmis et de la réponse des interlocuteurs »³. Cette pédagogie doit être mise en œuvre dans l'enseignement classique, de manière à ce que la technique de la transmission soit ponctuée de questions brèves pour tester la participation des étudiants tant à l'assimilation des cours qu'à leur compréhension. Le *feed-back* n'est pas un simple contrôle de la réception du message du formateur, mais constitue une réelle possibilité d'intervention et de réplique des personnes en formation⁴.

¹ B. WIAME, *op. cit.*, p. 114.

² *Ibid.*, p. 115. L'auteur cite J.-L. MARTINAND, *Connaître et transformer la matière*. Berne, Peter Lang, 1986.

³ J. PIRSON, *Formation et communication. Contextualisation et théorisation des dispositifs de formation comme systèmes de communication*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux, aspects théoriques et pratiques. Hommage à Gilbert Adler*. Saint-Maurice, saint-Augustin, 2000, p. 115.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 116.

L'enseignant doit prendre conscience de cette problématique et organiser ses cours de manière à laisser place au débat. Cela exige de lui l'esprit de synthèse consistant à dire l'essentiel pour susciter l'imagination et la prise de parole des étudiants.

Couramment utilisé lors des examens¹, le *feed-back* peut être étendu dans les séminaires et les travaux pratiques par lesquels les étudiants tâchent d'élaborer des réflexions personnelles pour approfondir certaines questions auxquelles ils sont sensibles. On doit intensifier ces démarches, gage d'une recherche personnelle responsable et d'un dialogue récurrent entre l'enseignant et les étudiants d'une part, et, d'autre part, entre les étudiants eux-mêmes².

2°. L'apprentissage.

L'enseignant qui, dans le premier cas de figure, jouait le rôle dominant se voit ici comme « marginalisé ». Sa présence ne consiste pas à orienter le débat, mais à surveiller les rapports qu'établit l'étudiant avec le *savoir*. D'une part, l'étudiant cherche à vérifier, si les connaissances acquises sont pertinentes ; d'autre part il est confronté à une série de données fournies par les outils techniques, devenus du matériel pédagogique d'enseignement. C'est le cas de l'« enseignement assisté par l'ordinateur dans lequel l'enseignant ne serait plus qu'un utilisateur de disquettes proposant des programmes dans lesquels il ne serait pas partie prenante et sur lesquels il n'aurait aucune prise »³.

Il peut arriver que l'enseignant dirige l'apprentissage parce qu'il maîtrise l'outil pédagogique d'enseignement du *savoir-faire*. Dans ce cas, l'enseignant ne transmet pas l'enseignement comme dans le premier cas de figure : « son métier, sa

¹ À ce sujet, certaines démarches d'évaluation des connaissances des étudiants doivent être envisagées : la démarche classique d'interrogation orale et/ou écrite sur la matière donnée, laquelle démarche développe la capacité de la mémoire ; proposer aux étudiants de réfléchir sur des thèmes à choisir en rapport avec la problématique du cours, réflexions que chacun soumettra à l'appréciation du professeur ; proposer aux étudiants d'évaluer le cours en se posant des questions qui ont retenu leur attention. Dans ce cas, ils ne se contenteront pas de reproduire machinalement la matière donnée, mais ils vont la retravailler en lien avec leurs propres recherches fondées sur la bibliographie appropriée et proposée par le professeur.

² Cf. R. MUGARUKA et G. MWENE Batende, *op. cit.*, p. 144.

³ Ph. CREMER, *op. cit.*, p. 39.

compétence professionnelle dépendent alors de la connaissance de certaines lois de l'apprentissage, des observations répétées et rationalisées, confrontées avec celles de ses collègues. Il dispose aussi d'un arsenal, progressivement enrichi, de situations pédagogiques et de chemins qu'il peut proposer aux étudiants pour qu'ils puissent s'approprier le *savoir* »¹.

Les stages doivent être encouragés dans cette perspective. Les enseignants doivent les préparer avec les étudiants. Ils doivent déterminer des lieux pour tâcher de cerner les enjeux par rapport aux personnes à contacter et aux différentes réalités socio-ecclésiales. Il faut également définir les objectifs à poursuivre pour éviter la spontanéité sur le terrain apostolique. C'est dans ce sens que l'épiscopat congolais fait des recommandations aux théologiens formateurs et aux étudiants en formation. Les formateurs doivent travailler sur le terrain en prenant part à l'apostolat dans le Peuple de Dieu. Quant aux étudiants, ils s'intéresseront aussi à l'engagement apostolique. La connaissance des langues locales devient alors une urgente nécessité, sans lesquelles l'apostolat n'aura pas de prise². Celui-ci porte souvent sur la catéchèse, la prédication et les sessions de formation des laïcs. Il est important de former à l'esprit de synthèse, de manière à ce que l'étudiant sache articuler les contenus théologiques avec les différents secteurs de l'apostolat.

Ce qui prime pour l'enseignant, ce ne sera pas la transmission des *savoirs*, mais la maîtrise d'outils pédagogiques au profit des étudiants à qui les *savoirs* sont proposés pour qu'ils les fassent leurs, les transformant ainsi en *savoirs* nouveaux et originaux, par l'apprentissage, pour traiter des faits nouveaux. Cette manière de procéder peut aider dans certains cas à aborder autrement les défis sociaux et ecclésiaux.

L'apprentissage considère que l'étudiant doit maîtriser le *savoir* pour l'action future, de quelque nature que ce soit. Il peut arriver qu'il soit motivé pour des raisons professionnelles ou autres. Cela peut influencer sur l'enseignement qui rejoint

¹ *Ibid.*, p. 41. On peut parler de l'enseignant comme un « facilitateur d'apprentissage, une personne-ressource, un éveilleur par qui le savoir advient ; il apprend à apprendre. Il se définit alors bien plus comme un professionnel de l'apprentissage que comme un professionnel de l'enseignement ayant la parfaite maîtrise de la discipline qu'il enseigne » (B. WIAME, *op. cit.*, p. 93).

² Cf. XIX^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Session extraordinaire (15-18 juin)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1983, p. 39.

alors les intérêts perceptibles des étudiants, peut-être sans que l'enseignant y fasse allusion explicite. Il faut faire en sorte que l'étudiant devienne acteur de la formation, ayant des capacités d'agir sur l'Église et la société pour les transformer.

L'apprentissage doit jouer un rôle important dans la formation. Il est un devenir où une part significative de la responsabilité incombe à l'étudiant, qui doit vérifier ses connaissances apprises aux prises avec les exigences de l'environnement. B. Wiame montre que ce processus procède par assimilation d'éléments nouveaux qui seront incorporés dans les connaissances antérieures et, par accommodation, transformeront celles-ci. En ce sens, l'apprentissage comporte deux axes : « il est à la fois un processus d'acquisition : l'individu s'approprie de nouvelles conduites ou de nouvelles représentations en fonction de l'interaction avec son environnement ; et un processus de changement de conduites ou de représentations : l'individu modifie d'anciennes réponses en les adaptant aux sollicitations nouvelles du milieu »¹.

Le contexte congolais peut profiter de cette démarche, dans la mesure où la professionnalisation est devenue une finalité pour toutes les filières d'Enseignement Supérieur et Universitaire. On doit axer celui-ci sur la formation au travail productif, orienté vers l'exercice d'une profession et utile à la communauté nationale. Pour développer chez les étudiants l'esprit de créativité et d'inventivité, il faut mettre en place un système d'orientation, de guidance, et réduire le temps d'enseignement formel au profit de l'initiation à l'art d'apprendre par soi-même².

3°. La pédagogie centrée sur la relation

Cette pédagogie privilégie l'axe qui relie l'enseignant à l'étudiant. L'enseignant, qui joue toujours un rôle important, cherche à établir une relation de confiance avec l'étudiant considéré par lui comme un partenaire responsable de sa formation. Ce procédé peut être mis en œuvre dans les Grands Séminaires où le formateur s'occupe de la communauté des séminaristes, qui poursuivent ensemble ou séparément des objectifs bien définis. Il a la responsabilité d'intégrer dans une dynamique progressive chacune des personnes, ainsi que la communauté comme telle.

¹ B. WIAME, *op. cit.*, p. 95.

² Cf. R. MUGARUKA et G. MWENE Batende, *op. cit.*, p. 132-137.

Il doit miser sur la qualité des relations ; car avant de transmettre le *savoir*, il faut vivre avec la communauté. Il y a donc prédominance des liens de convivialité, d'ouverture à l'altérité, d'écoute et de compassion sur tout ce que ressentent la communauté et ses membres.

L'avantage de cette pédagogie repose sur la prise en compte d'affectivité des étudiants. Leur histoire et les difficultés qu'ils ont vécues doivent être assumées par la formation, sinon le but de celle-ci ne sera pas atteint. L'enseignant aura réalisé sa tâche dans la mesure où il aura aidé chacun et la communauté à s'ouvrir à l'avenir avec réalisme et détermination. C'est en ce sens qu'on pourra dire que l'enseignant représente, par son *savoir*, un pouvoir qui devient service. Il se crée alors un climat de confiance et de sympathie entre lui et les étudiants parce que ceux-ci ont découvert que service leur est rendu.

Il y a risque que ce cas de figure relègue le *savoir* à la seconde place, favorisant seulement les relations entre les acteurs de la formation. Il y va de l'efficacité de l'enseignement considéré comme communication entre partenaires. De ce fait, on promeut l'étudiant à prendre conscience de sa formation et à participer au développement de son environnement.

La relation ne peut constituer à elle seule l'élément déterminant de la formation. Au nom des relations privilégiées à l'égard de chacun et de tous, des difficultés pédagogiques peuvent surgir. Elles sont de deux ordres : d'une part, il faut penser des enseignements diversifiés, appropriés à la personnalité de chacun. Ce qui entraîne le morcellement des contenus, dont le risque d'incohérence et le manque de perspective unitaire est perceptible. Il se pose alors le problème de la répartition des matières, en fonction des enseignants disponibles. Il faut encore que ceux-ci puissent se rencontrer régulièrement, afin de restructurer les actions concertées dans la poursuite des objectifs communs. D'autre part, le groupe peut poser problème s'il y a un grand nombre d'étudiants. Comment gérer un groupe composé de plusieurs étudiants de manière à ce que les relations appropriées à chacun soient personnalisées ? Un des remèdes consisterait à « casser la structuration en niveaux annuels, décloisonner, créer de nouveaux espaces-temps de formation, jouer à une plus vaste échelle sur les groupements, les tâches, les dispositifs didactiques, les

interactions, les régulations, l'enseignement mutuel, les technologies de la formation »¹.

4°. *L'articulation de ces trois pédagogies*

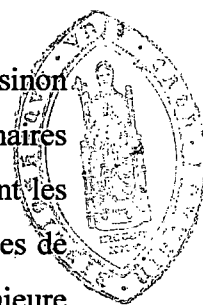
Les distinctions entre ces trois pédagogies (transmission, apprentissage et relation) ne peuvent pas occulter la complexité de leur interaction. S'il faut s'en tenir au principe de distinguer pour unir, on fera en sorte que les trois pédagogies communiquent régulièrement entre elles. Le rapport de l'enseignant au *savoir* ne doit pas ignorer la présence du destinataire pour lequel est conçu l'enseignement. La prise en compte de cette présence peut avoir des retombées considérables tant dans l'élaboration des compétences² que dans la mise en œuvre des pédagogies. Les compétences sont porteuses de sens, dans la mesure où elles rejoignent les attentes des auditeurs. Dans cette perspective, les pédagogies seront influencées par l'intérêt que l'enseignant porte à l'étudiant lorsqu'il veut communiquer ses connaissances. Cet intérêt devra être présent en amont lorsqu'il se met à préparer ses enseignements.

Quant au rapport de l'étudiant avec le *savoir*, l'enseignant ne doit pas disparaître de ce rapport. En tant que contrôleur de l'apprentissage, l'enseignant doit jouer son rôle de médiateur à tous les niveaux de l'enseignement. S'il est transmetteur des *savoirs*, c'est pour qu'il mesure aussi l'adéquation de son *savoir-faire*.

La relation de l'enseignant avec l'étudiant doit intégrer le *savoir*, sinon l'enseignement tournerait en rond. S'il est entendu que les relations entre partenaires préparent à la compréhension des *savoirs*, on ne peut écarter ce à quoi renvoient les relations. Il faudrait considérer celles-ci en termes de préalables et des constantes de l'enseignement. En ce sens, le thème de la relation constitue une question majeure pour la formation théologique.

¹ Ph. PERRENOUD, *Dix nouvelles compétences pour enseigner* (coll. *Pédagogies*). Paris, ESF, 1999, p. 58.

² Ph. Perrenoud fait remarquer qu'il ne faut pas opposer le concept de compétence de celui du savoir. La compétence peut être comprise « comme une capacité de mobiliser toutes sortes de ressources cognitives, parmi lesquelles des informations et des *savoirs*. *Savoirs* personnels, privés ou *savoirs* publics, partagés. *Savoirs* savants, *savoirs* professionnels, *savoirs* de sens commun. *Savoirs* issus de l'expérience, *savoirs* issus d'un échange, d'un partage ou *savoirs* acquis en formation. *Savoirs* d'action, à peine formalisés et *savoirs* théoriques, fondés sur la recherche » (Ph. PERRENOUD, *Développer la pratique réflexive dans le métier d'enseignant* (coll. *Pédagogies*). Paris, ESF, 2001, p. 167).



La mise en valeur du concept du « développement des compétences » peut aider à l'articulation de ces pédagogies. Souvent la formation privilégie « la maîtrise des savoirs et laisse au hasard l'apprentissage de leur transfert et de leur mobilisation. Développer sérieusement des compétences prend beaucoup de temps, passe par un autre contrat didactique et une autre évaluation, exige des situations de formation autrement inventives et complexes que les alternances de cours et d'exercices »¹.

Dans les trois pédagogies évoquées, deux constantes doivent être soulignées : l'enseignement et l'apprentissage. Si celui-ci « représente la part de chemin que l'apprenant fait pour acquérir de nouvelles compétences et si l'enseignement représente l'ensemble des démarches et des conditions mises en œuvre par l'enseignant pour favoriser les apprentissages, nous pouvons dire qu'enseignement et apprentissage sont fonctionnellement liés et constituent un véritable tandem »².

Cela veut dire que l'enseignement ne doit pas être compris au sens d'une simple transmission des connaissances, attribuant à l'enseignant un rôle démesuré qui exclurait le destinataire de la démarche pédagogique. Il faut faire en sorte que l'enseignement ait comme objectif l'apprentissage, lequel ne doit pas ignorer le rôle de la transmission comme un socle sur lequel il est fondé.

C'est la raison pour laquelle on prône actuellement le couple « enseignement-apprentissage », couple dont les deux éléments doivent être continuellement corrélés, malgré les ruptures pouvant ponctuer la démarche pédagogique. Le processus « enseignement-apprentissage » va au-delà de la pédagogie traditionnelle centrée sur le rapport de l'enseignant au contenu à transmettre, rapport qui place l'étudiant dans le rôle d'assisté. Dans le processus « enseignement-apprentissage », l'enseignant et l'étudiant « sont engagés, ensemble, dans une aventure commune qui concilie le projet d'instruire pour former et le projet d'apprendre pour se construire. Nous soulignons aussi qu'il s'agit réellement de passer d'une logique à une autre. Cela signifie qu'il faut aller au-delà de simples aménagements pédagogiques qui ne sont, en définitive, qu'un nouvel habillage du

¹ *Ibid.*, p. 168.

² B. WIAME, *op. cit.*, p. 96.

processus 'transmission' et qui perpétuent la tradition intellectualiste de l'école sans la pénétrer d'un esprit nouveau. La situation pédagogique est à construire sur d'autres bases »¹.

6. Conclusion

La question des méthodes est déterminante. Elle associe les sujets de la formation, les objectifs et les contenus théologiques, ainsi que les pédagogies diversifiées. Comment former les sujets de manière à ce que les contenus ne soient pas déconnectés de la réalité concrète ? La pertinence d'une formation théologique tient en effet à l'articulation entre ses différentes composantes.

Se préoccuper du type d'homme à former exige que la formation place l'homme au centre du débat. Les réflexions qui précèdent ont tâché d'inscrire cette préoccupation dans les différents axes : objectifs, méthodes, thèmes et pédagogies. Nous avons cherché à prendre en compte l'articulation entre les méthodes classiques (herméneutique, déduction, induction, interdisciplinarité) et les approches contextuelles qui exigent qu'à l'analyse de la réalité soient associés les apports d'autres disciplines.

Le choix des thèmes proposés est commandé par les urgences que présente le contexte socio-culturel de l'Église en RDC. Nous avons réfléchi à différents thèmes, pour en dégager une perception neuve de la Parole de Dieu et des contextes socio-culturels. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre les lectures africaines de la Parole de Dieu et certains thèmes de la christologie africaine. C'est également dans cette perspective qu'on a réfléchi aux enjeux de l'inculturation du message révélé, de

¹ *Ibid.*, p. 98-99. La logique 'enseignement-apprentissage' prend en compte une position constructiviste selon laquelle « l'apprenant – considéré comme un chercheur qui s'efforce de se comprendre et de comprendre les choses du monde – participe activement à la construction de son savoir. D'un point de vue épistémologique, le constructivisme rompt radicalement avec les fondements de l'empirico-réalisme qui prétend coder la réalité en termes de substances et de phénomènes indépendants des sujets observateurs. Le constructivisme bouscule les croyances séculaires suivant lesquelles les faits parlent d'eux-mêmes, les connaissances sont le reflet de la réalité ontologique et le langage, un outil de dénotation de celle-ci... Dans une perspective constructiviste, les connaissances ne sont pas réductibles à une lecture du réel, elles servent plutôt 'd'outils', de 'clefs' qui permettent de comprendre l'univers dans lequel on se trouve et de s'y adapter. Elles restent viables aussi longtemps qu'elles ouvrent des possibilités sur la réalité et qu'elles donnent sens à nos actions aussi bien conceptuelles que matérielles. Le connu étant le produit d'une construction, sa communication ne peut se réduire à une transmission de vérités constatées, elle induit plus fondamentalement un processus de reconstruction chez l'interlocuteur » (*ibid.*, p. 99).

manière à aider les hommes et les femmes à construire leur continent. Les réflexions sur l'œcuménisme de communion et le dialogue interreligieux ont poursuivi la même problématique.

Quant à la spécificité de la formation des futurs prêtres, elle tient à sa centration sur la pastorale en tant qu'activité de l'Église dans l'aujourd'hui de son accomplissement. Former de véritables pasteurs d'âmes est une des exigences de la théologie pastorale. Nous avons tâché d'examiner dans un premier temps ce qu'étaient la pastorale et la théologie pastorale, le deuxième terme visant une réflexion sur la première. Il a été question, dans un deuxième temps, de comprendre ce qui a fait la spécificité de cette jeune discipline théologique.

Nous avons montré ensuite que les tâches de la théologie pastorale sont significatives. Elles portent sur la fonction herméneutique assignée à toutes les disciplines théologiques. Il s'agit pour la théologie pastorale, de savoir articuler l'orientation empirique avec une visée critique. Il faut, non seulement interpréter l'agir ecclésial, mais aider les personnes à inventer de nouvelles initiatives pour l'avènement du règne de Dieu parmi les hommes. C'est à ce niveau qu'apparaissent les grands défis de l'évangélisation. Dans le contexte congolais, ces défis se définissent en termes de projets pastoraux, d'œcuménisme et du dialogue interreligieux.

Il faut également penser aux questions de la justice et de la paix, questions qu'on a évoquées dans le cadre de la formation morale. Si le type d'homme à former doit être au centre du débat, il faut rendre l'homme, destinataire de la formation, autonome dans la prise des décisions morales. Pour rétablir l'ordre moral en RDC, l'autonomie du sujet doit viser la promotion de la justice et de la paix en termes de solidarité et de partage entre les hommes et les femmes, pour un développement intégral qui doit intégrer toutes les composantes de l'être humain.

Parmi ces composantes, il faut former spirituellement les étudiants à savoir intégrer la foi dans le vécu quotidien, sous la conduite de l'Esprit Saint. Ils doivent être imprégnés par une spiritualité branchée sur l'eucharistie au cœur de leur vie.

À la préoccupation quant aux méthodes qu'il convient de mettre en œuvre dans des recherches théologiques, il faut ajouter les pédagogies relatives à l'enseignement de la théologie. L'emploi du concept « pédagogie » serait-il contradictoire avec celui d'adulte ? Il semblerait que non, dans la mesure où, actuellement la pédagogie ne consiste pas seulement à conduire l'enfant vers la maturité. Le besoin de la formation est enraciné dans le devenir humain, vu que la maturité humaine n'est pas acquise une fois pour toutes. La pédagogie moderne établit des relations complexes que nous avons tâché de clarifier. Les composantes (l'enseignant, le destinataire de la formation et le *savoir* à transmettre) entretiennent des rapports qui impliquent des pédagogies différentes, lesquelles sont autant de défis que la formation doit relever.

422. L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PÉDAGOGIE RELIGIEUSE (ISPR),
LES INSTITUTS SUPÉRIEURS DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISSR)
ET LES INSTITUTS DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISR)

0. Introduction

La théologie jouit d'un statut particulier au sein des sciences dites religieuses qui s'occupent des dossiers religieux, sans nécessairement faire le lien avec une attitude croyante. La théologie, même si elle peut être rangée parmi les sciences religieuses comme l'histoire des religions et des dogmes, la psychologie religieuse, la sociologie de l'Église, doit toujours articuler ses investigations scientifiques avec la foi dans laquelle elle s'enracine¹. C'est dans cette ligne de pensée que nous parlons de la formation théologique. Cette dernière ne peut se confondre avec les sciences religieuses, ni être liée à leurs méthodes. Elle doit considérer l'expérience vécue en Église, sous la direction du Magistère qui conserve et interprète authentiquement le dépôt de la foi qu'est la Parole de Dieu. De ce fait, le théologien

¹ Cf. J. DORÉ, *Les cent ans de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris*, dans *DC*, 87, 1990, p. 773. On peut aussi lire avec intérêt J. AUDINET, *Écrits de théologie pratique* (coll. *Théologies pratiques*). Paris, Cerf, 1995. Pour lui : « Théologie désigne les disciplines qui ont trait à la Révélation et ce qu'on appelle d'une expression large, les sciences sacrées. Soit que celles-ci étudient les sources de la Révélation, soit qu'elles explicitent les multiples virtualités de celle-ci dans la pensée ou la pratique de l'existence croyante... Les sciences religieuses ont trait, au premier abord, aux mêmes objets que la théologie : l'Écriture, les doctrines, les rites, et plus largement ce qui touche à l'institutionnalisation du religieux et à son action dans la société. Mais elles abordent ces objets d'une manière différente, sans précisément l'acquiescement à la Révélation ni le recours à la référence croyante » (p. 259-260).

catholique ne peut pas suivre, au nom d'un conformisme dépourvu de critique des méthodes et des résultats de la recherche qui seraient opposés à la pensée de l'Église.

Il faut partir de l'idée selon laquelle les étudiants qui sortiront de ces institutions, s'occuperont de la pastorale des diocèses et des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV). Dans cette perspective, on tâchera de réfléchir à la manière de faire grandir dans la foi. Si l'on admet que la foi fait l'objet de la formation théologique, celle-ci doit former le croyant de manière à ce qu'il soit autonome et éclairé sur ses raisons de vivre la foi, de manière à devenir « adulte dans la foi ». En ce sens, on peut dire que la formation théologique est une instance réflexive qui accompagne le croyant dans son devenir chrétien.

Certains critères orienteront nos réflexions en termes d'objectifs à promouvoir : les directives émanant du Ministère de l'Enseignement Supérieur et Universitaire en RDC, l'autonomie responsable et une capacité de faire des choix, la raison comprise comme l'application de choix fait par l'étudiant. La formation doit aider à l'acquisition des compétences pour l'animation pastorale et catéchétique des CEV. À partir de cet objectif, on doit prendre en compte les savoirs antérieurs des candidats. Il faut associer à cet objectif précis, celui de viser les priorités pastorales telles que définies par les différentes communautés. Ces objectifs seront appuyés sur les méthodes inductive et interdisciplinaire, ainsi que sur la pratique ecclésiale.

Quant aux programmes, par rapport à ce qui existe déjà dans ces institutions de formation, on insistera sur les sciences humaines, le devenir adulte dans la foi, les religions traditionnelles africaines, la théologie pastorale et la catéchèse, ainsi que la théologie spirituelle.

Les thèmes que nous proposerons, concerneront les cours à dominante théologique.

Conformément à la nature de ces institutions de formation, les réflexions sur la Parole de Dieu seront orientées vers les aspects catéchétiques actuels, qui doivent être situés dans la perspective de la pastorale d'ensemble, option voulue par l'Église en RDC. On s'occupera à réfléchir sur les enjeux théologiques du concept « adulte dans la foi », pour voir les implications pédagogiques que cela comporte pour

la formation des étudiants. Si on conçoit la formation théologique comme s'attachant à la dimension conceptuelle de la foi, il faut former les étudiants à grandir dans la foi de manière à ce qu'ils parviennent à articuler les *savoirs* et les *savoir-faire*. Les principes théologiques de la Création et de l'Incarnation doivent être réfléchis, pour intégrer les objectifs à poursuivre.

Dans cette perspective, la pastorale doit faire face aux défis que présentent les religions traditionnelles africaines. Celles-ci influencent la vie des personnes et des communautés ecclésiales et sociales. On examinera ces religions en rapport avec le christianisme, pour dégager les éléments de convergence et de divergence.

On ajoutera d'autres thèmes relatifs à la formation pastorale comme le principe ministériel, la pastorale d'ensemble et sa programmation. La compréhension des Communautés Ecclésiales Vivantes fera partie des thèmes de réflexion. Lorsqu'on sait que ces communautés étaient créées pour susciter une manière d'être-Église, la tâche de la formation c'est de faire en sorte qu'elles contribuent à rendre l'Église vivante et présente dans la société. Dans ce sens, il faut réfléchir à la pertinence et à la place de la foi chrétienne dans ces communautés : l'expérience et l'affermissement de la foi, ainsi que l'inculturation en termes d'évangélisation en profondeur.

Pour acquérir un *savoir-être*, il faut aider les étudiants à vivre pleinement leur humanité en conformité avec le message chrétien et la foi en Jésus-Christ. La formation spirituelle s'occupera à développer leur *savoir-être* selon une spiritualité qui soit en lien avec la vocation propre de l'étudiant et sa responsabilité ecclésiale. Suivront enfin les pédagogies à promouvoir.

1. Les objectifs à promouvoir

1°. Se conformer aux directives de l'épiscopat congolais et à celles du Ministère de l'Enseignement Supérieur et Universitaire (ESU) en RDC

En janvier 2004, l'ISSR rédige une note adressée au Conseil d'Administration de l'Assemblée de la Conférence épiscopale provinciale de Kinshasa (CEPKIN). La note tient compte de trois critères. Il y a d'abord les vœux des évêques de la province fixant les nouvelles finalités, à savoir la formation des responsables des activités paroissiales ou diocésaines, la formations des encadreurs socio-pastoraux

pour le développement intégral. Les étudiants sont porteurs d'objectifs précis pour leurs communautés respectives. Ils doivent être formés par rapport aux projets définis à l'avance. Ils doivent le savoir, car une claire délimitation des objectifs présente un atout pour la réussite de la formation et en constitue un cadre de référence utile. Un projet pastoral diocésain présente souvent un schéma globalisant. Il inclut tant les individus, les communautés chrétiennes et ecclésiales que les structures d'apostolat. Il faut alors préciser les priorités du projet et cerner les problématiques qu'il soulève avec les éventuelles solutions préconisées. Il faut aussi fixer les différentes échéances et déterminer les acteurs qui seront engagés pour sa réalisation. L'objectif à poursuivre est de répondre à la question de savoir ce qu'on doit faire. Ensuite le profil du candidat sorti de l'ISSR : sa formation polyvalente doit lui permettre de communiquer le message de Dieu à toutes les couches de la société congolaise¹. Enfin les directives données par le Ministère de l'Enseignement Supérieur et Universitaire (ESU) en RDC, autorisant le fonctionnement de l'ISSR comme Établissement privé d'Enseignement Supérieur dénommé « Institut Supérieur de Sciences Religieuses », option : Catéchèse et Pastorale, et reconnaissant les diplômes délivrés comme équivalents à ceux octroyés dans les Établissements publics d'Enseignement Supérieur et Universitaire.

2°. L'autonomie responsable

Il faut viser l'autonomie humaine de manière à aider les étudiants à devenir eux-mêmes. Cet objectif doit être souligné chez l'homme devenu croyant. La foi dans laquelle il est impliqué est une réalité sur laquelle il n'a pas toujours prise. Pourtant il accepte de l'accueillir car il fait confiance en la Personne qui lui fait le don de la foi. L'accueil du don peut aider le croyant à se réaliser lui-même et à devenir, au fil du temps, de plus en plus autonome.

L'autonomie doit aider la conscience à prendre des décisions réfléchies. Elle est une qualité qui peut aider le croyant à se prendre en charge et à orienter sa vie selon le don reçu. Le croyant autonome a la responsabilité de se 'recréer' sans cesse pour continuer à vivre de sa foi. En cela, il est partenaire de Dieu. Car, « c'est

¹ Cf. Note adressée au Conseil d'Administration de l'Assemblée de la CEPKIN, portant sur la suggestion d'un programme pour l'ISSR. Kinshasa, ISSR, 2004, p. 1-2.

justement en tant qu'il est capable de décision et d'autodétermination qu'il est partenaire de Dieu. La question de savoir ce que Dieu veut de l'homme ne peut retentir que si l'homme est capable de l'entendre et d'y répondre, autrement dit, que si son autonomie et sa liberté sont confirmées par l'œuvre divine »¹.

3°. *La raison*

Une des qualités de la formation théologique réside dans l'importance qu'elle réserve à l'intelligence qui cherche à comprendre les raisons de croire. La formation se donne en Église et est destinée aux croyants. Ceux-ci ont la responsabilité de se former pour répondre aux exigences actuelles de la foi, exigences qui comportent la dimension de la raison.

La réponse de la foi est un acte humain ; or l'humain est constitué aussi de connaissance. C'est dire que l'acte de foi est aussi « une forme de connaissance, mais qui possède un caractère propre : nous connaissons, mais parce que Dieu nous parle »². C'est pourquoi le don de la foi implique une recherche d'intelligibilité de la part de celui qui l'accueille. C'est à ce niveau qu'on situe la théologie comme science de la foi chrétienne vécue dans une réflexion humaine. Si la foi considère son objet comme croyable, impliquant une adhésion à Dieu qui se révèle, la théologie présuppose et nourrit cette adhésion. La théologie envisage la réalité révélée comme intelligible, c'est-à-dire compréhensible, ayant un sens pour le croyant.

Ceci est caractéristique de la théologie catholique, qui se préoccupe de mettre en corrélation la foi et la raison. L'œuvre de saint Thomas d'Aquin est significative à ce égard, lui qui a su harmoniser la foi et la raison, deux lumières distinctes découlant de la même source qu'est la sagesse divine. La synthèse de saint Thomas consistait en ceci : « De même que la grâce suppose la nature et la porte à son accomplissement, ainsi la foi suppose et perfectionne la raison. Cette dernière, éclairée par la foi, est libérée des fragilités... En effet, la foi est en quelque sorte 'un exercice de la pensée' ; la raison de l'homme n'est ni anéantie ni humiliée lorsqu'elle

¹ E. GAZIAUX, *L'autonomie en morale: entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu*, dans *RTL*, 30, 1999, p. 329.

² E. SCHILLEBEECKX, *Révélation et théologie. Approches théologiques, I*, Bruxelles, Cep, 1965, p. 85.

donne son assentiment au contenu de la foi ; celui-ci est toujours atteint par un choix libre et conscient »¹.

4°. Travailler la question des « représentations »

Aux objectifs de la formation des agents pastoraux, il faut ajouter ceux relatifs à l'autonomie et à la raison. Sur ces points, on se référera aux réflexions déjà faites plus haut. Les candidats en formation sont des adultes qui ont acquis une expérience pastorale et une culture religieuse dont il faut tenir compte. Ils viennent avec des représentations de la réalité d'après ce que la culture dit de Dieu, du monde, de l'homme, de la vie. Ils ont une vision plurielle de la réalité et ils sont porteurs de tout un héritage religieux en termes de connaissances et de préconceptions, d'images et de symbolismes, de rites et de pratiques qui constituent un assemblage de *savoirs* antérieurs. Si on peut dire que « les représentations sont la manière spontanée dont nous nous figurons la réalité, la formation peut être conçue comme une action qui consiste à permettre une transformation de ces représentations »². Comme on l'a dit plus haut (voir évaluation critique), il faut que le théologien formateur fasse évoluer ces représentations, établissant un rapport entre celles-ci et les contenus théologiques.

Toutes les représentations, « quelle que soit leur origine, ont leurs racines dans les sens et occupent généralement tout le champ de conscience. Elles sont organisées, mais la logique qui préside à cette organisation n'est pas la même pour tous. Il existe de surcroît des structures inconscientes qui s'imposent parfois très fortement »³.

Travailler à leur (re)structuration, est un défi majeur de la formation. Les représentations ont une influence considérable sur la compréhension théologique et catéchétique des nouveaux *savoirs* que proposera la formation. Celle-ci devra confirmer ou rectifier, confronter ou contester, voire développer les savoirs antérieurs en cohérence avec les nouveaux contenus.

¹ JEAN-PAUL II, *La foi et la raison. Lettre encyclique 'Fides et ratio'*, n. 43, § 2.

² G. ADLER, *Essai sur le vocabulaire de la formation*, dans *Catéchèse*, 107, p. 45.

³ R. COMTE, *Formation chrétienne des adultes. Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*. Paris, Desclée de Brouwer, 1986., p. 271-272.

2. Les méthodes à promouvoir

1°. *Les méthodes inductive et interdisciplinaire.*

Les méthodes à appliquer dans ces institutions de formation se référeront à celles proposées pour la Faculté de Théologie et les institutions de formation sacerdotale. Il faudra privilégier les démarches inductive et interdisciplinaire qui intègrent les exigences pédagogiques fondées sur les expériences humaines.

2°. *La pratique ecclésiale*

La pratique ecclésiale est une base de la réflexion. La pertinence de cette approche est due au fait que les étudiants sont régulièrement en contact avec le champ pastoral, grâce aux différents stages.

Pour J. Audinet, la pratique fait allusion à ce qui touche à l'exercice, à l'apprentissage ou à une prise sur le réel. Elle « désigne en théologie, le 'discernement de la vérité dans l'histoire'. En ce sens, la pratique ne saurait être un chapitre à part. Il s'agit d'une intention qui sous-tend la totalité de l'entreprise... À la différence de l'*Initiation théologique* d'il y a trente ans, rares sont cette fois-ci les chapitres où, d'une manière ou d'une autre, référence ne soit faite à l'action et aux modes de pensée de la culture présente. Il ne s'agit plus de 'réflexions et perspectives' mises en appendice, mais de la construction même de l'entreprise. Voici la 'pratique' matériau et instrument du renouvellement de l'entreprise théologique »¹.

La pratique ecclésiale, quant à elle, est portée par l'expérience du christianisme, expérience marquée entre autres par l'écoute, le partage de la Parole de Dieu et la confession de foi en Jésus-Christ. Ces critères doivent être considérés comme des pratiques à partir desquelles une communauté ecclésiale peut être identifiée socialement comme communauté spécifique.

Lorsqu'on s'interroge sur la pratique de la foi dans le contexte ecclésial, il faut aussi réfléchir à l'implication que cela doit avoir sur les institutions de formation. Inversement, la manière dont celles-ci appliquent la formation théologique ne peut pas

¹ J. AUDINET, *op. cit.*, p. 90.

ignorer la pratique vécue par les différentes communautés. Car la formation théologique doit toujours être située dans un contexte ecclésial déterminé. Cela amène à se poser cette question : quelles pédagogies utilisées dans les institutions de formation pour encourager le dialogue entre celles-ci et le contexte ecclésial global ?

Autant la pratique ecclésiale se réfère à l'écoute de la Parole de Dieu et à la foi chrétienne, autant celles-ci doivent marquer les différentes dimensions de la formation des adultes dans la foi. C'est la raison pour laquelle la pratique ecclésiale doit être considérée comme un lieu permettant de réfléchir à l'interaction entre le contexte ecclésial et les institutions de formation. On peut dire que « la pratique ecclésiale est autre chose qu'un conditionnement nouveau d'un message toujours identique : elle a le rôle structurant dans l'élaboration du message. Cette importance donnée à la pratique comme *lieu théologique* entraîne plus qu'un simple déplacement de la théologie »¹.

Ce déplacement touche l'histoire, les conditions familiales et sociales, les réalités politico-culturelles et économique-professionnelles. Si la pratique ecclésiale se comprend également comme une tension ou une ouverture vers la société et les réalités temporelles, il y a lieu d'intégrer celles-ci dans la formation théologique.

L'importance accordée à la pratique ecclésiale doit donc avoir d'importantes implications : elle peut aider la formation théologique à ne pas se constituer en savoir extérieur à la pratique ecclésiale. Il faut faire en sorte que les institutions de formation préparent les étudiants à intégrer les diverses composantes de la pratique ecclésiale dans le processus de leur formation. Le domaine de la pratique est complexe. Même si celle-ci est livrée à la variabilité de différentes situations, il est impérieux de la soumettre régulièrement à une évaluation pour qu'elle puisse offrir à la formation toutes ses chances.

¹ Cf. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (coll. *Cogitatio fidei*, 120). Paris, Cerf, 1997, p. 30.

3. Les nouveaux programmes

1°. À l'Institut Supérieur de Pédagogie Religieuse (ISPR)

Pour la formation générale : initiation à la recherche scientifique, introduction aux problèmes de l'éducation, méthodes de recherches et d'enquêtes en sciences sociales, psychologie générale et psychologie des profondeurs, psychologie de l'éducation, psychologie de l'expérience religieuse, pédagogie des vocations, didactique générale, psychologie de l'enfant et de l'adolescent, séminaire de psychologie de l'adulte, logique et expression orale et écrite, statistiques, éducation à la citoyenneté. S'ajouteront à cette formation générale, les cours de développement rural et communautaire, élaboration, gestion et évaluation des projets de développement, comptabilité, management et informatique, droit civil, pénal et coutumier.

La spécialisation visera, en plus du programme en vigueur, la théologie de la vie consacrée, de la morale sexuelle et familiale, la théologie de l'évangélisation et des cultures, le devenir adulte dans la foi, la religion traditionnelle africaine et le christianisme.

2°. Dans les Instituts Supérieurs de Sciences Religieuses (ISSR) et les Instituts de Sciences Religieuses (ISR)

Par rapport aux objectifs évoqués, les programmes doivent être conçus de manière à articuler les programmes du Ministère de l'Enseignement Supérieur et Universitaire (ESU) à ceux de l'épiscopat. Les programmes du Ministère portent sur les axes suivants. Pour l'enseignement et la culture générale : initiation à la recherche scientifique, méthodes de recherches et d'enquêtes en sciences sociales, psychologie générale, pédagogie et didactique générale, psychologie de l'enfant et de l'adolescent, séminaire de psychologie de l'adulte, logique et expression orale et écrite, statistiques, éducation à la citoyenneté. Pour la formation polyvalente : développement rural et communautaire, techniques agricoles et d'élevage, élaboration, gestion et évaluation des projets de développement, gestion des organisations sociales, des ressources humaines et naturelles, santé publique et hygiène, comptabilité générale, management

et informatique, droit civil, pénal et coutumier. On adaptera ces programmes au niveau des ISR.

Les cours théologiques insisteront sur la foi adulte et les valeurs chrétiennes, les approches bibliques du renouveau catéchétique contemporain, la théologie pastorale, le partage de l'Évangile en lien avec la vie quotidienne, les religions traditionnelles africaines et leurs rapports avec le christianisme, la dimension sociale et l'inculturation, la communication et l'animation¹. En outre, il faut approfondir la spécificité de la pastorale dans la perspective des CEV. Ces programmes devront intégrer l'aspect interdisciplinaire.

4. Les thèmes à approfondir

En plus des thèmes que nous allons proposer, il faut se référer à la formation à la théologie morale telle que développée plus haut.

1°. La place de la Parole de Dieu

L'étude de la Parole ne doit pas ignorer les lectures africaines de la Bible. Il faut aussi y associer les caractéristiques du renouveau catéchétique contemporain.

a. La catéchèse kérygmaticque

Le passage du catéchisme à la catéchèse doit être souligné. Le catéchisme comportait une structure tripartite de vérités à croire, de commandements à observer et de sacrements à recevoir. Il privilégiait l'aspect notionnel et abstrait, sous forme de questions et réponses qui s'adressaient plus à la raison et à la mémoire qu'à des destinataires socialement situés. « Ce qui est contesté ainsi, c'est un système d'enseignement religieux devenu stéréotypé qui semble présupposer qu'une connaissance exacte et répétitive des vérités doctrinales et morales suffit pour assurer la communication de la foi et l'intégration à la vie ecclésiale »². La catéchèse kérygmaticque insiste sur Jésus-Christ, mort et ressuscité, pour le salut du genre

¹ Cf. Note adressée au Conseil d'Administration de l'Assemblée de la CEPKIN, portant sur la suggestion d'un programme pour l'ISSR. Kinshasa, ISSR, 2004, p. 2-3.

² A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 156). Paris, Cerf, 1990, p. 167.

humain. Cela constitue la Bonne Nouvelle suscitant la foi de ceux et celles qui sont disposés à accueillir ce message de grâce, de paix et de miséricorde.

Il faut développer l'intelligence du mystère du Christ à la lumière de la Parole inscrite dans la Bible, pour dégager l'aspect christocentrique qui invite l'homme « à s'unir à tout ce à quoi Jésus-Christ était profondément uni : Dieu, son Père, qui l'avait envoyé dans le monde, et à l'Esprit Saint qui lui donnait l'élan de la mission ; à l'Église, son corps, pour laquelle il se livra, et aux hommes, ses frères, dont il a voulu partager la condition »¹. Dans cette perspective, la catéchèse kérygmaticque peut être considérée comme l'annonce de la Parole de Dieu par un fidèle qui peut parler au nom de l'Église, en vertu de son baptême et de sa confirmation.

b. La catéchèse anthropologique

L'annonce du salut en Jésus-Christ ne doit pas être réduite à la dimension kérygmaticque, qui se contenterait seulement de susciter la foi. Celle-ci doit être affirmée par la catéchèse anthropologique qui considère que l'expérience humaine doit être intégrée au contenu, expérience qu'il faudra confronter aux textes scripturaires. Il ne s'agit pas d'expérience en tant qu'acte expérimental de vérification d'une hypothèse, mais de ce qui arrive, de ce qui est vécu et réfléchi en tant que réalité anthropologique vraie et riche.

La catéchèse anthropologique doit intégrer l'expérience humaine dans son contenu, et se préoccuper des fondements théologiques de la Création et de l'Incarnation. Au nom de la Création, on veut assumer les réalités de l'existence humaine. Il faut reconnaître que la Création est « l'œuvre de Dieu ; elle est déjà tout investie de sa grâce et elle est destinée à s'accomplir en création nouvelle par la médiation du Christ ressuscité, dont l'Esprit est déjà à l'œuvre dans toute réalité humaine, dès l'origine. Ainsi, toutes les réalités humaines et les aspirations au cœur de l'homme sont-elles en attente de la Révélation de Dieu et du salut en Jésus-Christ »².

¹ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*. Paris, Centurion, 1997, n. 81.

² A. FOSSION, *op. cit.*, p. 206.

Quant à l'Incarnation, on tâche de réfléchir à l'analogie qu'il faudra établir entre la manière dont Jésus-Christ avait assumé les réalités humaines concrètes et l'imprégnation de celles-ci par la Bonne Nouvelle aujourd'hui. Cherchant à articuler l'expérience humaine avec l'expérience de la foi, cette catéchèse soulève la question des rapports entre la foi et la vie, rapports qui débouchent sur des types de langage, complexes mais non contradictoires, qu'on tâchera de présenter en trois perspectives.

D'abord la foi est comprise comme une réponse aux questions que soulèvent les expériences humaines. À telle question vitale correspond telle réponse de la foi. Celle-ci éclaire la vie, indiquant les orientations à suivre. Cela ne se vérifie pas toujours, et on ne doit pas demeurer dans ce type de rapport qui reste insatisfaisant. « Ce serait faire de la foi un réservoir de réponses immédiates à toutes les questions de la vie »¹.

Il y a ensuite une logique d'accomplissement et de plénitude, selon laquelle la foi vient parfaire les réalités humaines en termes de continuité, de rupture, de dépassement. Les réalités humaines sont comme en attente de la foi pour être signifiées. D'après cette logique, seule la foi compte et est la position de supériorité ; sans elle, la vie ne présente guère de garantie.

C'est pourquoi, il faut promouvoir une autre perspective en termes de corrélation entre les deux : l'expérience de la foi et l'expérience humaine s'éclairent mutuellement. En ce sens, la catéchèse sera comprise comme une herméneutique des signes : « les réalités humaines font signe (sont à lire en correspondance) vers les réalités de la foi (Bible, liturgie, dogme, vie de l'Église) et les réalités de la foi font signe (sont à lire en correspondance) vers les réalités de la vie »². La correspondance dont il s'agit évite de confondre la foi et la vie ; il faut les distinguer pour que la circularité trouve signification. Cependant, si la foi est à lire en correspondance avec les expériences humaines, elle doit être la lumière ultime pour la vie. C'est pourquoi,

¹ ID, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* (coll. *Théologies pratiques*). Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, 86.

² *Ibid.*, p. 88.

même si le processus s'effectue dans les deux sens, c'est le pôle des réalités de la foi qui doit assurer le rôle de régulation¹.

Parler de réciprocité entre la foi et la vie est une manière de reconnaître que la vie humaine a aussi des raisons autonomes d'exister. Le rôle de la foi ne consisterait pas à la combler comme si elle lui apportait tout ce qu'il faut pour être vraiment vie. La catéchèse reconnaît que l'existence humaine a déjà de bonnes raisons de vivre, et celles-ci sont vécues tant par les non- chrétiens que par les chrétiens. Mais ceux-ci ont l'avantage d'espérer que « par rapport à la grâce déjà suffisante de l'existence humaine, le message chrétien invite à reconnaître le don de Dieu en Jésus-Christ comme un surplus inattendu, comme une générosité de surcroît. 'De sa plénitude, nous avons reçu grâce après grâce' (Jn 1, 16) »².

c. La catéchèse historico-prophétique

En continuité avec la catéchèse anthropologique, la catéchèse historico-prophétique porte son attention sur les événements de l'histoire collective. On cherche à y découvrir les signes qui traduisent les appels de Dieu. Comment discerner l'intention de Dieu à travers l'histoire humaine ? Les rapports entre les réalités humaines et celles de la foi doivent être pensés, de manière à intégrer les divers aspects qui se dégagent de la confrontation de ces rapports.

La logique de continuité, de rupture et d'accomplissement de la catéchèse anthropologique s'étend au niveau des expériences humaines collectives. « Théologiquement, le rapport entre les réalités de la vie et les réalités de la foi, entre l'histoire des hommes et l'histoire du salut, est compris à partir du mystère de l'Incarnation : les deux natures du Christ distinctes et cependant conjointes, sans

¹ Cf. R. COMTE, *op. cit.*, p. 47.

² A. FOSSION, *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine* (coll. *Théologies pratiques*). Bruxelles, Lumen Vitae, 1997, p. 92. L'auteur montre par ailleurs que la reconnaissance du don de Dieu par les chrétiens leur accorde une raison supplémentaire de vivre : « par la foi, en effet, on se reconnaît non seulement comme frères et sœurs en humanité, mais, bien plus, comme frères et sœurs en Jésus-Christ, comme fils et filles d'un Dieu qu'on peut nommer 'Père' et qui nous destine à une même vie sans fin. Ce lien fraternel et filial (la nouvelle alliance en Jésus-Christ) nous ouvre des raisons supplémentaires de joie, de sens et d'engagement » (*ibid.*).

fusion ni séparation, en sa personne »¹. Ceci est particulièrement significatif dans le contexte des CEV qui cherchent à mener des actions communes.

Le recours aux sciences humaines peut être intéressant pour analyser les histoires humaines concrètement vécues tant sur les plans socio-culturel, économico-politique que religieux. On doit réfléchir aux défis que cela représente. Cette approche catéchétique cherche à habiter l'histoire concrète en tant que lieu où peut se vivre l'histoire du salut. On part de l'hypothèse qu'il faut prendre l'homme en situation historique donnée. De là, on interprète cette situation pour y déchiffrer une Parole de Dieu à la lumière de la Révélation de Dieu dans l'histoire de son Peuple. Un autre trait caractéristique c'est le lien de cette catéchèse avec l'action de la société humaine. Ce qui est analysé doit déboucher sur un engagement de la communauté ecclésiale dans la société, au nom de la foi².

C'est pour assumer la dimension religieuse africaine en tant qu'un des éléments de l'histoire collective africaine qu'on abordera les religions traditionnelles africaines.

2°. *Le concept d'« adulte dans la foi »*

De quoi s'agit-il lorsqu'on parle d'« adulte dans la foi » ? On pourrait penser que la question relève exclusivement du domaine religieux. Pourtant celui-ci doit être en corrélation avec les dimensions humaines et sociales. Dans le cadre de la formation théologique, l'articulation entre les différents domaines des conditions humaines de l'existence, est fort significative.

On dit qu'une personne est « mûre » lorsqu'elle sait donner sens à sa vie. Elle a une pondération dans le jugement et une cohérence psychologique. Elle sait faire une analyse pointue devant une complexité des situations. Elle sait donner une appréciation équilibrée par rapport aux différentes situations qui lui sont présentées. Elle sait gérer les conflits, les assumant de manière responsable. Ces éléments s'intègrent dans la maturité humaine, constitutive de la foi.

¹ ID., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 156). Paris, Cerf, 1990, p. 217.

² Cf. *ibid.*, p. 222-225.

Ces remarques peuvent éclairer l'idée d'« *adulte dans la foi* », qu'il s'agira d'expliciter.

a. Un processus de croissance

Durant de longs siècles, la foi fut proposée à des personnes d'âges divers. Pour ce qui est de l'enfance, on a estimé que c'est l'âge du devenir et de la mise en œuvre progressive des potentialités humaines. Quant à l'adulte, on considérerait qu'il avait déjà terminé sa croissance psychologique. En ce sens, la réalité adulte est difficilement compatible avec la dynamique de la foi, comme si la foi reçue dans l'enfance, deviendrait figée chez un adulte qui n'aurait plus besoin d'évoluer.

Il faut au contraire considérer l'adulte dans une perspective dynamique et tenir compte de sa complexité : « l'ensemble de la vie est désormais compris comme un processus. On n'est pas un adulte, on le devient tous les jours un peu plus. L'adulte continue de grandir. Son état biologique vieillissant lui impose des limites. Mais ses rôles ainsi que ses relations, dans l'histoire dont il fait partie et la nature qui l'imprègne, le marquent tout autant et modifient sa manière d'être. Un adulte est en constant mouvement : biologiquement, psychologiquement, socialement et culturellement »¹. Il en est ainsi de sa croissance dans la foi, car les raisons de croire connaissent elles aussi des mutations. La foi est « l'acte par lequel on donne à toute son activité sa visée dernière. Et cette foi doit intégrer les luttes, les conflits, les échecs et garder, à son plan, l'espérance ; elle sait maintenir une unité au plus fort des oppositions ; elle surgit par-delà les échecs »².

L'adulte croyant doit croître en fonction de l'accueil qu'il réserve au don de la foi, accueil qui pourra être influencé par les modifications et les transformations, les expériences et les représentations intervenues dans sa vie. Il doit donc intégrer, dans ce processus, les concepts de changement, d'expérience et de relation. Le changement exigé de l'adulte croyant, est marqué par les expériences diverses qui le mettent en relation avec les autres acteurs humains et avec son environnement socio-

¹ E. ALBERICH et A. BINZ, *Adultes et catéchèse. Éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte* (coll. *Théologies pratiques*). Montréal, Novalis, 2000, p. 94.

² J. COLOMB, *Le devenir de la foi* (coll. *Croire et comprendre*). Paris, Centurion, 1974, p. 37.

culturel. Si la foi est une source d'inspiration qui motive l'adulte croyant à affronter les défis de la vie, elle doit éclairer sur l'orientation à prendre. En ce sens, « la présence de Dieu peut être vécue au cœur d'une expérience qui incite à la transformation... et à agir selon l'Évangile »¹.

Imprégné par la foi qu'il accueille, l'adulte ne cesse de devenir croyant, s'inscrivant dans un mouvement. Puisque la foi est « incarnée » dans la totalité humaine et conditionnée par elle, on peut dire que l'adulte croyant est tout entier marqué par une foi qui conditionne son devenir humain personnel. Il accueille la foi selon ce qu'il est, s'ouvrant vers plus d'humanité. L'idée de processus et de croissance est donc à considérer lorsqu'on parle d'« adulte dans la foi ».

b. Un projet et une tâche à réaliser

La réflexion sur le sujet humain que la foi interpelle, ne peut pas ignorer le pôle objectif de celle-ci : la vérité de la foi en tant que proposition qui invite à l'adhésion à la Parole de Dieu. L'adulte croyant doit examiner cette proposition pour devenir ce que Dieu, qui lui donne la foi, voudrait qu'il devienne. C'est en ce sens que « devenir adulte dans la foi » implique un projet. L'adulte croyant doit assumer la dimension de son histoire, lieu de la Révélation de Dieu. La foi l'intègre dans l'histoire du salut ; grâce à elle, il donne sens à son histoire.

Le concept d'« adulte dans la foi » va donc à l'encontre de l'idée d'une maturité acquise une fois pour toutes. C'est au contraire une dynamique qui s'inscrit dans la logique évangélique de la croissance spirituelle. Il ne vit plus dans un état statique ; il est en devenir pour actualiser la présence du règne de Dieu. On peut ainsi dire que ce concept induit l'idée d'un processus d'imprégnation progressive. On y est engagé en acceptant tant la variabilité que la consistance de la foi.

On intègre ainsi la réalité d'un projet à réaliser, lequel projet est aussi un idéal à poursuivre. Il implique une conception de la foi qui se présente toujours au devant de soi et qu'il faut chercher à développer. En effet, « quand un homme né chrétien réassume la foi reçue, il se réinvente au même titre que le converti s'invente.

¹ *Ibid.*, p. 109.

On parle facilement d'incroyant qui devient croyant. Ne pourrait-on pas, et au même titre, parler ici de croyant qui devient croyant ? »¹. Si donc l'adulte croyant ne cesse de devenir croyant, on peut penser qu'il le devient dans la mesure où il a compris qu'il lui faut vivre du dynamisme de son baptême, lequel lui confère moins un état statique que le dynamisme de la vie de grâce. Par la foi du baptême, l'adulte croyant fait l'histoire avec Dieu ; il rencontre Celui-ci dans l'histoire et participe ainsi à l'histoire de la Révélation, à construire avec Dieu. Dans cette perspective, devenir adulte dans la foi se comprend comme un processus qui engage une transformation aussi bien de la personne, que de l'Église et de la société².

Cela concerne donc la vocation du croyant, qui est de répondre à l'appel de Dieu de manière à donner sens à la vie humaine. La foi est une manière proprement chrétienne de désigner la relation d'un croyant à Dieu en termes de réciprocité, dans laquelle Dieu qui donne la foi a aussi foi en l'homme qui l'accueille. La foi « est ce paradoxe d'initiative et d'accueil, de projet et de réceptivité. L'homme s'ouvre à la Parole créatrice, et la Parole le dilate et le rend capable d'un accueil plus libre »³. Par Révélation, Dieu parle et donne la foi, sans l'imposer à l'homme. Si la liberté inclut que l'homme peut s'ouvrir à Dieu, on ne peut pas concevoir l'accueil de la foi qui soit en dehors de la liberté. Définir l'accueil de la foi comme une confiance en la Personne divine, c'est montrer que « dans le mouvement même de la confiance croyante, il y a le vœu de faire reculer les bornes de l'ignorance religieuse : c'est ce dynamisme qui inspire la catéchèse et la théologie »⁴.

3°. *La théologie de la Création*

La théologie de la Création veut assumer l'autonomie responsable du sujet. Partir de cette théologie, c'est souligner le partenariat de Dieu avec l'homme. Dieu dit : « 'Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance...' Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa » (Gn 1, 26.27). Par sa Parole, Dieu appelle l'homme à l'existence. Cet acte créateur implique

¹ A. GESCHÉ, *Pourquoi je crois en Dieu*, dans *La Foi et le Temps*, 18, 1988, p. 326.

² Cf. G. ROUTHIER, *L'éducation de la foi des adultes : un champ éclaté où l'on se retrouve difficilement*, dans *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience de Québec*. Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 59.

³ A. VERGOTE, *Pour une foi adulte*, dans *Lumen Vitae*, 23, 1968, p. 434.

⁴ Ph. WEBER, *Foi et raison*, dans *La foi et le Temps*, nouvelle série 4, 1974, p. 539.

que Dieu partage quelque chose de Lui-même. Ainsi la création des personnes humaines « n'est pas affaire de causalité ; elle est partage de la Parole et elle exprime ainsi l'infinie liberté d'amour qui existe en Dieu »¹.

Il serait donc contradictoire que l'homme croyant ne fasse pas fructifier le don de la liberté. La grandeur de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, se reconnaît dans cette liberté qui lui permet d'être co-créditeur et autonome. S'il pose un acte qui contredirait le don de la liberté, il ne s'inscrirait pas dans le dynamisme intérieur de l'élan créateur dans lequel il est appelé à devenir autonome en tant que partenaire de Dieu.

En créant l'homme libre, Dieu risque que celui-ci use mal de la liberté reçue. Le Dieu Créateur « lâche prise, s'absente, accordant à l'humanité son espace d'autonomie, de liberté et de créativité sans lequel il n'y aurait pas de communication ni d'amour possibles, mais aussi dans lequel peuvent s'insinuer le mal, le doute et le péché comme rupture et refus de l'alliance avec Dieu et avec autrui »². Devant une telle contradiction posée en refus de Dieu, l'homme croyant ne perd pas pour autant l'énergie de sa volonté libre. La liberté qui nierait l'orientation vers Dieu, ne serait pas complètement perdue. Elle pourrait toujours revenir à sa nature originelle à cause de la volonté qui subsiste en l'homme.

On peut donc dire que la création de l'homme lui confère le don de la liberté. Disposé à accueillir la foi, l'homme doit accepter la gratuité de la Parole qui l'invite à croire. L'accueil de la foi inclut la liberté humaine, à telle enseigne que cette dernière pousse le croyant à correspondre à l'intention de Dieu, qui veut que l'homme vive avec Lui. La liberté devient alors caractéristique de l'homme, l'habilitant à s'orienter vers son Créateur et Partenaire. Car, « c'est dans la liberté elle-même qu'agit le Créateur ; c'est de l'intérieur que le 'surnaturel' soulève la 'nature' »³.

¹ B. HÄRING, *Libres dans le Christ*, I (coll. *Initiation*). Paris, Cerf, 1988, p. 132.

² A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio Fidei*, 156). Paris, Cerf, 1990, p. 388-389. Dans cette ligne de pensée, la création, de par la distance qu'elle implique à l'égard de Dieu, est une création risquée ; « elle est risquée pour l'homme, mais aussi, soulignons-le, pour Dieu Lui-même qui dans le Christ peut souffrir de la peine des hommes et être touché par leurs ingratitude » (*ibid.*, p. 389).

³ Ph. WEBER, *Indifférence et foi chrétienne*, dans *La Foi et le Temps*, nouvelle série 7, 1977, p. 337.

Dans cette perspective, la liberté doit aider le croyant à devenir autonome. Lorsqu'il obéit aux exigences de la foi, c'est en tant que créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Une telle obéissance doit déborder la sphère personnelle pour mettre en relation avec l'Autre, les autres et la communauté.

Cette mise en relation est une caractéristique de la foi chrétienne, une grâce qui conduit à la reconnaissance de la gratuité du don dans la perspective de la Création et de l'Alliance. En effet, « une première chose à souligner, c'est que Création et Alliance, Création-alliance, si l'on prend le trait d'union comme ce qui lie et distingue à la fois les deux notions, jouent un rôle de première importance dans la manière dont est compris le rapport entre foi biblique et éthique. Création et Alliance sont, en effet, comprises en termes de don et de gratuité »¹.

4°. La théologie de l'Incarnation

Cette théologie vient confirmer et modifier la relation de l'homme à son Créateur. Lorsqu'on considère que, depuis le commencement, le Verbe était Dieu et que Dieu a créé par Lui, il faut ajouter que ce Verbe s'est fait chair et qu'il a habité parmi nous (cf. Jn 1, 14). C'est donc un événement qui concerne Dieu et l'homme, dans la mesure où par cet événement, se rencontrent Dieu et l'homme avec leurs deux libertés. En effet, « dans la même liberté par laquelle Dieu se donne à son Verbe, avec toute sa sagesse, son amour et sa puissance, et dans la même liberté que le Verbe partage avec le Père, le Rédempteur vient à nous... De même que le Père a tout donné à son Verbe, dans sa liberté infinie il nous donne tout en nous envoyant son Fils unique pour être notre Sauveur et notre frère »².

Jésus-Christ est l'Incarnation par excellence de la liberté. Par son Incarnation, le Fils de Dieu vient rencontrer l'homme pour que celui-ci redevienne capable de se mettre en relation avec Dieu par la liberté. Tout ce que Jésus-Christ a dit et fait, est une expression de la vérité et de la plénitude de la liberté. Par le don de sa vie au Père, il a choisi librement de s'offrir par amour pour le salut du genre humain. Par le don de l'Esprit, celui-ci rend libres ceux et celles qui écoutent la Parole qui

¹ R. SIMON, *À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne*, dans *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, p. 425.

² B. HÄRING, *op. cit.*, p. 142.

libère. Comprise comme relation, la liberté est constitutive de l'homme. Elle est une capacité humaine qui consiste à se prendre en charge, à se décider sur les choix à faire et les actions à mener pour vivre autonome. Elle est un pouvoir de fonder ce qui est nécessaire, et de le poursuivre au risque d'être insatisfait si ce nécessaire n'était pas accompli. On peut dire que la liberté est le « lieu de décision » de la foi.

La formation doit rendre compte de ces principes théologiques. Il s'agit d'aider les étudiants à comprendre que devenir croyant est une décision librement consentie. Celle-ci met en relation le croyant avec le Dieu de Jésus-Christ, relation où il y a réciprocité entre lui et Dieu. Cette décision est en quelque sorte définie par ladite relation à tel point qu'en dehors de celle-ci, il serait difficile de parler d'autonomie humaine responsable. Mais l'autonomie dont il s'agit n'est ni autarcie ni autosuffisance. Elle est fondée sur la liberté et la raison, et porte le croyant vers l'altérité.

L'Incarnation peut aider à repenser le thème de l'inculturation dans la perspective déjà amorcée plus haut, au niveau de la Faculté de Théologie catholique, des Grands Séminaires de Théologie et de l'Institut Saint-Eugène de Mazenod.

5°. Les religions traditionnelles africaines : le cas de la religion traditionnelle bantou

Les religions traditionnelles africaines, partie du patrimoine culturel de l'Afrique, constituent une composante majeure de la pensée théologique dans le contexte africain. Sur les religions traditionnelles africaines, il s'agira moins d'en faire une étude exhaustive que d'en faire ressortir les composantes essentielles. Il faut distinguer les religions issues de la Révélation faite à Abraham de toutes les autres. Si le christianisme, le judaïsme et l'islam sont les trois grandes religions dites monothéistes, leur particularité « est que leur origine provient de l'intervention de Dieu dans l'histoire. Cette irruption de Dieu dans l'histoire humaine qui adresse une parole historique à un homme et engendre la foi de cet homme à cette parole fait une place spéciale à ces religions dans la masse des autres religions »¹.

¹ B. MUZUNGU, *Religions traditionnelles africaines et théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-4 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques, 1989, p. 72. S'inspirant de K. Rahner et H. Vorgrimler dans leur ouvrage *Petit dictionnaire de théologie catholique* publié à Paris par l'édition du Seuil en 1970, B.

Parmi celles-ci, il y a les religions traditionnelles africaines qui répondent toutes aux caractéristiques religieuses essentielles. Deux aspects leur sont constitutifs : l'aspect objectif qui porte sur la référence au sacré, au divin ou à la transcendance ; l'aspect subjectif se rapportant aux sentiments du respect, de la crainte et de la révolte qu'a l'homme face à la divinité. Les deux aspects sont différemment perçus selon les religions. Ils « se traduisent extérieurement et socialement en des pratiques rituelles et autres gestes de la société, aussi bien, sans doute, dans le domaine du culte que dans celui de l'éthique »¹.

Lorsqu'on parle des religions traditionnelles africaines, il faut tenir compte de trois relations qu'elles développent : à Dieu et à la vie, aux hommes vivants et morts, et aux réalités infra-humaines visibles et invisibles. Elles ont en commun les quatre éléments suivants : une origine naturelle dans la mesure où leur fondateur est le Créateur de l'homme ; la croyance à l'existence d'un Être suprême nommé différemment selon les aires culturelles ; le culte rendu à l'Être suprême est familial ou national ; ce culte est lié à celui rendu aux ancêtres qui vivent dans le monde de l'au-delà.

Parmi ces religions, il y a la religion traditionnelle *bantu*, dont les éléments de base se retrouvent dans le reste de la partie non *bantu* du continent africain. Elle articule de manière spécifique les trois relations évoquées.

a. La conception de Dieu et de la vie

La croyance en un Être suprême n'est pas une notion philosophique abstraite. Il s'agit de la croyance en un Dieu en tant que réalité vivante et présente ; il

Muzungu parle de la Révélation primitive qui implique le fait que l'homme est constamment renvoyé au mystère de Dieu, à sa condition de créé, à la bisexualité comme voulue par Dieu, à l'unité du genre humain dans son origine et dans sa destination, au péché comme situation existentielle humaine (cf. *ibid.*, p. 73). On peut établir un rapport entre ces éléments de la Révélation primitive et les religions traditionnelles africaines, dans la mesure où celles-ci prônent une conception de Dieu et de la vie qui découle moins de la création humaine que d'une grâce surnaturelle de Dieu. À partir de la conception de Dieu qu'on analysera dans la suite, on peut comprendre les relations du négro-africain avec Dieu, l'homme et le monde.

¹ *Ibid.*, p. 74. Ces deux aspects sont vécus de manière spécifique par des gens simples, leur piété se nourrit du fond craintif de la nature humaine, en privilégiant les croyances et les pratiques de tabous, de divinations, de superstitions, de présages. Par rapport à cela, le psychisme humain développe les sentiments d'attirance, de protection et d'accueil.

est Créateur et Providence qui fait exister et s'occupe de ses créatures. Les *Bakongo* « reconnaissent que, dans tous les événements, c'est Dieu qui joue le rôle principal, les hommes n'ayant qu'un rôle secondaire : 'c'est Dieu qui prépare le pain de manioc, nous autres hommes, nous ne préparons que les condiments' »¹. On dit de lui qu'il est la source première de toute vie, le Maître juste et bon qui dispose non seulement de la vie, mais également de la mort. Il est par-dessus toute force et il accroît les autres forces vitales, permettant la communication entre elles.

Cette conception de Dieu implique que le monde créé sert de médiation entre Dieu et les hommes. Il y a coexistence des deux mondes visible et invisible, qui sont en interaction permanente. Cela conditionne les rapports entre les vivants et les morts, et fonde le culte rendu aux ancêtres. Ces rapports sont également vécus en termes de communication et de participation vitale des membres de la communauté humaine, si bien que l'interdépendance entre les hommes s'étend à l'environnement et au cosmos².

Parce que Dieu est la source première de toute vie, celle-ci est à comprendre comme « un ensemble global et fusionnel, une interdépendance de tous les domaines de la vie, une corrélation et une compénétration de toutes les forces de la nature »³. Le concept de vie est central dans la mentalité religieuse *bantu*. L'homme *muntu* (singulier de *bantu*) est en quête de tout ce qui peut augmenter la vie ; il combat tout ce qui peut la diminuer. La vie est dynamique et doit être intensifiée, pour créer un réseau de solidarité englobant la nature⁴.

¹ V. MULAGO, *La conception de Dieu dans la tradition bantoue*, dans « *Le Dieu de nos Pères* ». Bible – Théologie – Mentalité bantoue – Éthique – Psychologie – conception moderne. Actes de la Troisième Semaine théologique de Kinshasa (juillet 1966). Mayidi, Faculté de Théologie catholique, 1966, p. 66. Chez les *Nkundo*, l'omniprésence de Dieu est reconnue dans le culte recommandé à toutes les circonstances de la vie, car tout vient de lui (cf. *ibid.*, p. 58-62). Les *Bakongo* et les *Nkundo* font partie des groupements ethniques de la RDC. Les *Bakongo* occupent l'ouest du pays et une partie du Congo-Brazza ; les *Nkundo* sont au sud de la province de l'Équateur.

² Cf. ID., *Religions traditionnelles et christianisme (Point de vue d'un catholique)*, dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui*. Actes de la Dixième Semaine théologique de Kinshasa. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1980, p. 77-78.

³ B. MUZUNGU, *op. cit.*, p. 80.

⁴ Cf. Fr.-M. LUFULUABO, *Mentalité religieuse africaine et christianisme*, dans « *Le Dieu de nos Pères* ». Bible – Théologie – Mentalité bantoue – Éthique – Psychologie – conception moderne. Actes de la Troisième Semaine théologique de Kinshasa (juillet 1966). Mayidi, Faculté de Théologie catholique, 1966, p. 88-90. Voir aussi E. NTAKARUTIMANA, *op. cit.*, p. 91-97. Cet auteur s'inspire pour une large part de B. Bujo, *African Theology in Its Social context* (1999), et soutient que « l'idée de donner la vie enracinée dans la religion traditionnelle et dans la constellation ancestrale ne confine pas les africains à vivre de et dans leur passé. Il s'agit d'une référence à un modèle qui appelle de

b. Le culte des ancêtres et la vie dans l'au-delà

Le culte rendu à Dieu est le prolongement de celui rendu aux ancêtres. Mais quel est le statut de ceux-ci ? Qui sont-ils ? Ce sont les parents défunts, les ascendants qui ont transmis la vie à la progéniture. Il faut associer à ce groupe certains personnages qui ont joué un grand rôle dans la famille, même s'ils n'ont pas laissé de descendance ou s'ils n'ont pas de communauté de sang avec la famille. Ceci dit, on écarte de la catégorie des ancêtres les personnages étrangers à la famille ou les membres qui se sont exclus par une méconduite grave et notoire, entraînant l'humiliation de toute la communauté humaine du village ou du clan¹.

Compte tenu du rang qu'ils occupent dans la communauté humaine terrestre, les ancêtres sont non seulement les intermédiaires entre les vivants et la vie dans l'au-delà, mais ils le sont aussi entre les vivants et le Créateur. C'est dans cette perspective qu'on parle du culte des ancêtres. La nature de ce culte prend « toutes les formes de vénération inspirées par la crainte, l'amour ou l'intérêt que les gens adressent à un ou plusieurs membres de leur famille parti(s) dans l'autre monde et revêtu(s) d'une puissance et efficacité extraordinaire pour le bien¹ comme pour le mal des parents restés encore sur terre. Par le culte ou la vénération des parents défunts les gens désirent maintenir le lien entre les vivants et les morts, obtenir le bonheur terrestre sous toutes ses formes (fécondité, richesse, amitié, honneur, longévité...) et en même temps conjurer tous les malheurs possibles »². C'est dire qu'on vénère les ancêtres parce qu'ils sont considérés comme les protecteurs des vivants, dans le but d'augmenter leur vie. Il faut aussi les craindre parce qu'ils peuvent punir ceux et celles dont le comportement déshonorant humilie la collectivité humaine.

Il y a donc une participation à la vie qui unit les vivants et les morts. Ceux-ci ne sont pas « morts », mais ils ont rejoint l'autre monde qui est le village des

nouvelles performances pour le présent de la communauté » (E. NTAKARUTIMANA, *op. cit.*, p. 94-95).

¹ Cf. *ibid.*, p. 89.

² P. KANYAMACHUMBI, *Réflexion théologique sur la Religion des Ancêtres en Afrique centrale*, dans *Renouveau de l'Église et Nouvelles Églises. Colloque sur la Théologie africaine. Actes de la Quatrième Semaine théologique de Kinshasa (22-27 juillet 1968)*. Mayidi, Faculté de Théologie catholique, 1968, p. 263 ; cf. Fr.-M. LUFULUABO, *op. cit.*, p. 110.

ancêtres, où ils continuent à vivre. En ce sens, l'au-delà est conçu comme le double du monde actuel et visible ; il n'est pas meilleur que celui-ci.

Il faut encore faire deux remarques à propos du culte des ancêtres. La première est que ce culte est essentiellement tourné vers la terre : « les biens et les services que les vivants et les morts attendent les uns des autres sont des biens et des services qui n'existent ou qui ne concernent que la vie temporelle et terrestre. Les morts demandent aux vivants de leur offrir les biens de cette terre dont ils sont privés dans leur état actuel d'outre-tombe »¹. La deuxième remarque porte sur le fait que, dans ce culte, il y a la croyance populaire que les morts peuvent revenir sur notre terre et se mêler de nos affaires temporelles. Ce qui crée la peur des « revenants » à qui on attribue les mauvais sorts. Cette peur s'enracine dans la mentalité populaire à telle enseigne que les gens sont exploités par des charlatans qui proposent des voies de solutions imaginaires, souvent au prix de lourds sacrifices de la part de leurs clients.

c. L'emprise de la superstition

L'imaginaire collectif à propos des « revenants » ne constitue pas la seule cause des mauvais sorts lancés aux vivants. Les mauvais sorts peuvent provenir de tout ce qui échappe au monde sensible et que B. Muzungu désigne sous le vocabulaire du « méta-empirique », c'est-à-dire « l'Être suprême, les âmes des défunts et toute autre réalité ou force que les gens croient pressentir derrière les phénomènes extraordinaires de l'univers. C'est cette dernière zone du 'méta-physique qui est envisagée ici et qui est occupée par ce qu'un vocabulaire bien connu appelle la magie ou la superstition. Les forces invisibles qui sont censées habiter cette zone empruntent parfois des supports visibles. L'histoire des religions donne des noms de ces forces dont voici quelques-uns : esprits, génies, divinités, magiciens, sorciers, devins, tabous, amulettes, talismans, présages, oracles, etc. L'imaginaire populaire et collectif est convaincu à base d'ignorance que ces forces existent et interviennent dans le monde et dans la vie des gens »².

¹ B. MUZUNGU, *op. cit.*, p. 89.

² *Ibid.*, p. 91. Parlant de la magie, B. Muzungu montre qu'elle « tient, dans la vie quotidienne, une place plus importante... Elle est peut-être plus importante que le culte des ancêtres, car elle répond à un besoin profond de l'homme africain et à des motivations impérieuses, notamment au sentiment d'insécurité devant les dangers physiques ou sociaux et surtout devant la sorcellerie... Le sorcier est censé agir de diverses manières : par télékinésie ou bilocation, par emploi d'animaux-garous, grâce à

Le traumatisme causé par la peur des mauvais sorts est donc réel dans l'imaginaire collectif africain¹. Ce défi est de taille pour une formation théologique qui veut libérer les personnes et les communautés de l'influence négative des religions traditionnelles africaines. On peut donc souligner les enjeux du dialogue interreligieux entre le christianisme et ces religions. B. Muzungu plaide pour que le théologien tâche d'amorcer ce dialogue au sein des communautés croyantes. Il contribuera ainsi à l'édification de la théologie africaine sur des bases solides². Comment vivre le christianisme en étant imprégné d'un tel environnement religieux ? Comment former les communautés ecclésiales à l'esprit de discernement pour arriver à distinguer ce qui est acceptable de ce qui ne l'est pas ?

d. Les éléments de convergence et de divergence entre la religion traditionnelle bantu et le christianisme

Les principes évoqués de la religion traditionnelle africaine *bantu* et la pratique qui en découle, constituent les traits fondamentaux de l'héritage religieux africain *bantu*. Celui-ci suscite pourtant des questions théologiques de grande envergure pour la vie des communautés ecclésiales. À partir de l'écoute de la Parole de Dieu, ces questions peuvent être approfondies de manière cohérente et progressive par le théologien, pour aider les communautés à apprécier les points de convergence et de divergence entre cette religion et le christianisme. On pourrait élaborer un programme de réflexion sur base des questions suivantes.

des poisons ou effluves immatériels... La sorcellerie se manifeste généralement dans les zones de tension sociale : parmi les groupes défavorisés, les groupes d'opposition politique, les non-conformistes, entre concurrents économiques... » (*ibid*, p. 91-92). L'auteur se réfère à V. Mulago gwa Cikala, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*. Kinshasa, Presse universitaire du Zaïre, 1973, p. 19. Dans ce livre, V. Mulago présente le schéma de la religion traditionnelle *bantu* de la manière suivante : au bas échelon, il y a les croyances et pratiques parareligieuses ou marginales qui couvrent deux domaines appelés la magie et la sorcellerie d'une part, la divination d'autre part ; au deuxième échelon : le culte des ancêtres ; au dernier échelon : les relations de l'homme avec Dieu.

¹ Ces dernières décennies le phénomène des « enfants de la rue » ou des « jeunes défavorisés et désœuvrés » dans les centres urbains, devient inquiétant pour la société congolaise. Dans la perspective du synode diocésain de Kinshasa (1986-1988), le cardinal Malula en parlait dans le but d'élaborer un projet pastoral concernant ce phénomène (cf. L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula. Directives diocésaines*, 4. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997, p. 177 ; ID, *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant le laïcat et la société*, 6. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997, p. 82). Le rapport final des travaux de la Conférence Nationale Souveraine (1991-1992) le mentionne en tant que phénomène de marginalisation par la société (cf. *Zaïre-Afrique*, mars 1993, p. 171-172). Ce qui est frappant, c'est qu'actuellement il y a un déplacement sémantique. On passe de la terminologie « enfants de la rue » à la terminologie « enfants sorciers ». L'imaginaire collectif attribue à ceux-ci l'origine des mauvais sorts.

² Cf. B. MUZUNGU, *op. cit.*, p. 84-86.

1) La relation à Dieu

Le fait de croire à l'existence de Dieu n'est pas une nouveauté qu'apporte le christianisme. La religion traditionnelle africaine *bantu* a montré que Dieu est une réalité qui nous imprègne. Il est le Vivant qui aime tout le monde d'un amour qui, par moment, arrive à corriger les déviations humaines, et cela pour que l'homme sauvegarde sa dignité d'un être aimé par Lui. C'est pourquoi, le malheur ne vient jamais de Dieu. Parler d'un Dieu qui est Amour, c'est reconnaître qu'Il destine ses bienfaits pour le bonheur des hommes.

Cette religion affirme sans ambages l'existence d'un monothéisme qu'il faut approfondir en cohérence avec le monothéisme biblique. Si les ancêtres pouvaient parler de Dieu, ils ne pouvaient jamais le faire en dialogue avec Lui. C'est la Révélation chrétienne qui enseigne que notre Dieu est Celui avec qui on peut dialoguer : « dans la prière, le chrétien parle avec Dieu dans un dialogue amical. Dieu n'est pas seulement notre Créateur, il est notre Père ; nous sommes ses fils adoptifs... le chrétien doit proclamer la vérité que Dieu est à la fois transcendant et immanent ; qu'il est proche de tout homme ; qu'il a même une attention particulière pour les plus humbles des hommes »¹.

Le Dieu Créateur, Providence et Amour auquel les ancêtres ont toujours cru s'est rendu visible en Jésus-Christ qui est Parole de Dieu, Fils du Père et notre Frère qui nous apprend à appeler Dieu, notre Père. Il est devenu l'un de nous en fondant une famille qui se nomme « Église » au sein de laquelle tout le monde est accueilli. La cohésion entre membres de cette famille se fait par l'Esprit Saint qui promeut l'unité et la communication entre les humains.

2) Le culte des ancêtres et l'eschatologie chrétienne

S'il est entendu que le culte rendu à Dieu prolonge celui des ancêtres, peut-on considérer ceux-ci comme les intercesseurs à l'instar des saints dans le christianisme ? Il ne nous revient pas ici de trancher cette question complexe. Le

¹ *Ibid.*, p. 87.

Missel romain pour le diocèse du Zaïre, document publié le 30 avril 1988, mentionne, dans l'invocation des saints, les ancêtres en ces termes : « Vous, nos ancêtres au cœur droit... Vous qui, aidés par Dieu, l'avez servi fidèlement »¹.

Certaines ambiguïtés persistent pourtant. Le fait que le culte des ancêtres est tourné essentiellement vers la terre, n'a pas de correspondant dans le culte chrétien. Dans celui-ci, l'intercession comporte tant cette dimension terrestre qu'une fidélité à Jésus-Christ en ce monde, en vue de la vie de béatitude avec Dieu et les saints. Ces derniers sont nos intercesseurs, mais ils sont également considérés comme des modèles de sainteté à la suite de Jésus-Christ.

Dans cette perspective, il serait contradictoire de les craindre. La foi chrétienne enseigne que la promesse d'une vie d'amour avec Dieu est déjà faite et accomplie en Jésus-Christ. Mais il faut en espérer la réalisation plénière dans *l'eschaton*. Une telle espérance est absente dans le culte des ancêtres. En outre, celui-ci a un caractère local propre à une collectivité donnée ; le culte chrétien, quant à lui, tout en intégrant le caractère local, souligne la dimension universelle de la prière.

On peut dire que l'affirmation implicite de la survie après la mort implique, dans une certaine mesure, une foi à l'immortalité prônée par le christianisme.

3) Libérer de la mentalité superstitieuse

À une époque où l'évolution technologique semble dépouiller la nature de ses secrets, on peut se demander comment libérer les africains de la mentalité magique², dont ils ne sont pas les seuls tenants. La raison scientifique et philosophique a réussi à démystifier les croyances qui portent sur la relation de cause à effet. L'homme de science tâche de réduire la part d'irrationalité et de fantaisie que la magie

¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre. Ordinaire, rite solennel – rite simple*. Kinshasa, Saint Paul, 1988, p. 8.

² Il y a des rapprochements entre la magie et la sorcellerie ou la superstition. La magie, en tant que capacité de produire des phénomènes inexplicables à caractère secret ou réservé, serait « la manipulation élémentaire et collective d'une force surnaturelle ou extraordinaire, d'abord perçue individuellement, puis organisée au niveau du groupe établi » (J. VIDAL, *Magie*, dans *Catholicisme Hier- Aujourd'hui- Demain*, VIII. Paris, Letouzey et Ané, 1979, col. 142-143).

ouvre dans l'imaginaire collectif. Il faut que la raison scientifique l'emporte sur la mentalité magique. D'autre part, on peut affirmer que le Dieu de Jésus-Christ qui appelle les vivants et les saints à la communion avec Lui, est la seule cause surnaturelle qui puisse exister. En ce sens, son existence ne peut jamais causer du tort à qui que ce soit.

À partir d'une telle conviction religieuse, une réflexion théologique peut être amorcée. On tâchera de faire en sorte que la Bonne Nouvelle que les chrétiens annoncent aux africains, puisse « démolir cette mentalité magique si vivace et si nocive. C'est du moins la tâche principale du théologien dans ce domaine. La confiance en Dieu et en ses saints parmi lesquels se trouvent certains de nos ancêtres doit libérer les gens de cette oppression séculière... Le message biblique nous montre que l'homme a été mis dans le jardin terrestre pour le cultiver et dominer sur ce qui s'y trouve. Il n'a pas à le craindre ni encore moins à l'adorer. C'est lui qui est le roi de la création. Il est coopérateur de Dieu et doit achever la création. Le seul être au-dessus de lui est son Créateur »¹.

Libérer de la mentalité magique permet aux communautés et aux personnes de se porter vers l'avenir avec l'espérance d'une issue aux enjeux tant socio-culturels que politico-économiques. Cela libère les énergies pour le développement intégral et s'engager pour la construction de l'Église et de la société. Il faut rappeler le rôle que doit jouer la théologie africaine, dans la perspective déjà évoquée de la libération et de la reconstruction.

6°. La formation à la théologie pastorale

Une introduction à la théologie pastorale initiera les étudiants à entrer dans la compréhension de cette discipline. On se référera à ce qui est dit à ce sujet précédemment. Parce que les pôles de la pastorale comporte essentiellement des personnes, celles-ci sont marquées par un environnement ecclésial dont il faudra tenir compte.

¹ B. MUZUNGU, *op. cit.*, p. 92.

Jusqu'au siècle dernier, l'Église était florissante dans ses institutions et par l'enseignement du catéchisme, la sacramentalisation et la dévotion populaire. Depuis lors, l'Église a commencé à perdre de son pouvoir d'imprégnation sur les fidèles. En effet, un décalage grandissant se fait sentir entre son enseignement de la doctrine et la vie des fidèles, entre la foi et les cultures. La paroisse par exemple, n'est plus le lieu de centralisation de toutes les activités chrétiennes. Il faut repenser la christianisation en termes non de restauration de l'ancienne organisation pastorale, mais en fonction de la nouvelle situation, en vue d'inventer des formes nouvelles d'évangélisation. Le rôle des CEV est déterminant à cet égard. Dans le domaine ministériel, la réflexion théologique s'intéresse à la responsabilité ecclésiale des laïcs. Quel est le statut de leurs ministères ? Sont-ils une substitution aux ministères ordonnés ? Le catéchisme, qui privilégiait la transmission du contenu objectif de la foi chrétienne, cède la place à la catéchèse qui veut affermir la foi des sujets.

Les mutations dans les domaines liturgique et ecclésiologique entraînent également la prise en compte des laïcs en tant qu'acteurs de l'action ecclésiale. Cela induit une autre perception, qui exige le passage d'une approche paternaliste de l'Église, en tant qu'institution se mettant à la recherche des sujets à faire entrer dans l'Église, vers une approche de l'Église composée de personnes qui réfléchissent aux questions existentielles, à partir de leur foi chrétienne¹.

En outre, des mutations profondes s'opèrent dans la société congolaise en voie de la démocratisation : la liberté du sujet et l'autonomie du monde sont affirmées. Il faut réfléchir sur la pertinence de la formation théologique. D'où l'urgence de former les fidèles laïcs à comprendre leur place dans l'Église et à répondre aux exigences de leur vocation baptismale dans l'Église et la société. Dans cette perspective, le rôle de la théologie sera d'apporter les instruments d'une action menée en Église. Il faudra former à la compréhension du principe ministériel dans l'Église, ainsi qu'à la conscience et aux compétences qu'il faut avoir pour exercer des responsabilités ecclésiales.

¹ Cf. M. PELCHAT, *Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence*, dans *La théologie pratique. Statut – Méthodes – Perspectives d'avenir* (coll. *Le Point Théologique*, 57). Paris, Beauchesne, 1993, p. 173.

a. Le principe ministériel

Les étudiants concernés vont exercer des responsabilités ecclésiales. Il faut les préparer à la théologie des ministères qui doit être fondée sur le concept d'envoi de l'Église par Jésus-Christ. L'élément fondamental de cette théologie consiste dans le fait que c'est Jésus-Christ qui envoie l'Église animée par l'Esprit. L'Église reçoit alors la mission d'être le signe sacramentel du Christ dans le monde. Pour accomplir cette mission, le Christ la dote des ministères pour son édification. Concrètement, les baptisés, selon les charismes reçus par l'Esprit, doivent collaborer à la tâche ministérielle de toute l'Église¹.

C'est à la lumière de ce principe fondamental qu'on peut tâcher d'expliquer les ministères tant ordonnés qu'institués. Jésus-Christ est l'agent principal de l'évangélisation. C'est à partir que lui et sous la conduite de l'Esprit que doivent être créés les ministères pour poursuivre l'évangélisation de l'Église et promouvoir la communion ecclésiale. Celle-ci est un don de l'Esprit et doit être comprise comme l'environnement adéquat pour mener l'activité évangélisatrice. La communion ecclésiale veut promouvoir l'unité de la mission à laquelle tous les baptisés participent ainsi que la diversité des ministères. C'est au sein « de la communion ecclésiale et en fonction d'elle que tout ministère se structure et doit s'interpréter. Le ministère existe en vue de la pleine réalisation de la communion sacerdotale et théocentrique qu'est l'Église en son être profond et sa vie, et il ne manifeste sa nature que dans l'acte de toute la communauté où il se trouve à l'œuvre »². On peut alors dire que la communion ecclésiale est une condition essentielle et le but de l'évangélisation.

Rappelons que les ministères institués pour lesquels les étudiants laïcs et religieux sont formés, se répartissent en trois catégories : le ministère de la Parole (catéchèse, prédication), celui du culte (présidence de la l'assemblée dominicale), et celui de la charité (malades, pauvres, initiatives pour la prise en charge financière et matérielle).

¹ Cf. E. LAPOINTE, *Communautés chrétiennes. Pour une Église rassemblée et responsable* (coll. *Brèches théologiques*, 34). Montréal, Médiaspaul, 2000, p. 176.

² R. DE HAES, *Le principe ministériel dans l'Église*, dans *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales. Actes du Colloque célébrant le 20^{ème} anniversaire de l'institution des Ministères laïcs à Kinshasa (du 19 au 24 novembre 1995)*. Kinshasa, Signes des Temps, 1997, p. 105.

b. La pastorale centripète et centrifuge

Pour assumer des responsabilités ecclésiales à l'avenir, les étudiants doivent acquérir la conscience pastorale qui, relevant de la subjectivité, « est ce que l'on sent en soi, ce qui émerge, ce qui est lié à des expériences. C'est aussi ce que l'entourage perçoit au moins un peu, à travers les attitudes, les soucis, et les insistances de quelqu'un »¹. La conscience pastorale implique également un *savoir-faire* et dépend du rapport qu'il faut établir entre le projet pastoral et la vocation de ceux et celles qui sont engagés pour la réalisation du projet. Il faut faire en sorte que la conscience pastorale trouve à s'incarner en responsabilités ecclésiales. C'est à partir de celles-ci que les diverses compétences par rapport au *savoir*, au *savoir-faire* et au *savoir-être*, doivent être définies et vécues.

Le *savoir-faire* n'est pas seulement technique, par exemple une compétence dans les domaines liturgique et catéchétique, mais il est aussi une disposition à intégrer les aspirations des personnes ou des communautés. On peut dire que le *savoir-faire* est « une capacité ou une aptitude, en partie intuitive et en partie acquise, qui permet de discerner les situations des personnes, les besoins collectifs, l'opportunité d'une proposition ou d'une décision »².

Cela doit s'inscrire dans la pastorale d'ensemble, qui est une action concertée où la participation de tous doit être recommandée tant au niveau de la conception du projet qu'à celui de sa réalisation. La participation suppose une répartition des responsabilités selon les compétences, lesquelles doivent être diversifiées de manière à ce que chacun puisse réaliser ce qui lui est dévolu pour la cause commune, l'édification de la communauté. En effet, la participation à la vie ecclésiale ne peut se faire par procuration ; elle doit être assumée par chacun et doit tenir compte de ce qu'il est en lui-même dans son environnement.

La participation doit refléter un mouvement qu'on pourrait qualifier de centripète, mouvement pastoral qui ramène l'action pastorale à l'intérieur de la

¹ Groupe 'THOMAS PASCAL', *Dynamiques de la pastorale. Un art qui se renouvelle* (coll. *Pratiques chrétiennes*, 15). Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 36.

² *Ibid.*

communauté ecclésiale. Il s'agit du dynamisme interne de celle-ci, qui éduque des adultes dans la foi de manière à ce que ceux-ci parviennent à s'impliquer dans le projet de la pastorale d'ensemble¹.

Le mouvement centrifuge manifeste une ouverture de l'action pastorale vers d'autres lieux que le contexte ecclésial. « Plutôt que de chercher à rassembler à tout prix autour d'une orientation pastorale uniformisante, ce mouvement mise sur l'ouverture la plus large et sur la variété des groupes de recherche et d'action. Il tient compte également d'une sensibilité catéchétique qui prend appui sur des préoccupations non strictement 'religieuses', mais d'ordre culturel, sociologique »².

Les deux mouvements centripète et centrifuge renvoient l'un à l'autre : le premier mouvement n'est pas un repli sur soi, mais il meut la communauté en vue de son ouverture à la société ; le second intègre cette ouverture pour offrir à la société le service qu'elle pourra attendre de l'Église. Dans cet ordre d'idées, on comprend les propos de Paul VI lorsqu'il parle de l'Église comme « servante de l'humanité »³. Dans le service qu'elle rend, l'Église sera également disposée à recevoir de la société ce qui la fait vivre et ce qui est conforme à la logique évangélique.

c. La programmation pastorale.

On ne peut pas faire une programmation pastorale en ignorant le contexte social dans lequel est insérée l'action pastorale. Il faut donc commencer par l'analyse sociale des faits sociaux, passant de la simple observation de ceux-ci aux sens qu'ils révèlent. L'analyse sociale qui fait partie de l'élaboration de toute programmation pastorale, intègre les composantes suivantes :

- l'insertion : situe l'action pastorale des individus et des communautés, cherchant à retenir « ce que les gens ressentent, ce qu'ils ont à subir, comment ils y répondent, voilà ce qui constitue les données premières de l'analyse. Nous avons accès à ces

¹ Cf. M. PELCHAT, *Qu'est-ce donc au juste que l'éducation de la foi des adultes ?*, dans *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*. Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 245.

² *Ibid.*, p. 247.

³ Cf. PAUL VI, *Discours de clôture lors de la dernière session publique*, dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*. Montréal, Fides (2^e édition revue et corrigée), 1967, p. 637-639.

données en insérant notre approche au plus près de l'expérience des gens ordinaires »¹;

- l'analyse sociale : tâche d'examiner les causes profondes des faits observés dans l'étape précédente. Elle cherche à identifier les acteurs et les liens qui les définissent. À ce niveau, on essaie de transcender les faits immédiats pour comprendre le pourquoi des situations vécues de manière globale et systématique ;
- la réflexion théologique : est intégrée dans le processus comme « un effort pour comprendre plus largement et plus en profondeur la situation analysée, à la lumière de la foi vivante, de l'Écriture, de l'enseignement social de l'Église et des ressources de la Tradition »² ;
- le programme pastoral : l'effort pour situer l'action pastorale dans le contexte social et ecclésial permet de l'analyser sociologiquement et théologiquement. Les interrogations et les perspectives dégagées de la confrontation entre les analyses sociologique et théologique, seront traduites en termes de programmation pastorale. Celle-ci sera une œuvre commune, même si le degré de participation diffère d'un membre à l'autre. En ce sens, la programmation sera comprise comme une conséquence logique du travail collectif ; laquelle programmation visera à produire des actions qui seront comme la concrétisation du programme élaboré collectivement ;
- l'évaluation : les résultats obtenus seront évalués pour savoir dans quels domaines et avec quels acteurs les actions posées sont significatives. Inversement, on relèvera également ce qui a fait reculer le projet pastoral. Comment intégrer l'imprévu au moment de l'évaluation ? L'avantage de l'évaluation consiste à reprendre éventuellement toute la démarche, pour déceler les avancées significatives et pour prévoir comment ne pas retomber dans les erreurs commises si on veut relancer le projet.

¹ J. HOLLAND et P. HENRIOT, *Comprendre la société. Outils d'analyse pour unir foi et justice*. Bruxelles, Vie ouvrière, 1990, p. 30. M. Cheza souligne la même chose lorsqu'il dit qu'il faut partir de la vie, pour réfléchir en élargissant le vécu (cf. M. CHEZA, *Pour une société plus juste. Outils d'analyse et d'animation* (coll. *Sens & Foi*, 3). Bruxelles, Lumen Vitae, 2003, p. 38).

² J. HOLLAND et P. HENRIOT, *op. cit.*, p. 30.

7°. *Le rôle des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV).*

a. Le contexte socio-ecclésial de leur émergence.

Les CEV ne figurent pas parmi les institutions d'enseignement théologique que nous avons analysées plus haut. Elles peuvent pourtant être considérées comme des lieux de formation. La tourmente survenue au lendemain de l'accession du pays à l'indépendance le 30 juin 1960, fut une occasion pour l'Église de la RDC de repenser son action pastorale. L'impulsion de créer des CEV a été donnée à la VI^e Assemblée plénière de 1961 au cours de laquelle l'épiscopat a fait une évaluation détaillée de l'action évangélisatrice. Même si l'évangélisation a pu contribuer au développement de l'homme congolais, ce développement n'a pas atteint celui-ci dans ses différentes composantes. C'est pourquoi le christianisme ne peut pas se contenter des œuvres qui façonneraient seulement les comportements extérieurs, sans avoir une incidence dans le cœur de l'homme, à partir duquel l'action pastorale peut trouver son sens.

C'est la raison pour laquelle il faut, en plus d'une Église en état d'implantation ou d'institutions chrétiennes, insister sur une Église comprise comme Peuple de Dieu constitué en communautés à taille humaine. Celles-ci doivent impérativement être formées de telle sorte que leurs membres soient affermis dans la foi, s'adonnent à la pratique de la charité et s'ouvrent au monde par leur apostolat. Ainsi les institutions chrétiennes seront comme renouvelées par le ferment évangélique. Lors de la VII^e Assemblée plénière de 1967, les évêques décident de surseoir provisoirement au projet, rappelant pourtant que la création des communautés chrétiennes sera une manière de responsabiliser les laïcs pour participer à l'édification de l'Église et à l'affermissement de la foi de leur baptême. « Cet objectif est, sans nul doute, le principal, et la condition indispensable pour obtenir la réalisation de tous les autres objectifs de la pastorale »¹.

La même Assemblée plénière de 1967 reconnaît que ces communautés font l'objet de recherche de prêtres et de laïcs qui se mettent à leur service. Elle décide de créer un organe dénommé « Section pastorale africaine ». Cet organe intégré au sein du Secrétariat général de l'épiscopat, sera chargé de recueillir les travaux de recherche

¹ VII^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes (16-24 juin)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1967, p. 45.

élaborés au niveau des différentes régions et communautés pour les soumettre à un examen critique, établissant ainsi des relations entre les instances diocésaines. Cela aura l'avantage de promouvoir des recherches plus approfondies pour dégager des constantes culturelles, en particulier au niveau de la catéchèse¹.

La réalisation du projet va connaître des obstacles d'ordre social et politique. À la suite de la crise de 1970 à 1972 entre l'Église et l'État, crise au cours de laquelle le Parti politique unique, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) devenu l'institution suprême du pays, voulait que toutes les institutions tant socio-culturelles qu'ecclésiales lui soient soumises. L'intention des évêques est d'assurer une survie des communautés chrétiennes menacées par le démantèlement inquiétant des institutions ecclésiales.

Lors de la XI^e Assemblée plénière de 1972, les évêques vont rappeler et confirmer le projet, précisant que c'est désormais le premier objectif pastoral, et que c'est de ces communautés que doivent émerger les conseils à tous les niveaux. Il se dégage l'idée que les communautés chrétiennes seront une expression de la communion ecclésiale structurée. Il faudra attendre la XII^e Assemblée plénière de 1975 pour voir l'organisation concrète de ces communautés. Celles-ci vont fonctionner selon les cinq ministères qui s'articuleront : la présidence de la communauté, les services de l'initiation chrétienne, de la liturgie, de la Parole et de l'assistance sociale².

b. L'évolution d'une dénomination

La terminologie de CEV a connu une perception progressive dans la réflexion de l'épiscopat congolais. La VI^e Assemblée plénière de 1961 parlait de la communauté chrétienne vivante pour désigner la paroisse canonique traditionnelle appelée à partager une même foi, dans un échange réciproque de la charité et une

¹ Cf. *ibid.*, p. 96.

² Pour le cas du diocèse de Lisala, au nord du pays, dans la province de l'Équateur, la création officielle des CEV a été notifiée en 1983 par Mgr. Louis NGANGA, dans sa lettre pastorale n° 14, dans laquelle il spécifie les trois ministères laïcs qui seront créés pour le service des communautés chrétiennes : la présidence de la communauté, la catéchèse et le social.

pratique cultuelle commune¹. Sous l'impulsion de l'ecclésiologie du concile Vatican II, la VIIe Assemblée plénière de 1967 entendait par « communauté chrétienne », tout le Peuple de Dieu structuré, dont les membres partagent la même dignité du fait de leur régénération dans le Christ, par le baptême qui place tout le monde dans une égalité fondamentale. Les baptisés sont ainsi responsabilisés pour l'édification de la communauté. Cette responsabilité qui trouve son souffle dans l'Esprit Saint qui donne aux membres d'être créatifs.

« Parler de créativité, c'est ajouter un élément essentiel à la responsabilité, à savoir la nouveauté. On peut se conduire en homme responsable sans apporter du neuf. La responsabilité des membres du Peuple de Dieu va plus loin : il est demandé à chacun d'apporter à la construction une pierre originale, une pierre qui soit la sienne et que personne d'autre ne peut apporter à sa place. Toute la richesse dont chacun est porteur doit être purifiée par l'action de l'Esprit Saint pour être mise par Lui au compte du bien commun. C'est une nécessité pour l'Église qu'il en soit ainsi. Autant dire que l'initiative est, pour tout membre du Peuple de Dieu, un droit et un devoir »².

Pour la XIIe Assemblée plénière de 1975, la terminologie de 'communauté chrétienne' s'applique à tous les niveaux de la vie des croyants. Elle concerne la famille, la communauté religieuse ou sacerdotale, la paroisse ou le diocèse, l'Église locale ou la province ecclésiastique. Dans l'utilisation du concept, prédomine une approche théologique qui consiste à construire la communauté plutôt que l'institution, à former un Peuple adulte et engagé, de manière qu'à travers les communautés, l'Église puisse évangéliser.

Lorsqu'on parle de communauté ecclésiale, on souligne l'intégration des membres de la communauté et la dimension de communion prônée par le concile Vatican II (cf. *LG* 7, § 2 ; 9, § 2). Cette communauté rassemble les hommes et les femmes d'un même milieu pour le partage de l'Évangile dans la prière, en vue de s'ouvrir à la société à laquelle ils appartiennent. C'est dans cette perspective que les évêques congolais ont souhaité que les Communautés Ecclésiales Vivantes deviennent

¹ Cf. VIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes* (20 novembre-2 décembre). Léopoldville, Secrétariat général, 1961, p. 37-38 ; 73-74 ; 161-162.

² VIIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes* (16-24 juin). Kinshasa, Secrétariat général, 1967, p. 41.

non seulement des sujets et des lieux du surgissement de la réflexion de théologie africaine, mais également des lieux de la vie ecclésiale dans la diversité des ministères, la communion et l'unité de la foi, la solidarité et le partage des biens¹.

c. Les caractéristiques des CEV

Certains thèmes proposés pour l'ISPR et les ISSR, devront également figurer dans le programme des ISR. C'est le cas des lectures africaines de la Parole de Dieu, du renouveau catéchétique contemporain, du concept « adulte dans la foi ». Les candidats qui seront destinés à animer les CEV, doivent être formés à la compréhension de ce qu'elles signifient.

Sur les CEV, la littérature est abondante². C'est dans la perspective d'une évangélisation en profondeur qu'est née l'option pastorale des CEV. Même si cette dénomination est une invention récente, sa réalité ecclésiale remonte à l'Église primitive, trouvant sa source dans l'Écriture. Dieu se révèle à l'homme dans une communauté de foi. Il veut que l'homme reçoive la foi par le truchement de la communauté des croyants. C'est au sein de cette dernière que le Seigneur confie la mission d'engendrer à la foi ceux et celles qui accueillent sa Parole. Cette mission se réalise selon une Tradition de foi reçue du Seigneur lui-même. Tâchons d'explicitier certaines caractéristiques des CEV.

Ceux qui adhéraient à la foi, se réunissaient pour écouter le message des Apôtres, pour rompre le pain et prier (cf. Ac 2, 42). Ils pratiquent la solidarité par le partage des biens (cf. Ac 2, 44 ; 4, 32.34). Les croyants avaient donc la conviction qu'ils se rassemblaient au nom de leur foi en Jésus-Christ, le Ressuscité. Ils sont

¹ Cf. XIX^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Session extraordinaire (15-18 juin 1983)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1983, p. 35 ; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Les évêques du Zaïre en visite 'ad limina' (18-30 avril). Problèmes pastoraux et échange des discours*. Kinshasa, Secrétariat général, 1988, p. 15.

² À titre indicatif, outre les *Actes des Assemblées plénières de l'épiscopat congolais* (de 1961 à 2000), on peut se référer aux auteurs suivants : M. AZEVEDO, *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Paris, Le Centurion, 1986, p. 60-109 ; L. DE SAINT MOULIN, *Les C.E.B. au Zaïre. Résultats d'une enquête*, dans *RAT*, 16, 1992, p. 209-235 ; P. LEFEBVRE, *Les communautés ecclésiales de base à Kinshasa. Éléments d'analyse critique*, dans *BTA*, 11, 1984, p. 5-16 ; J. NTEDIKA Konde, *Les Communautés Ecclésiales de base et les valeurs africaines traditionnelles. Le propos d'une inculturation d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1986-1988)* (coll. *Église africaine en dialogue*, 15). Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995, 7-29.

« Église », c'est-à-dire une communauté de Dieu qui « n'a d'autre prétention que d'être reconnue comme la communauté rassemblée par son Messie Jésus et par lui convoquée »¹.

L'idée de rassemblement local, caractéristique des CEV, a une densité théologique dans la mesure où elle influence l'ecclésiologie. Cette idée prend appui sur les particularités d'un temps et d'un lieu. Tâchons d'expliquer la portée sémantique de la dénomination « Communauté Ecclésiale Vivante ».

1) La « communauté » ...

Il n'y a pas de foi sans un corps qui la porte. C'est la communauté chrétienne qui est la première à accueillir et à vivre de la foi. Elle est le lieu où celle-ci est reçue, célébrée et vécue. En effet, la foi « n'existe en tout cas pas sans un corps qui la raconte, qui en célèbre le mystère et qui, profondément, s'y reconnaît »² ; elle s'y trouve « incarnée ».

C'est sur cet horizon qu'au nom de leur foi, les croyants se rencontrent en communauté, ce corps qui porte leur foi. Par communauté, on entend « un groupe de chrétiens ouvert à tous les fidèles d'un même lieu ou milieu, organisé en vue de permettre le partage de la vie quotidienne de l'Évangile, de la prière, de l'apostolat, et dont l'existence chrétienne est reconnue par la hiérarchie. Ce groupe doit être assez nombreux pour pouvoir se doter de tous les services nécessaires ; pas trop nombreux cependant pour ne pas empêcher une véritable communication et la reconnaissance mutuelle des membres »³.

L'Évangile est au cœur de la rencontre ; il « a sa place dans la communauté comme source d'inspiration et terme de référence en ce qui concerne l'action, la réflexion ou la célébration »⁴. C'est grâce à lui que la vie est autrement vécue, dans la

¹ R. SARAH (Mgr), *Les Actes des Apôtres et les jeunes Églises*, dans *RAT*, 25, 1989, p. 14.

² P. GISEL, *Qu'est-ce que croire ? Mise en situation théologique*, dans *RSR*, 77, 1989, p. 64.

³ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, 3^{ème} assemblée générale du synode des évêques. Kinshasa, secrétariat général, 1974, p. 12. Cette assemblée se réfère ici aux *Actes de la VIIe Semaine théologique de Kinshasa*, 1973, p. 65.

⁴ J. CALDENTY, *Signification pour l'Eglise des communautés chrétiennes de base*, dans *Concilium*, 104, 1975, p. 106.

prière, l'action apostolique et la communion avec la hiérarchie locale. On peut dire que « l'Évangile et le sentiment d'appartenance à l'Église rendent possible la formation de la communauté »¹. En effet, lorsqu'on parle de communauté, on souligne la dimension de communion. Il s'agit d'« une façon privilégiée de vivre l'Église au plus proche des milieux où vivent les gens... La coresponsabilité s'exprime de plus en plus en terme de participation et de subsidiarité. Elle prend la forme d'un fonctionnement plus synodal et plus ministériel à tous les niveaux, dans la complémentarité des charismes »². Les membres sont unis dans la foi et coopèrent ainsi pour promouvoir la vitalité de leur communauté.

2) ... « ecclésiale » ...

Si l'Évangile doit permettre aux membres des communautés de se rencontrer, celles-ci sont appelées ecclésiales pour au moins trois raisons : ces communautés sont ecclésiales par la foi de leurs membres, unie à la foi de l'Église. Ensuite, elles sont ecclésiales parce qu'elles sont reconnues par la hiérarchie ecclésiastique. Ecclésiales enfin dans la mesure où ces communautés constituent un nouveau mode d'être-Église, dans lequel sont nés de nouveaux ministères pour la vitalité ecclésiale³.

¹ M. AZEVEDO, *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Traduction française par François Malley. Paris, Le Centurion, 1986, p. 74.

² B. UGEUX, *op. cit.*, p. 266. On se rappellera que la terminologie de « coresponsabilité » a été utilisée par le Cardinal Suenens dans son livre *La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, de 1968. Au lendemain du concile Vatican II, il y analyse les idées qui ont marqué celui-ci au niveau de la vie de l'Église où tous ont une part de responsabilité et doivent contribuer à la vitalité ecclésiale en ce qui concerne, par exemple, l'activité apostolique.

³ Cf. M. AZEVEDO, *op. cit.*, p. 73-74. L'auteur parle du cas de Brésil. Nous considérons que l'émergence de ces communautés dans ce contexte semble analogue au contexte congolais. Dans les deux cas, ces communautés sont nées de l'initiative de la hiérarchie ecclésiastique dans le but de faire vivre la communion ecclésiale, facteur d'évangélisation. Par ailleurs, L. Boff fait remarquer que la naissance de ces communautés a pour origine la crise de l'institution ecclésiastique centrée sur l'axe sacramentel et clérical. Elles font resurgir une nouvelle expérience ecclésiale portée par l'Esprit, pour répondre aux urgences de notre temps, expérience qui se construit autour de la Parole de Dieu écoutée et partagée. De ce fait, ces communautés se composent majoritairement de laïcs, pour faire avancer la cause de l'Évangile dont le dynamisme ecclésial donne la capacité d'organiser et de décider de ce qui relève de leur ressort (cf. L. BOFF, *L'Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*. Traduit du brésilien par François Malley. Paris, Desclée, 1978, p. 7-9). Cette dernière connotation semble insister sur la dénomination « communauté ecclésiale de base (CEB) » par contraste avec la hiérarchie. La terminologie de CEV, retenue par nous, a été adoptée officiellement par la Conférence épiscopale nationale du Congo dans le document : *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu en Afrique. Instruction à l'usage des agents de l'évangélisation et de catéchèse en République Démocratique du Congo*, n° 69, note 83. Pour les évêques, la CEV, lieu privilégié d'une action pastorale efficace pour une évangélisation en profondeur et pour l'inculturation du message révélé, doit être non seulement reconnue par l'autorité ecclésiastique, mais elle « est à la fois sujet et objet de l'évangélisation... Aussi sommes-nous

Ce qualificatif est important pour la compréhension ecclésiologique de ces communautés. Il est le principe constituant et structurant de celles-ci, dans la mesure où il manifeste que la communauté est une réponse à la foi chrétienne et le résultat de l'appel évangélique à la conversion et au salut. Il y a là une présence d'Église et une nouvelle manière communautaire de vivre l'Évangile¹.

3) ... « vivante »

L'initiative de développer l'ecclésiologie de communion au sein de ces communautés, doit répondre au dessein de Dieu de faire vivre dans la communion avec lui, ceux qui croient en son nom. Pour ce faire, il fallait que l'Évangile colle à la vie de tous les jours, éclairant ses différents aspects et qu'il réduise le décalage entre la vie et la foi, de manière que celle-ci devienne une composante de la vie².

La vitalité de la communauté ecclésiale repose d'abord sur l'Esprit qui la suscite et la conduit. Les dons qu'il distribue aux membres sont pour le bien de tous (cf. 1 Co 12, 7), pour bâtir le *Corps du Christ* (cf. Eph 4, 12), et pour la croissance de celui-ci (cf. Eph 4 16). Ce qui veut dire que « les communautés sont plus vivantes et plus autonomes qu'on ne le dit habituellement ; elles apparaissent centrées sur le partage de la Parole de Dieu et les problèmes d'entraide et sont ainsi de véritable relais de participation à la vie sociale des communautés où elles sont implantées »³.

Parmi les dons qui promeuvent celles-ci, il y a la charité. « Qu'est-ce qui fait la vie d'un peuple selon l'idée biblique du peuple de Dieu ? La charité. Car la charité est ce service mutuel, cette acceptation de l'autre et cette fidélité aux engagements sociaux qui font le ciment d'une vie communautaire qui s'étend au-delà des liens charnels de la famille ou de l'intérêt. C'est-à-dire retrouver ce qui est le plus central dans le christianisme : remettre l'Église dans la charité vécue quotidiennement

heureux de constater que dans les diocèses du Congo ces communautés sont déjà constituées » (n. 70). Jean-Paul II utilise également cette dénomination dans son exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* (n° 89).

¹ Cf. L. BOFF, *op. cit.*, p. 23.

² Cf. T. KIBANGA Muhilh, *op. cit.*, p. 205.

³ L. DE SAINT MOULIN, *op. cit.*, p. 215.

dans la vie vécue quotidiennement »¹. Si la charité fait vivre par les relations qu'elle suscite entre membres des communautés, on peut en déduire que celles-ci sont à considérer comme des lieux privilégiés de la vie de foi.

4) Lieux d'expérience de la foi

L'expérience de la foi doit être réellement vécue au sein des CEV. Ayant reçu la mission d'offrir aux hommes le salut en Jésus-Christ, l'Église devrait mettre à la disposition des croyants des lieux où ils peuvent vivre leur foi pour être sauvés. C'est dans ce sens que les CEV sont nées et seront considérées comme des lieux de partage d'une même foi et de l'amour fraternel². La foi est donc perçue comme un élément constitutif de ces communautés. Il y a en effet chez les fidèles « le désir de trouver une petite communauté où l'on puisse exprimer sa foi, et où la célébration des signes sacramentaux soit l'expression d'un contenu réel, d'une communion et d'une participation à la vie concrète de chacun »³.

Il s'agit de (re)vivre l'expérience de foi qui caractérisait les communautés primitives⁴. Ce qui définit une communauté chrétienne, « c'est sa foi, et donc celle de ses membres, en Jésus-Christ, de telle sorte que la vie de ces communautés ne peut se concevoir en dehors d'une dimension chrétienne. C'est cette expérience de la transcendance chrétienne qui les constitue et leur donne conscience d'Église. Elles ne prétendent pas se passer d'institutions, ni vivre à l'écart des autres formes d'Église : elles veulent seulement rappeler ce qui est primordial : la *communauté concrète* »⁵.

5) Lieux d'affermissement de la foi

L'objectif poursuivi par les communautés ecclésiales vivantes, c'est de permettre au croyant d'approfondir sa foi afin de la mieux vivre. À cet égard, l'on

¹ J. COMBLIN, *Les communautés de base comme lieu d'expériences nouvelles*, dans *Concilium*, 104, 1975, p. 93.

² Cf. VI^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes (20 novembre-2 décembre)*. Léopoldville, Secrétariat général de l'épiscopat, 1961, p. 38.

³ J. CALDENTY, *op. cit.*, p. 104.

⁴ On se gardera de croire que les communautés primitives n'avaient pas connu des problèmes : « ... le nombre des disciples augmentait et les Hellénistes se mirent à récriminer contre les Hébreux parce que leurs veuves étaient oubliées dans le service quotidien » (Ac 6, 1).

⁵ J. CALDENTY, *op. cit.*, p. 105.

peut affirmer qu'elles sont des lieux privilégiés « d'une action pastorale efficace pour une évangélisation en profondeur et pour une inculturation du message »¹. C'est là une exigence pastorale, qui consiste à contextualiser l'Évangile. Si l'évangélisation implique l'inculturation, c'est parce qu'elle tient compte du contexte dans lequel l'Évangile est annoncé et reçu. En ce sens les CEV peuvent être considérées comme des lieux d'évangélisation, ayant pour but d'affermir la foi des membres. Car, « c'est à ces communautés incarnées et enracinées dans la vie de leurs peuples qu'il incombe au premier chef d'approfondir l'Évangile, de fixer les objectifs prioritaires de l'action pastorale, de prendre des initiatives qui s'imposent en vue de la mission, de discerner dans la foi, les éléments traditionnels pouvant être conservés et les ruptures rendues nécessaires pour une véritable pénétration de l'Évangile dans tous les secteurs de la vie »².

L'évangélisation par les CEV, doit permettre aux chrétiens d'écouter la Parole de Dieu dans leurs milieux de vie quotidienne. Cette Parole nourrit leur foi en les faisant devenir ce qu'ils ont voulu lorsqu'ils ont accueilli la foi. La dynamique de l'écoute renforce alors la communion dans la foi de l'Église qui les a engendrés. En ce sens, les croyants seront affermis dans la foi de l'Église, en référence aux Écritures et à la Tradition. Ce qui voudrait dire qu'il y a pas de « croire sans une Tradition, dans laquelle on se situe, à laquelle on se réfère, qu'on contribue à engendrer... Le croire se tient par excellence et nativement dans le lieu du rapport à la Tradition : croire c'est se savoir engendré, et c'est se reconnaître sommé de répondre d'une précédence »³. En dehors des dimensions scripturaires et ecclésiales partagées, il sera difficile de parler d'affermissement de la foi.

6) Lieux d'inculturation de la foi

Le thème de l'inculturation est lié à l'évangélisation. L'histoire de l'Église est marquée par ce thème qui « apparaît comme la loi fondamentale de toute

¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instruction à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*. Kinshasa, Secrétariat général, 2000, n° 70.

² B. UGEUX, *op. cit.*, p. 230. L'auteur se réfère à *Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité* (lors du synode des évêques), cité par la *Documentation catholique* de 1974. Voir aussi PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 58.

³ P. GISEL, *op. cit.*, p. 78.

évangélisation depuis les origines apostoliques »¹. Il faut former les candidats à la compréhension de ce thème en tant qu'exigence de l'évangélisation en profondeur et conséquence de l'Incarnation.

Le projet de la création des CEV est une manière pour l'Église locale du Congo de s'inscrire dans la logique de l'évangélisation, et donc d'essayer de répondre à la question de savoir comment l'Évangile peut être reçu par la culture locale. Il faut approfondir le thème dans une dialectique de rupture et de création, en rapport avec ce qui est précédemment dit à ce sujet au niveau de la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa et des Grands Séminaires de Théologie.

Il faut continuer à réaliser le mystère de l'Incarnation du Verbe dans l'aujourd'hui de l'évangélisation de l'Église. Il s'agit de poursuivre cette mission qui implique l'ensemble du Peuple chrétien. On évitera deux écueils lorsqu'on parle de l'inculturation. Elle n'est pas une mode réservée à l'élite intellectuelle, mais il faut la reconnaître comme « une démarche éminemment pastorale, puisqu'elle concerne le même contenu de l'évangélisation »². Ensuite, « le recours du discours théologique à la réalité de l'Incarnation du Verbe de Dieu pour penser l'inculturation ne doit pas nous voiler le caractère analogique de cette approche, étant donné l'unicité du mouvement kénotique opéré par le Fils du Père éternel »³.

Il faut ajouter que la communauté qui engendre dans la foi, attend du croyant les fruits de sa foi. L'apôtre Paul le fait remarquer lorsqu'il recommande à ceux qui ont reçu des charismes, de les mettre à la disposition de la communauté, pour son édification. En outre, il précise que les membres vivant en communauté forment un seul corps. Ils ont des dons différents selon la prodigalité de l'Esprit ; mais chacun doit en disposer en tenant compte de la finalité du don reçu (cf. Rm 12, 4.6-8). La mise en commun des charismes est une valeur évangélique, si bien que « personne ne

¹ J. NTEDIKA Konde, *Les Communautés Ecclésiales de Base et les valeurs africaines traditionnelles. Le propos d'une inculturation d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1986-1988)* (coll. 'Eglise africaine en dialogue', 15). Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995, p. 17. On semble dater le concept de l'inculturation de 1962, mais sa réalité est aussi ancienne que l'Église (cf. B. UGEUX, o. c., p. 234 : l'auteur cite à ce propos J. MASSON, *L'Église ouverte sur le monde*, dans *NRT*, 10, 1962, p. 1038).

² B. UGEUX, o. c., p. 242.

³ J. NDI-OKALI (sous la direction de), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique* (coll. *Chrétiens en liberté*). Paris, Karthala, 1994, p. 39.

se sauve seul. Nous sommes solidaires et responsables les uns des autres devant Dieu »¹.

Si l'Esprit distribue les charismes comme il veut et à qui il veut, il donne la foi à tous les baptisés ; c'est ce qui leur est commun. Ainsi, il serait inconcevable que la foi qui est donnée à tous les baptisés ne contribue pas à la cause commune. Ceux-ci ont des potentialités spirituelles pour édifier leurs communautés d'appartenance.

8°. *La formation à la théologie spirituelle*

La formation dans ces institutions concernent majoritairement des laïcs à qui seront confiées des responsabilités ecclésiales. Il y a également des religieux et religieuses qui y sont formés pour exercer des fonctions pastorales et catéchétiques. Quelle spiritualité destinée à un tel public pluriel ? On se limitera à la spiritualité laïque (qui concernera également les ISR), dans la mesure où, en principe, les autres catégories pratiquent chacune une spiritualité appropriée à une vocation particulière.

a. Une spiritualité en rapport avec la vocation laïque

Depuis Vatican II, les laïcs ne se définissent plus par rapport à l'état clérical ou à l'état religieux. Ce sont « des fidèles qui, après avoir été incorporés au Christ par le baptême, ont été associés au Peuple de Dieu et rendus à leur manière participants de l'office sacerdotal, prophétique et royal du Christ, et qui exercent pour leur part la mission dévolue au peuple chrétien tout entier dans l'Église et dans le monde » (LG 31, § 1).

À partir de cette conception du laïc, des orientations spirituelles doivent être proposées. La vie d'intime union avec le Christ sous-tend toute la formation. Il s'agit de l'alimenter par « des nourritures spirituelles communes à tous les fidèles, en particulier par la participation active à la Sainte Liturgie. Les laïcs doivent les employer de telle sorte que, remplissant parfaitement les obligations du monde dans les conditions ordinaires de l'existence, ils ne séparent pas l'union au Christ, et leur

¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *XIIe Assemblée plénière. Notre foi en Jésus-Christ. Déclaration des Evêques du Zaïre suivie de 'Déclaration de l'épiscopat face à la situation présente'*. Kinshasa, Secrétariat général de l'Episcopat, 1975, n° 35.

vie, mais grandissent dans cette union en accomplissant leurs travaux selon la volonté de Dieu » (AA 4, § 1)¹. On se gardera de réduire la vie spirituelle aux aspects de prière, de piété personnelle, de pratiques liturgiques ou sacramentelles. En effet, « pour le croyant d'aujourd'hui la spiritualité doit offrir les assises d'un engagement à la suite du baptême dans les conditions présentes, qu'il s'exerce dans un service ecclésial spécifique ou qu'il corresponde à la mission de tout baptisé »².

Dès lors que le laïc est formé en Église, on doit chercher à développer son *savoir-être* en rapport avec sa vocation à l'apostolat. Parlant de l'apostolat, le concile Vatican II le désigne comme l'activité que le Corps mystique du Christ exerce pour la gloire de Dieu et le salut de l'homme. À ce titre, l'apostolat « ne peut atteindre une pleine efficacité que grâce à une formation diversifiée et complète. C'est ce qu'exigent non seulement le constant progrès spirituel et doctrinal du laïc lui-même mais aussi diverses circonstances tenant aux réalités, aux personnes et aux obligations auxquelles son activité doit pouvoir s'adapter » (AA 28).

Si l'apostolat est une exigence pour tous les membres du Peuple de Dieu, ce qui fait la spécificité du laïc formé c'est de fonder sa vie spirituelle sur son ministère ecclésial. Il peut s'agir d'une spiritualité qui vise l'approfondissement de la foi personnelle. On ne perdra pas de vue que la foi chrétienne n'est pas « une foi individualiste qui chercherait son propre salut. Bien plus, la foi chrétienne est essentiellement une foi du 'nous ecclésial' et de la fraternité, une dynamique qui permet de s'accueillir soi-même comme une tâche et une mission et d'accompagner d'autres vers une foi plus mature »³.

Dans cette perspective, la spiritualité des fidèles laïcs doit intégrer aussi bien l'autonomie du sujet que sa liberté chrétienne. Elle visera la maturité humaine pour développer le sens de l'identité communautaire, assumant le rôle de communication qui permet au sujet de s'ouvrir à Dieu, à la fraternité humaine et au monde. La capacité de communication passe par l'utilisation du langage qui, situé

¹ On peut lire à ce sujet JEAN-PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laici*, 1988, n° 60.

² A. BINZ, *La dimension spirituelle dans la formation*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux. Aspects théoriques. Pratiques. Hommage à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, p. 225.

³ *Ibid.*, p. 230.

dans l'ordre symbolique, permet aux personnes de se reconnaître dans une même appartenance communautaire. En ce sens, le langage tient ensemble et entretient les relations.

Certaines qualités doivent être développées. L'exigence de vérité veut que l'échange entre interlocuteurs soit sincère. Ils se parlent et se communiquent la vérité de leurs intentions. Ce qui signifie que « l'exigence de parler en vérité – exigence d'ordre éthique – fait intrinsèquement partie de la logique de la communication elle-même. Sans elle, c'est l'ordre de la communication lui-même qui se dissout »¹. Il y a également le sens de l'écoute qui reconnaît la présence de l'altérité (autre et Autre). Cela permet que la vérité soit cherchée ensemble dans la distribution de la parole. Il ne s'agit pas d'une prétention de posséder seul la vérité. Celle-ci doit être corrélée à l'accueil de la parole des autres : « le rapport correct à la vérité que l'on cherche et dont nul n'est propriétaire, appelle ainsi un rapport correct à autrui. En d'autres termes, il n'est pas de quête authentique de la vérité qui ne passe par l'écoute mutuelle, par l'échange »².

Il faut ajouter à ces qualités les attitudes que doit assumer la formation spirituelle des fidèles laïcs, attitudes décrites par le nouveau *Directoire général pour la catéchèse* de 1997. À partir d'une maturité humaine de base : insister sur le témoignage de vie ; chercher à croître dans l'équilibre affectif, à développer le sens critique de la réalité, l'esprit constructif et le travail en équipe ; alimenter la conscience apostolique pour « connaître et vivre le projet concret d'évangélisation de son Église diocésaine et celui de sa paroisse, pour se mettre au diapason de la conscience que l'Église particulière a de sa propre mission. La meilleure manière d'alimenter cette lucidité apostolique est de s'identifier avec la personne de Jésus-Christ, maître et formateur de ses disciples, en cherchant à faire sien le zèle qu'il a manifesté pour le Royaume »³.

¹ L. RIDEZ, *Catéchèse corrélative de la paix. Réflexions didactiques sur sa préparation*, dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, p. 170.

² *Ibid.*, p. 171.

³ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*. Paris, Cerf, 1997, n° 239.

b. Une spiritualité au cœur du monde

Le temporel est le champ privilégié des laïcs. Il comporte la vie familiale et associative, économique-politique, socio-culturelle, etc. Gérer ces réalités dans la perspective d'une foi active, d'un amour qui se met en peine et d'une persévérante espérance (cf. 1 Th 1, 3). Une telle gestion doit intégrer l'option de solidarité et partage. À cause de leur foi, les laïcs se montreront fermes et responsables dans l'administration des biens communs pour qu'ils soient destinés à tous. À ce sujet, le concile Vatican II stipule que les fidèles laïcs « doivent de toutes leurs forces contribuer à la mise en valeur des biens créés, selon le commandement donné par le Créateur et à la lumière de sa Parole ; et cela grâce au travail humain, à la technique et à l'œuvre civilisatrice, pour l'utilité de tous les hommes sans exception. Ils travailleront aussi à répartir plus équitablement ces biens entre les hommes et à faire servir ces mêmes biens au progrès universel, dans la liberté humaine et chrétienne » (LG 36, § 2).

Par rapport à cela, la vertu d'espérance permet d'avoir une perception claire du temporel comme ne constituant pas une fin en soi. Il n'est pas définitif. Il faut vivre selon les exigences du règne de Dieu et donner aux biens terrestres la place qui leur revient. La charité, comprise comme l'âme de l'apostolat, doit caractériser le sujet en formation. Celui-ci devra consentir des sacrifices au nom de sa foi, pour se mettre au service de quiconque est dans le besoin. Il faudra promouvoir l'idée selon laquelle la charité va au-delà des frontières religieuse et chrétienne, tribale et culturelle, jusqu'à l'amour des ennemis.

Une telle conception de la spiritualité répond aux défis que rencontre la nation congolaise, aux prises avec des tendances partisans tant au niveau socio-politique que familial et ecclésial. Il faut ajouter à ces vertus théologiques, les qualités de probité et de justice, de sincérité, de délicatesse et de force d'âme (cf. AA 4, § 9).

La vocation à l'apostolat exige que les laïcs imprègnent le temporel de l'esprit évangélique. Ils doivent savoir que la fécondité de leur apostolat dépend de leur union vitale avec le Christ (cf. AA 4, § 1). Cette union doit sceller leur appartenance à l'Église, tout en les solidarissant avec le monde dans lequel ils vivent.

c. Dépasser le dualisme

La spiritualité chrétienne vise la relation de l'homme à Dieu, elle développe les relations entre les humains. Elle a fonctionné dans le passé selon un schéma binaire qui considère l'être humain comme un composé du corps et d'âme. La spiritualité consistait à prendre soin de son âme au détriment du corps, voué à la déchéance. Christian Grondin appelle au dépassement d'une telle conception dualiste de l'être humain. Il faut introduire l'esprit comme troisième pôle dans la conception de l'être humain. Il y a une anthropologie ternaire qui veut promouvoir l'unité de l'être humain. Le niveau somatique renvoie à la dimension corporelle de la vie humaine, dimension « qui enracine l'humain dans la glaise cosmique et le rend capable d'entrer en relation, par ses sens externes, avec l'ensemble de l'univers »¹. Le niveau psychique ou l'âme désigne la dimension d'intériorité de l'humain, développant sa capacité de relation avec les autres pour l'édification de la société humaine. Le niveau pneumatique ou l'esprit permet à l'humain d'entrer en relation avec la transcendance. Selon l'anthropologie judéo-chrétienne, c'est à ce niveau que l'être humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26), capable de Dieu pour recevoir son Esprit.

Dépasser la conception dualiste de l'être, c'est arriver à articuler les trois niveaux, sans confusion ni séparation, qui constituent l'être humain. En effet, « s'il est aujourd'hui impérieux, de fonder la pertinence de l'acte d'accompagnement spirituel, de réaffirmer l'existence et l'autonomie du niveau anthropologique pneumatique, il est tout aussi essentiel, pour en saisir les limites et les complémentarités au regard des autres formes de relation d'aide, de pouvoir rendre compte des interactions et des interdépendances qui régissent les rapports du pneumatique avec le psychisme et le somatique »².

L'anthropologie ternaire va dans le sens de ce qu'on pourrait appeler l'« unité de la vie » de l'homme avec soi-même, avec sa communauté et avec l'humanité. Cela exige que la spiritualité en tant que vie dans l'Esprit Saint, soit

¹ Ch. GRONDIN, *Guider dans la vie spirituelle et devenir guide spirituel*, dans *Précis de théologie pratique* (coll. *Théologies pratiques*). Montréal, Novalis, 2004, p. 667.

² *Ibid.*, p. 668.

incarnée dans la réalité humaine et environnementale. C'est dans ce contexte que la sanctification doit être envisagée.

5. Les pédagogies à mettre en œuvre

Les procédés classiques analysés plus haut, doivent être d'application. En outre, il faut tenir compte de la nature propre de ces institutions de formation et mettre en œuvre des pédagogies diversifiées.

1°. Une pédagogie fondée sur l'existence

Il faut partir des expériences humaines. Parmi les défis que doit assumer toute formation, il y a ceux qui concernent les attentes des étudiants, attentes qui couvrent divers domaines de la vie humaine comme les désirs et les centres d'intérêt, les aspirations à connaître, à avoir et à être plus.

Il s'agit de mettre en œuvre le principe selon lequel « la vie forme ». À partir des expériences des étudiants, on tâche d'observer et de déceler des constantes significatives qui doivent être confrontées aux savoirs théoriques, afin de faire ressortir des contenus nouveaux pouvant orienter les actions immédiates ou futures. Pour M. Soëtard, le principe selon lequel « la vie forme », signifie « que tous les apports extérieurs de contenus de savoirs, d'attitudes... ne prennent leur dimension pédagogique que dès l'instant où ils résonnent d'une façon ou d'une autre dans le vécu de l'intéressé »¹. Dans cette perspective, le formateur se préoccupera de se mettre du côté des étudiants pour les accompagner dans l'analyse de leurs centres d'intérêt. Car ils viennent en formation en apportant leur histoire chargée de questions qui attendent des approfondissements correspondants. Il peut s'agir également des questions qui reflètent les projets pastoraux des lieux de provenance des étudiants.

Le rôle de la formation, c'est alors de proposer des alternatives significatives qui laissent aux intéressés le libre choix. Si les projets proposent des

¹ M. SOËTARD, *Corrélation de la théorie et de la pratique*, dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, p. 64. L'auteur cite le pédagogue Pestalozzi (18^e siècle) pour qui la pédagogie vise essentiellement la pratique. Il ne fait pas de la pratique une application de la théorie, mais une invention pédagogique permanente sur le terrain. Il faut arriver à systématiser la démarche pédagogique, dans le but de pouvoir agir de nouveau.

objectifs définis en fonction des réalités vécues pastoralement, il faut que les enseignements transmettent des savoirs qui leur sont adaptés. Dans tous les cas, c'est du côté des étudiants que doit être portée l'attention. La démarche a l'avantage d'aider à une participation conséquente des étudiants dans l'acquisition d'une autonomie responsable.

La formation portant sur les conditions existentielles ne donne pas toujours les résultats escomptés. La légitimité des attentes des étudiants ne semble pas évidente. Il peut arriver que les centres d'intérêt offrent des ambiguïtés dont il faut tenir compte. Car « l'intérêt n'est pas en effet une réalité neutre : il est la manifestation, plus ou moins violente, d'un pouvoir, d'un désir d'appropriation, d'une volonté d'expansion. C'est à ce titre que l'intérêt de l'un ne tarde pas à entrer en compétition avec l'intérêt de l'autre, éveillant envie et jalousie »¹.

Si l'on peut comprendre l'existence en termes de potentialités et d'aptitudes, d'expériences humaines, de désirs de vie focalisés sur des centres d'intérêt, il est difficile de fonder une pédagogie sur la seule diversité inhérente à l'existence humaine. L'enseignement serait alors marqué par une certaine fluctuation due à la variabilité des expériences existentielles. C'est dire qu'« il n'y a plus de maîtrise possible du sens de l'homme, qui flotte au gré des intérêts, des situations vécues et des circonstances rencontrées. En fait d'auto-formation, nous assistons à un processus qui livre l'individu à ses désirs du moment. En fait de liberté, à une aliénation dans l'intérêt »².

2°. Une pédagogie ouverte

La pédagogie de l'existence se situe dans la logique de la foi ; elle n'est pas une fin en soi. Quiconque accepte d'être formé dans la foi chrétienne s'inscrit dans une dynamique qui le dépasse. Il est toujours habité par un désir de vie et c'est ce désir qui le projette en avant. Si le croyant était comblé, il cesserait d'être croyant et de progresser. C'est pourquoi, la formation doit s'ouvrir à un avenir, qui ne peut être

¹ *Ibid.*, p. 66-67.

² *Ibid.*, p. 67.

défini avec précision. L'intelligence de cet avenir est un défi dont il faut se préoccuper.

Ceci évoque le caractère eschatologique de la foi. Mais deux mises au point s'imposent à ce propos : « d'abord la foi chrétienne est consciente de ne pas être seulement ordonnée à un avenir eschatologique définitif, mais d'appartenir déjà elle-même au processus événementiel de ce qui est définitif, eschatologique. Ensuite la foi chrétienne est consciente d'être ce en quoi chaque homme en vient à décider définitivement de son avenir, de sorte cependant que la foi chrétienne détermine l'avenir »¹. Ces remarques sont importantes, dans la mesure où la formation dans la foi implique une prévision débordant ce qui est vécu *hic et nunc*. Cet au-delà est un horizon à partir duquel peut se structurer la formation théologique.

C'est en ce sens qu'on peut comprendre une pédagogie ouverte sur l'avenir. Une image de l'étudiant existant *a priori* dans les catégories mentales de l'enseignant, peut conduire à l'élaboration de contenus de la formation. Mais on ne se pose plus alors la question *a posteriori* des attentes humaines, celles-ci n'existant que dans des représentations mentales. On cherche alors à communiquer des contenus abstraits que tous les étudiants devraient s'approprier. Il peut arriver qu'une telle pédagogie réponde aux projets de certaines Églises particulières.

Une telle pédagogie a l'avantage d'élaborer une formation progressive sur des principes fondés scientifiquement. Mais ceux-ci sont conçus en imaginant un type d'étudiants qui n'existeraient que dans la pensée de l'enseignant, et d'après la manière dont celui-ci voudrait qu'ils s'approprient les savoirs élaborés. Se posera alors la question de la liberté des étudiants, s'il faut les accompagner vers une autonomie responsable. Dans cette perspective, on peut parler d'une formation qui n'aurait point de prise sur le réel. En effet, « lorsque nous sommes en présence d'un univers constitué, formé..., l'éducation, la formation comme action n'a pas de sens. Elle ne prend son sens que sur fond de crise des valeurs traditionnelles, des références culturelles, des idéologies éducatrices de sens »².

¹ G. EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*. Traduit de l'allemand par G. Jarczyk. Paris, Seuil, 1971, p. 203.

² M. SOËTARD, *op. cit.*, p. 69-70.

Il faut tenir compte des deux exigences précitées (pédagogie fondée sur l'existence et pédagogie ouverte). Le cas échéant, la formation peut privilégier une pédagogie plutôt que l'autre. Mais pour le besoin d'unité dans la formation, on ne perdra pas de vue la complexité de la démarche. Il faut revenir régulièrement à une mise en relation des diverses pédagogies.

3°. Les démarches anthropologique et historique

Il s'agit d'articuler les démarches anthropologique et historique pour arriver à mener des actions collectives et concertées. La démarche anthropologique veut approfondir la dimension de l'expérience humaine pour en déceler le sens profond, afin que l'homme, marqué par son expérience vitale, soit disposé à écouter Dieu lui parler à partir de son histoire. Même si elle est personnelle, l'expérience est toujours située et marquée par le contexte. L'analyse des expériences humaines ne peut pas ignorer un contexte d'imprégnation.

La confrontation du message révélé avec les expériences humaines s'avère incontournable. L'analyse de celles-ci peut recourir aux apports des sciences humaines. Les résultats de cette analyse sont ensuite mis en lien avec le message révélé qui doit être, lui aussi, interprété selon les dispositions de l'Esprit et en fonction des exigences scientifiques. L'éclairage apporté par le message révélé et les résultats dégagés des expériences humaines peuvent ouvrir des perspectives nouvelles en termes de questions sur le sens de la vie, d'interpellation, d'accomplissement, de contestation ou d'éclairage réciproque.

Il s'agit d'évaluer cette articulation et de continuer à approfondir les questions pour éviter de construire sur des évidences. Même si la confrontation peut déboucher sur des résultats probants, ceux-ci doivent être évalués. L'avantage de l'évaluation est de faire le point sur la démarche et de veiller à ce que les actions à venir soient régulées en fonction des résultats obtenus jusque-là.

Si l'analyse des expériences humaines se contente de dégager le sens caché du vécu personnel, celle des événements de l'histoire porte sur la dimension

collective. L'apport des sciences humaines doit être mis en corrélation avec les réflexions théologiques. L'objectif de la réflexion sur les événements de l'histoire vise à promouvoir l'engagement communautaire. Il faut arriver à témoigner de cet engagement en posant des actions qui libèrent les personnes et les communautés des situations déshumanisantes. À partir des contenus proposés qui peuvent constituer des thématiques de réflexion, on tâchera d'élaborer des projets dans la perspective de la pastorale d'ensemble.

Celle-ci doit être appliquée pour les étudiants qui seront formés à assumer des responsabilités dans les CEV. Cela exige que des évaluations critiques régulières soient faites pour des actions à mener. Chercher à répondre aux besoins ressentis par les communautés dans les situations socio-culturelles données, est une exigence de cette formation. Car on vit dans une époque où les actions collectives ne sont efficaces que si les gens se mettent ensemble pour travailler et réaliser des projets ecclésiaux et sociaux.

6. Conclusion

L'éducation dans la foi doit tenir compte de toutes les composantes de la personne humaine. Comment éduquer les étudiants dans la foi aujourd'hui ? Cette question a été comme un fil conducteur de nos réflexions. Surtout d'ordre méthodologique, la question s'est révélée complexe, car il lui faut intégrer les autres composantes de la formation.

Parmi les composantes, on a retenu l'autonomie et la raison. Elles sont constitutives de la foi chrétienne, dans la mesure où il s'agit de les situer dans la logique de la Création et de l'Incarnation. On a réfléchi sur le contenu de la foi en tant que donné reçu de la Révélation du Dieu de Jésus-Christ. En effet, « la réflexion sur le 'sujet' que la foi interpelle nous a fait préciser le pôle 'objectif' de cette foi, en l'occurrence le type de vérité vécue qu'implique l'adhésion à la Parole ; mais cette vérité même nous renvoie au pôle 'subjectif', lui demandant une 'pensée formelle non

pas quelconque, davantage scolaire, mais ouverte à la manifestation de Dieu et à la communion »¹.

Si la formation théologique doit intégrer les attentes des étudiants de manière ordonnée et systématique, cette préoccupation serait insuffisante si elle n'associe pas un idéal de formation, facteur de dynamisme progressif visant une certaine utopie. Nous l'avons montré en réfléchissant au thème du « devenir adulte » dans la foi et à la manière dont la Parole de Dieu doit s'articuler avec les approches catéchétiques contemporaines. Nous avons également réfléchi aux principes théologiques de la Création et de l'Incarnation pour souligner le partenariat et la relation de Dieu avec l'être humain. Il faut repenser la religion traditionnelle africaine dans la perspective d'une théologie pastorale qui réfléchit sur l'actualisation du règne de Dieu. Cette théologie prend en compte ce que doit faire l'Église pour accomplir sa tâche évangélisatrice.

On doit porter attention sur les expériences humaines et les événements historiques pour mener la pastorale d'ensemble en tant que projet qui engage toute une communauté ecclésiale. Pour mener une telle pastorale, il faut tenir compte de ce que la communauté peut faire pour elle-même et de ce qui est vécu par l'environnement socioculturel immédiat.

La formation doit répondre à la spécificité des CEV. Nous avons tâché de montrer que les différentes composantes de la formation doivent concourir à rendre pertinente l'option pastorale des CEV. Si on dit se référer à l'image que présente l'Église primitive par rapport à la communion ecclésiale, c'est pour qu'aujourd'hui les croyants puissent assumer leur devenir chrétien. C'est dans cette perspective que nous avons réfléchi sur les différents critères qui correspondent à la dénomination des CEV. Cela doit répondre aux exigences de l'inculturation pour continuer le travail d'évangélisation en profondeur. La formation spirituelle doit développer la relation

¹ Ch. LEFÈVRE, *Une sagesse pour chrétiens adultes ?* dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, p. 85. Il y a lieu de distinguer dans la foi, l'acte subjectif qui est l'attitude dans laquelle la foi nous place vis-à-vis de Dieu ; et son contenu objectif, c'est-à-dire le message ou les 'vérités' de la foi. Les deux sont liés, car l'objectivité de la foi devient morte et sans valeur humaine si elle n'entre pas dans l'acte vivant de la foi qui communie à Dieu (cf. J. COLOMB, *Le devenir de la foi* (coll. *Croire et comprendre*). Paris, Centurion, 1974, p. 12, note 1).

avec Dieu, relation qui cherche à conformer la vie aux exigences évangéliques et à la responsabilité ecclésiale.

Quant aux pédagogies à mettre en œuvre, on a considéré d'abord deux démarches qui peuvent être complémentaires. L'une prend en compte les expériences humaines des étudiants. Il s'agit de partir de ce qu'ils vivent, de leurs désirs et questions. L'autre, par-delà leurs attentes, veut s'appuyer sur le fait que « l'homme ne se satisfait pas d'exister, mais qu'à travers ses insatisfactions et ses quêtes, il recherche un accomplissement de soi-même qui soit intelligible et corresponde à une certaine idée de l'homme »¹. Les autres pédagogies se rapportent aux aspects anthropologique et historique. Elles insistent sur les expériences humaines en rapport avec les événements historiques.

423. LES INSTITUTS DE FORMATION PERMANENTE

Il s'agit du Centre Spirituel Missionnaire (CSM) Théophile Verbist et de l'Institut Anuarite. Ils sont faits pour les acteurs pastoraux qui viennent des différents diocèses et congrégations religieuses². Il y a une diversité d'enseignants : professeurs visiteurs provenant de la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa et des Instituts supérieurs d'enseignement théologique, les religieux et religieuses formateurs des différentes maisons de formation.

Il faut tenir compte de ce qui a été dit à ce sujet et insister sur l'actualité des courants de la théologie, en particulier de la théologie africaine. Parce que les destinataires de la formation permanente ont des expériences variées dans le champ de la pastorale, il faut mettre en relief le sens de la collaboration, élément indispensable pour l'évangélisation.

1. Faire écho des enjeux des courants théologiques africains

Les Instituts de formation permanente doivent informer les agents pastoraux sur l'actualité théologique. L'information portera en particulier sur les

¹ M. SOËTARD, *op. cit.*, p. 63.

² Les diocèses et les congrégations religieuses en RDC organisent régulièrement les formations permanentes qui sont des occasions pour les agents de l'évangélisation de se ressourcer et de réfléchir sur des thématiques liées au ministère pastoral et à la vocation religieuse.

courants actuels de la théologie africaine. Nous l'avons précisé en parlant de l'inculturation dans la perspective de l'évangélisation des cultures et de l'africanisation du christianisme. Les thèmes de la libération et de la reconstruction viennent situer le débat de la théologie africaine dans les contextes de pauvreté anthropologique des peuples africains. Il faut former ceux-ci à se libérer de la culture déshumanisante par la puissance de l'Évangile, pour reconstruire l'Afrique.

C'est dans cette perspective qu'on devra organiser des sessions de formation sur les différents thèmes abordés dans ce travail, entre autres : les lectures africaines de la Bible, les enjeux de la christologie africaine, les enjeux de la théologie pastorale, l'œcuménisme de communion, l'autonomie, la justice et la paix, la solidarité et le partage, la démocratie et le développement, les différentes approches de spiritualité chrétienne dans le contexte africain.

Il faut encourager les travaux personnels et ceux en équipe. Les destinataires doivent être regroupés par catégorie ministérielle. Cela permettra de dégager les constantes par rapport à un thème abordé par l'exposé de l'expert et les confronter avec les diverses expériences pastorales. Les travaux personnels porteront sur une relecture du vécu ministériel à la lumière de l'exposé de l'enseignant. Il faut qu'au terme de la session de formation, chaque participant arrive à faire une synthèse personnelle à partir de son expérience, de ce qu'il aura appris des autres participants et de l'éclairage théologique.

2. La collaboration entre les acteurs pastoraux

Les personnes qui viennent en formation ont des expériences pastorales diversifiées. Il y a des prêtres tant séculiers que réguliers responsables des paroisses, des laïcs chargés des CEV et de l'apostolat dans les mouvements d'action catholique. Tous ces acteurs doivent collaborer, car ils ont en commun la responsabilité de l'évangélisation de l'Église.

Du 1 août au 31 décembre 2002, une enquête a été menée dans l'archidiocèse de Kinshasa. Elle a porté sur la collaboration entre le prêtre-animateur et le *Mokambi*, ministre laïc en responsabilité pastorale. Le résultat de l'enquête s'est

soldé sur un partenariat tendu. Trois raisons justifient la tension : conflit de relations, des structures et des tâches. Le conflit de relations porte sur le rapport à l'autorité, à l'argent et à la compétence. Il faut préciser que ces deux derniers éléments procurent l'autorité ou le pouvoir, dans la mesure où celui qui gère les finances et qui a un niveau de formation relativement élevé, c'est lui qui dirige, décide et oriente la pastorale.

C'est dans cette perspective que se ressentent des complexes de supériorité et d'infériorité : les *Bakambi* (pluriel de *Mokambi*) reprochent aux prêtres-animateurs leur prétention d'être bien formés, et ceux-ci s'indignent de l'incompétence et du manque d'expérience des *Bakambi*. Quant au conflit dû aux tâches respectives, il y a tendance à l'ingérence de l'un dans les attributions de l'autre¹.

La collaboration doit être fondée sur la conception de l'Église comme communion, sur la responsabilité commune et la diversité des ministères. Précédemment, nous avons donné les principes qui sous-tendent la communion ecclésiale. Celle-ci s'enracine dans la Sainte Trinité, et c'est l'Esprit qui unifie dans la communion et les ministères. La communion promeut une réelle participation pour accueillir le salut par Jésus-Christ. Elle est également comprise comme condition de l'évangélisation.

Tous les acteurs ont la responsabilité pastorale commune, laquelle doit être exercée selon le charisme de chacun. La communion des baptisés, égaux en dignité, implique une solidarité dans la responsabilité pastorale. C'est sur cet arrière-fond qu'il faut encourager la collaboration entre les différents acteurs de la pastorale.

¹ Cf. F. IKOMBILA, *Problèmes actuels sur la collaboration Mokambi-prêtre- animateur dans l'archidiocèse de Kinshasa. Enquête sur le terrain*, dans *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*. Paris, L'Harmattan, 2004, p. 256-266. Cette collaboration doit être fondée sur la théologie des ministères : le ministère de l'un et de l'autre doit se rapporter au ministère de toute l'Église. Si le ministère ordonné préside au ministère pastoral, il n'est pas exclusif. Il doit promouvoir la coresponsabilité ecclésiale (cf. L. BERTSCH, *Des laïcs, dirigeants de communauté. Un modèle africain*. Kinshasa, Institut Supérieur de Sciences Religieuses, 1995, p. 180). Pour comprendre l'évolution des ministères laïcs dans l'archidiocèse de Kinshasa, où se posent les problèmes de cette collaboration, on lira avec intérêt une étude sur la théologie du laïcat et les « Bakambi » de paroisse, dans l'ouvrage d'E. NTAARUTIMANA, *op. cit.*, p. 100-110.

CHAPITRE 3 : LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES (CEV) : LIEUX DE FORMATION THÉOLOGIQUE

430. INTRODUCTION

C'est à partir de l'option pastorale des CEV que celles-ci doivent être considérées comme des lieux de formation théologique. Si on comprend que la Parole de Dieu est située au cœur des rencontres, il faut lui donner une large audience en formant les membres à son écoute et à sa compréhension en rapport avec le quotidien de la vie. C'est dans cette perspective que nous aborderons la formation théologique dans les CEV, formation qui consistera également à vulgariser les résultats des recherches théologiques africaines.

Nous montrerons que les CEV ont un statut théologique dont il faut mesurer la portée pour leur vitalité et celle des membres. La formation à ce niveau, ne sera pas de même nature que dans les institutions d'enseignement théologique.

Il s'agira de rappeler les objectifs de l'épiscopat congolais au sujet des CEV, objectifs qui portent surtout sur le partage et l'écoute de la Parole de Dieu, ainsi que sur la pastorale de l'inculturation. La réalisation des objectifs exige la présence et la participation des théologiens en tant que responsables de la formation. En d'autres termes, les théologiens tâcheront d'accompagner les membres des CEV pour articuler la Parole de Dieu et les questions auxquelles seront confrontés les membres.

Comme thèmes de la formation, il faut examiner certains thèmes déjà évoqués tels que les CEV, l'œcuménisme et les religions traditionnelles africaines. Suivront les réflexions sur la catéchèse anthropologique portant sur la vie sacramentelle, le témoignage et la réconciliation. C'est dans cette perspective que la pastorale de l'inculturation doit être abordée, sans oublier la formation à la démocratie.

Les pédagogies à mettre en œuvre viseront la participation de tous, dans la mesure où elles devront promouvoir l'implication, l'explication et l'application.

431. LES CEV COMME LIEUX DE FORMATION THÉOLOGIQUE

Les CEV seront comprises comme lieux de formation théologique dans la perspective des thèmes proposés pour les ISSR et les ISR. C'est à partir de l'enracinement biblique des CEV et de leurs caractéristiques qu'on devra les considérer comme lieux de formation théologique de leurs membres. Ceux-ci appartiennent aux diverses catégories (adultes, jeunes et intellectuels) que nous tâcherons de préciser. Parlons d'abord des objectifs et des responsables de la formation.

1. Les objectifs

Animés d'une même foi, les membres des CEV se réunissent autour de la Parole de Dieu. Elles doivent être formées selon les objectifs définis ou à préciser. La recherche progressive d'une nouvelle manière de vivre en Église implique une autre façon d'évangéliser en contexte congolais. L'évaluation de l'Assemblée plénière de 1961 a montré que la pastorale en vigueur à l'époque reposait sur un réseau impressionnant d'institutions chrétiennes. Il faut un désengagement progressif de la gestion de celles-ci, pour donner priorité à la formation d'un laïc adulte, compétent et engagé dans l'apostolat, à la création des communautés authentiquement chrétiennes à l'image de l'Église primitive et de l'Afrique traditionnelle, permettant aux chrétiens de réaliser l'intégration de leur foi dans la vie africaine¹.

C'est en fonction de cette option principale qu'il faut penser l'objectif de solidarité et de partage lancé par l'épiscopat congolais en 1980. Cet objectif ne consiste pas d'abord en une harmonisation affective entre membres des CEV ; il se base sur un critère théologique : l'Incarnation du Verbe de Dieu. Par sa naissance, le Fils de Dieu s'est solidarisé avec la nature humaine. Il a partagé profondément la condition de l'homme créé à l'image de Dieu. À la suite de Jésus-Christ, la communauté ecclésiale doit s'engager sur le chemin de la solidarité, dans la mesure où le salut est lui-même une réalité solidaire et intégrale. Solidaire parce que Dieu veut que les hommes soient heureux en communauté et non hors de tout lien mutuel.

¹ Cf. VI^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes* (20 novembre-2 décembre). Léopoldville, Secrétariat général de l'épiscopat, 1961, p. 164.

Intégral parce que l'homme est un être un et indivisible qui doit être sauvé dans toutes ses dimensions¹.

Il ne s'agira pas, dans les limites de ce travail, de réfléchir à tous les défis que présentent les CEV. Il faut rappeler que, pour l'épiscopat congolais, celles-ci constituent la principale option pastorale. Elles doivent viser l'inculturation du message chrétien, la solidarité et le partage, ainsi que la pratique œcuménique. Dans cette perspective, elles sont « les lieux de leur propre évangélisation, pour porter ensuite la Bonne Nouvelle aux autres ; elles devront donc être des lieux de prière et d'écoute de la Parole de Dieu, de responsabilisation des membres eux-mêmes, d'apprentissage de la vie en Église, de réflexion sur les divers problèmes humains à la lumière de l'Évangile »².

C'est dans cette perspective qu'on s'attellera à réfléchir sur le principe de l'inculturation pour intégrer les valeurs culturelles africaines dans l'Évangile. Cette intégration fera en sorte que les CEV reçoivent une impulsion nouvelle. Mais on doit affronter certains défis culturels qui font obstacle à l'Évangile. C'est le cas du deuil, du veuvage, du tribalisme, de la dot. Il faut également réfléchir sur la collaboration œcuménique vécue à la base avant que la hiérarchie en donne les modalités d'application. Quels sont les principes qui sous-tendent l'action œcuménique des différentes confessions chrétiennes ? En outre, comment impliquer les CEV dans le processus de démocratisation déclenché depuis 1990 ? À ce sujet, l'épiscopat congolais lance un vibrant appel en vue de former les chrétiens aux exigences de la démocratie.

Il faut donc organiser une formation théologique qui puisse inclure fondamentalement ces objectifs de manière cohérente et faire de ces communautés des lieux de formation théologique.

¹ Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Notre foi en l'homme image de Dieu. Déclaration du Comité permanent des évêques du Zaïre. Session extraordinaire (du 15-23 juin 1981)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1981, n° 20.

² CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instruction à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*. Kinshasa, Secrétariat général, 2000, n° 140.

2. Les responsables de la formation

Habituellement, c'est à ceux et celles qui sortent des Instituts de Sciences Religieuses qu'on confie les responsabilités pastorales et catéchétiques au sein des CEV. Ces responsables sont élu(e)s par les membres des CEV ou désigné(e)s par le curé de paroisse, sur consultation de son conseil. Il faut ajouter les théologiens comme participant directement à la formation théologique des CEV. Leur insertion dans celles-ci doit être recommandée.

Le formateur est d'abord un croyant qui vit au sein d'une CEV donnée. La vitalité de celle-ci dépend de sa référence à Dieu et de la communion entre ses membres. À l'heure où l'évangélisation met la Parole de Dieu au centre de la vie ecclésiale, il revient au théologien formateur de chercher la méthode de lecture qui fasse au mieux réagir le lecteur de la Bible. Par rapport à cette préoccupation d'une théologie à la fois à l'écoute de la Parole de Dieu et à l'écoute des hommes et des femmes dans leur quête du sens de la vie, l'Abbé Buetubela plaide pour une démarche théologique qui consiste « à faire descendre notre théologie dans les quartiers de nos villes et dans les villages de nos brousses. Il faut pratiquer une théologie qui vise l'homme concret avec ses joies et ses peines »¹.

Outre les lieux institutionnels ou traditionnels de la formation théologique, il revient au théologien formateur de repenser à nouveaux frais d'autres lieux de formation théologique. Pour le cas de la CEV, le théologien participera concrètement à sa vie. En effet, si on lui attribue « le rôle de guide, on ne croit plus qu'il puisse l'exercer sans participer directement à la vie concrète de la communauté chrétienne. Il n'a plus le droit de se désintéresser de ce qu'on appelait jadis les secteurs profanes de la vie. Car si le processus de l'Incarnation est complexe, il est en même temps un et indivisible, il concerne en effet la vie tout entière. Faire de la théologie aujourd'hui, ce n'est plus uniquement écrire des Sommes Théologiques, c'est aussi préparer des Constitutions du genre de *Gaudium et Spes* qui sont précisément à revoir constamment. La théologie ne s'élabore plus sans référence aux signes des temps. La praxis est devenue un lieu théologique et on ose même prétendre que la théologie doit

¹ BUETUBELA Balembo, *Discours de clôture, dans Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 437.

surgir d'en bas »¹. Une telle théologie qu'on pourrait appeler de « proximité », est celle qui s'élabore dans l'écoute des hommes confrontés aux impératifs ou aux problèmes de vie.

Pour B. Bujo, « il faut reconnaître qu'il n'y a pas d'interaction entre les communautés de base et l'enseignement académique. Le théologien devrait descendre de sa chaire pour observer et se laisser interpeller par la théologie qui mûrit dans les communautés ecclésiales. La façon dont les fidèles s'expriment dans leurs prières et leurs chants improvisés est un lieu hautement théologique, qui nous révèle les vrais problèmes de nos communautés et l'image qu'elles se font de Dieu et de son Christ »².

Au lieu que les enseignements théologiques n'atteignent la communauté ecclésiale que par le truchement de ceux et celles qui sont formés pour la gérer, il faut veiller à ce que celle-ci puisse constituer elle-même un lieu de réflexion. Cela peut donner une nouvelle impulsion aux lieux traditionnels de la formation théologique.

La tâche du théologien consiste non seulement à préciser les vérités révélées, mais à les redécouvrir avec ceux et celles qui font l'expérience des joies et des peines. Cette tâche est essentiellement herméneutique, dans la mesure où elle veut traduire ou interpréter le message à partir de l'enveloppe humaine et contingente dans laquelle il est transmis. Une telle approche théologique devient en premier lieu, pour le croyant d'aujourd'hui, une recherche de sa propre identité³. C'est dire que la praxis de « l'Église-Communauté, depuis la proclamation de l'Évangile (le kérygme) jusqu'à sa rencontre avec les cultures et les problèmes alors posés à l'expression de la foi, est, pour le croyant, un lieu d'écoute de la Parole de Dieu, un sol humain de la vérité révélée »⁴.

¹ A. VANNESTE, *Parole de Dieu et langage des hommes*, dans *RAT*, 20, 1986, p. 171.

² B. BUJO, *La formation théologique et ses implications en Afrique*, dans *Pro Mundi Vita. Études*, 4, 1988, p. 38. L'auteur exprime en d'autres termes le décalage entre l'enseignement théologique et la vie ecclésiale : « En considérant attentivement les activités théologiques en Afrique, on constate que l'enseignement reste trop abstrait et trop académique. Il se limite aux auditoires et aux congrès nationaux ou internationaux. Beaucoup d'études – livres, articles ...- publiées sur la théologie africaine sont d'un tel niveau qu'elles ne peuvent être comprises que par des spécialistes. De plus, on n'enregistre que rarement des efforts visant à traduire ces réflexions scientifiques en pratique pour nourrir la vie ecclésiale quotidienne » (*ibid.*, p. 32).

³ Cf. A. VANNESTE, *op. cit.*, p. 172.

⁴ M. D. CHENU, *Orthodoxie-orthopraxie*, dans *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Y. Congar* (coll. *Cogitatio fidei*, 76). Paris, Cerf, 1974, p. 53.

Le théologien devrait être porté par une double confiance : confiance en l'homme avec qui il partage la vie communautaire, et confiance en Jésus-Christ, Parole de Dieu rassemblant ceux et celles qui l'écoutent. En vertu de cette double confiance, la théologie peut être comprise comme un service ordinaire de la communauté croyante. Ce service consiste à rendre intelligible la démarche de foi de la communauté. Une telle démarche est fondamentalement dialogale, en ce sens que le service théologique doit être essentiellement une mise en relation. Faire de la théologie, c'est dialoguer avec sa communauté ecclésiale de vie. C'est la raison pour laquelle la théologie est comprise comme « une activité vivante, qui naît du cœur de la foi de l'Église, mais dont l'objectif consiste à tisser des liens entre la foi de toujours et la culture d'aujourd'hui »¹. Cette démarche dialogale est une exigence de fidélité du théologien, dans la mesure où la communauté devient pour lui le foyer de ses réflexions. Les évêques du Congo encouragent et stimulent la recherche théologique dans la ligne de la croissance des CEV, soucieuses de connaître davantage Celui qui les a aimées et s'est livré pour elles².

C'est du dedans de la communauté qu'il faut alors pratiquer la théologie. C'est là que le théologien doit expliciter le message chrétien en termes compréhensibles pour les gens dans leur contexte social et culturel particulier, lieu d'évangélisation. La relation avec la communauté est encore soulignée par Ntedika Konde, en ces termes : « pour que la théologie devienne un service en faveur des Églises d'Afrique, elle doit éviter de se transformer en une occupation purement académique. Il faut qu'elle prenne comme points de départ l'actualité, le milieu, et les centres d'intérêt africain, et qu'elle interroge en fonction de ces réalités l'Écriture, la Tradition et l'âme des peuples à évangéliser »³. Le ministère du théologien compris en ce sens, consistera à cheminer avec la communauté ecclésiale vers une compréhension et une présentation intelligible de la Parole de Dieu, sans oublier que cette communauté à laquelle le théologien appartient est, elle aussi, marquée par l'actualité de la société environnante.

¹ B. CHENU et M. NEUSCH, *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*. Paris, Bayard/Centurion, 1995, p. 164-165.

² M. CHEZA, H. DERROITTE et R. LUNEAU, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992)*. Paris, Le Centurion, 1992, p. 161.

³ NTEDIKA Konde, *La théologie au service des Églises d'Afrique*, dans *RAT*, 1, 1977, p. 24.

La relation du théologien à la communauté ecclésiale constitue un enjeu majeur. Le théologien pourra y jouer un rôle important, dans la mesure où il saura aider à articuler l'écoute de la Parole de Dieu avec les attentes vitales des hommes et des femmes dans leurs contextes. Un tel apport ne peut être pertinent que si le théologien fait partie de la communauté ecclésiale, lieu de la formation théologique, dont la compréhension de la Parole de Dieu se déploie à travers les langages humains. Le théologien ne doit donc pas s'exclure de la communauté ecclésiale. Sa présence active peut être un facteur de fécondité et de reconnaissance de la Parole de Dieu. Il ne prend pas le rôle de la direction de CEV, rôle qui revient à celui ou celle mandaté(e) pour cela. Ses rapports avec le ou la responsable institué(e) peuvent se situer au niveau de la formation à la Parole de Dieu et de l'analyse des préoccupations humaines.

Si l'on considère que la communauté est également un lieu de la formation théologique, la joie du théologien sera de voir sa communauté vivre de la Parole dont il est le héraut et l'interprète. Sa liberté est d'être heureux avec ceux et celles qui sont dans la joie, de compatir avec ceux et celles qui endurent les vicissitudes de la vie.

Il se produit alors un déplacement d'accent dans la manière de former à la théologie. Ce ne sera pas celui ou celle qui forme, qui se trouvera au centre de l'entreprise. Le théologien fera en sorte que la communauté soit non seulement informée du contenu de ce qui lui est proposé, mais qu'elle participe dans une certaine mesure à l'élaboration de celui-ci. Cette manière de former à la théologie exige de la part du théologien une capacité de remise en question régulière de ses acquis notionnels. « Car il ne s'agit pas seulement de susciter une admiration dynamisante par la qualité de son propre savoir et par l'aisance du maniement qu'on peut en faire. Il faut reconduire celui qu'on prétend aider dans sa recherche de la vérité jusqu'aux régions fondamentales de son être où s'élaborent les convictions sur lesquelles lui-même pourra par la suite bâtir, et où se décideront les orientations qui donneront forme à la quête de son intelligence et au désir qui traverse et porte sa vie »¹.

¹ J. DORÉ et H. DANET, *La théologie comme pédagogie*, dans *RSR*, 75/ 4, 1987, p. 499-500. Cf. Geffré d'enchaîner : « le ministère propre du théologien est de réfléchir la foi jusqu'à la porter à un niveau scientifique d'élaboration ; et cela, grâce aux instruments critiques de l'histoire, de la

Si on considère les CEV comme des nouveaux lieux de la formation théologique, celle-ci doit assumer les défis que présente un tel déplacement de perspective. Cela exige du théologien formateur une implication fondamentale dans la manière de former à la prise de parole dans la communauté dont il est membre. C'est dans cette perspective que Mgr. Tshibangu, à l'occasion du colloque international tenu à Kinshasa, du 9 au 14 janvier 1978 sur les religions africaines et le christianisme, souhaitait que le théologien africain vive au milieu de son peuple¹.

Membre de la communauté des croyants, le théologien doit être homme de la parole. À ce titre, il écoute avec sa communauté ecclésiale la Parole de Dieu et promeut la parole humaine en tant qu'élément culturel. La dialectique incessante qu'il devra établir entre l'écoute et le partage de la Parole de Dieu, et la parole humaine en tant que facteur de perception des enjeux vitaux, doit marquer sa responsabilité dans la communauté.

C'est la raison pour laquelle, en plus des lieux traditionnels de la formation qui semblent ne pas encore amorcer des enseignements systématiques sur les CEV, il faut considérer que celles-ci soient à même de réaliser des évaluations critiques de cette dialectique. Le contact régulier avec la Parole de Dieu doit rendre intelligible et familière sa compréhension par les membres des communautés ecclésiales. Mais il est important d'insister sur la place de cette Parole lue et partagée pour que la prise de parole humaine dans la vie communautaire trouve toute sa signification.

3. Les destinataires de la formation

Les CEV regroupent tous ceux qui participent à leur vitalité. De ce fait, ils doivent être considérés comme destinataires de la formation, représentant les catégories diversifiées selon l'âge, l'appartenance sociale et le niveau d'instruction. Leur condition d'admission est conditionnée par l'appartenance dans ces communautés, avec la volonté de participer à la vitalité de celles-ci.

philosophie, des sciences humaines et en fonction des nouvelles mises en question qui viennent de la situation historique de l'Église et du monde » (Cl. GEFFRÉ, *Liberté et responsabilité du théologien*, dans *Le Supplément*, 133, 1980, p. 282).

¹ Cf. l'intervention de Mgr. TSHIBANGU dans *Cahiers des Religions Africaines* (CERA, 21-22, 1978, p. 34-35) ; cf. aussi *Notes de lecture*, dans *RAT*, 7, 1980, p. 99.

1°. Les adultes

Dans la plupart des diocèses de la RDC, ce sont les adultes qui participent majoritairement aux activités des CEV. Cette participation est plus effective chez les femmes qui, selon les approximations, sont de l'ordre de plus de 75% par rapport à la participation des hommes. Cela se remarque également pour les autres activités religieuses et apostoliques dans les mouvements d'action catholique, comme la Légion de Marie.

L'affluence des femmes vers les CEV peut se justifier par le fait que les rôles familiaux et sociaux joués par les hommes ont changé. Autrefois, l'homme s'occupait des travaux lourds à partir desquels on pouvait générer des économies de subsistance, grâce à la vente des denrées alimentaires de première nécessité. Dans la plupart des cas, la gestion financière était réservée aux femmes tant dans les milieux urbains que ruraux. Cette répartition traditionnelle des tâches familiales n'est plus de mise.

Avec la crise sociale et économique actuelle, due généralement au manque de projets de société et d'État de droit, « l'impossibilité de maintenir l'ancienne répartition des tâches a pour conséquence que les hommes non salariés sont profondément désorientés et restent souvent inoccupés. Les femmes, par contre, poursuivent leurs tâches traditionnelles d'épouses, de ménagères, d'éducatrices, de cultivatrices et de commerçantes dans les situations matérielles de plus en plus difficiles »¹. En outre, cette crise engendre chez les hommes la frustration selon laquelle ils ne se sentent plus utiles dans la société qui les éloigne des milieux publics, au profit de la constitution de leurs groupes restreints.

Cette situation a des retombées sur la vie ecclésiale. On constate d'une part l'absence des hommes aux réunions, même si une minorité d'entre eux y exercent d'importantes responsabilités ; d'autre part la participation réelle des femmes fait

¹ B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*. Paris, Cerf, 1988, p. 144.

qu'elles acquièrent, au cours des réunions, le droit à la parole au même titre que les hommes.

Si on considère que les réunions des CEV sont faites pour former les membres, cette formation doit tenir compte des acteurs effectifs et potentiels. Il faut susciter des motivations chez les hommes. Mais il faut insister sur le dynamisme des femmes dans le contexte ecclésial, dans la mesure où « leur participation aux petites communautés chrétiennes est un gage d'avenir pour ces communautés et, pour elles-mêmes, un lieu privilégié d'apprentissage de nouveaux comportements publics, de formation, de prise de parole et de responsabilité »¹.

2°. Les jeunes

Comme les adultes, les jeunes sont membres de droit des CEV. Il faut distinguer deux catégories des jeunes : il y a ceux qui sont scolarisés et ceux qui ne le sont pas. Dans les deux cas, certains adhèrent aux mouvements de jeunesse existants dans les paroisses. Mais depuis la crise entre l'Église et l'État dans les années 1971 à 1977, ces mouvements ont été supprimés. Avec la création des CEV, l'Église a espéré susciter le besoin de la formation chez des jeunes. Force est de constater que leur participation effective est loin de rejoindre les attentes ecclésiales.

Quasiment à la même période, est fondé le groupe de « *Bilenge ya mwinda* » ou « Jeunes de lumière » par Mgr Ignace Matondo Kwa Nzambi, alors père Ignace Matondo², dont l'objectif est de former les jeunes aux exigences baptismales à la suite de Jésus-Christ, Lumière du monde. « Sur le modèle de la voie initiatique

¹ *Ibid.*, p. 149.

² Cette crise a débouché sur la nationalisation de l'enseignement et la suppression des mouvements confessionnels de la jeunesse, la suppression des fêtes et des noms chrétiens, la dissolution de la Conférence épiscopale nationale. Dans cette atmosphère marquée par un manque de repères sûrs et fiables, Mgr I. Matondo aura l'intuition de fonder ce groupe de jeunes baptisés, désireux de vivre leurs engagements baptismaux à la suite de Jésus-Christ, Lumière du monde (cf. Jn 8, 12). Pour que les jeunes soient en contact vivant avec Jésus-Christ, l'initiation négro-africaine chez les *Ngbaka*, les *Mbanza* et les *Ngbandi* (tribus de la région de l'Équateur, au nord de la RDC), procède par étapes : on commence par séparer les initiés de leur contexte habituel de vie ; ensuite on les enferme dans un lieu réservé à l'initiation où ils seront éprouvés de maintes manières ; enfin on les sort de là parce qu'ils sont censés être adultes et responsables. Ils peuvent alors être réintégrés de manière renouvelée dans la vie sociale. Cette initiation marquée par la culture de l'oralité, par l'utilisation des contes et des proverbes, aidait à la transmission des *savoirs*, des *savoir-faire* et des *savoir-être*. Cette technique a l'avantage d'accentuer le rôle de mémoire et de sagesse en tant que capacités de s'approprier des valeurs de la tradition pour la vie présente et future.

traditionnelle, il s'agit d'introduire l'adolescent par étapes dans la communauté chrétienne adulte. Les jeunes sont invités à être des Africains authentiques, qui sachent incarner l'Évangile dans les coutumes africaines. Ils font preuve de vaillance, entre autres, par l'engagement social, en se mettant du côté des déshérités, des faibles, des exploités... Dans certaines régions du Zaïre, ils vont jusqu'à s'occuper des droits des prisonniers. Il s'agit donc d'apporter vraiment de la lumière là où règnent l'ombre et l'obscurité de la mort. Suivant la conception africaine de la vie, ces jeunes doivent encourager et renforcer celle-ci au lieu de la détruire »¹.

Les « Jeunes de lumière » ne deviennent pas pour autant membres effectifs des CEV, car leur programme de formation chargé laisse peu de temps aux activités ecclésiales. On espère leur participation lorsqu'ils auront terminé le cycle de quatre ans de formation dans leur groupe. En sus, les jeunes non scolarisés ont difficile à s'adapter à cette formation conçue selon une méthodologie qui exige une base scolaire.

Un peu plus tard sera fondé le « groupe *Kizito-Anuarite* »² pour les adolescents. Ceux-ci doivent être formés pour devenir des hommes et des femmes, à la suite de Jésus-Christ, selon une spiritualité chrétienne qui s'enracine dans les vertus de courage et d'amour dans le Christ. Ils témoigneront de cela en étant artisans de la joie dans leur vie quotidienne.

Généralement les CEV intègrent difficilement les jeunes. Autant les mouvements de jeunesse exigent une certaine sélection, autant celle-ci exclut la majorité des jeunes à participer aux activités ecclésiales. Il faut ajouter à cela la question de l'identité des jeunes. Les mouvements de jeunesse privilégient

¹ B. BUJO, *op. cit.*, p. 33.

² Ce groupe composé de jeunes garçons et filles (10-15 ans) est fondé en 1979, par huit séminaristes de l'archidiocèse de Kinshasa, étudiants au Grand Séminaire de philosophie, saint Kaggwa. Il s'inspire de la spiritualité du martyr : Saint-Kizito était le plus jeune (12-13) des vingt-deux martyrs de Namugongo (Ouganda) en 1886. Anuarite, une jeune religieuse congolaise de la congrégation diocésaine de la Sainte-Famille de Wamba (nord-est de la RDC), morte pendant la rébellion de 1964. Au nom de son amour à Jésus-Christ, elle refusa la sollicitation de chef rebelle. Béatifiée en 1985, elle est présentée en modèle par l'Église de la RDC, en particulier à l'égard de la jeunesse. L'intuition de fonder un tel groupe veut combler le vide de l'enseignement religieux entre les enfants admis à l'eucharistie et la formation chrétienne des jeunes de lumière (cf. C. MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-culturelles au Congo/Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*. Paris, L'Harmattan, 2004, p. 193).

l'instruction par rapport à l'éducation ; celle-ci sera-t-elle assumée par les CEV ? On remarque que « l'abandon des modèles traditionnels et l'inadéquation des modèles importés laissent les jeunes démunis face à l'avenir. Ils vivent souvent une réelle crise d'identité. D'une part, ils ne sont plus assez inculturés dans le milieu traditionnel pour y trouver la sécurité et l'épanouissement qu'ils recherchent, d'autre part, il ne leur est pas possible d'intégrer réellement les valeurs qui ont fait le succès de la civilisation occidentale, mais qui ne sont pas toujours adaptées aux besoins de l'Afrique »¹.

C'est dans cet ordre d'idées qu'il faut mentionner la question de la liberté, souvent soulevée par les jeunes. Ils estiment que les réunions avec les adultes tournent autour de discours moralisants qui les rendent perplexes, à tel point que la plupart d'entre eux se sentent exclus de toutes les formations chrétiennes que propose l'Église. Comment relever ce défi pour que la formation dans les CEV puisse répondre aux exigences de la pastorale d'ensemble ? Dans la perspective de celle-ci, les CEV « ont été créées avec l'espoir qu'elles touchent les jeunes, même les plus marginaux, grâce à leur base territoriale, à leur projet éducatif et à leur rayonnement. Elles visaient également à favoriser la rencontre et l'entraide entre les générations à travers les activités religieuses et matérielles... Or, on constate que les jeunes, surtout les citadins, ont beaucoup de mal à se sentir à l'aise, dans ce cadre, avec les adultes »².

S'il est vrai que les jeunes constituent l'espoir de l'Église et de la société, il faut les intégrer dans les projets de formations chrétiennes, de manière qu'ils participent activement et progressivement tant à l'édification de leur personnalité qu'à la vitalité des CEV. Il faut signaler qu'ordinairement, les enfants ne participent pas aux réunions des CEV, sauf pour les célébrations liturgiques. Par contre les CEV se préoccupent de leur formation catéchétique donnée par les hommes et les femmes mandatés pour cela.

¹ B. UGEUX, *op. cit.*, p. 152.

² *Ibid.*, p. 153.

3°. *Les intellectuels.*

Ce sont des adultes qui se distinguent des autres adultes par le fait, qu'ils sont intellectuels¹. Dans plusieurs diocèses du pays, leur participation à la vie ecclésiale n'est pas significative. Que dire de leur éloignement ? Le caractère populaire des CEV entraîne une certaine réticence à l'égard des intellectuels. L'idéal évangélique de la solidarité et du partage prôné par l'épiscopat congolais, est autrement perçu par la classe des intellectuels. Aimeraient-ils rester solidaires entre eux pour sauvegarder leur rang social ? Formant une catégorie distincte, les intellectuels ne se sentent pas attirés par ce qui se vit chez les membres des CEV. « Ils n'ont pas de sympathie des milieux populaires, mais souvent aussi parce que leurs préoccupations sont d'un autre niveau que celui des réunions... qui sont largement orientées vers les problèmes de quartier »². Il faut ajouter à cela le fait que la formation qui est donnée, ne correspond pas au niveau d'instruction des intellectuels. Le malaise qu'ils ressentent au sein des milieux populaires peut-il les amener à démissionner de la responsabilité qui est la leur à l'égard des CEV ?

En outre, il se pose des problèmes d'ordre relationnel entre le clergé et les intellectuels. Cette situation date de longtemps, depuis l'accession du pays à l'indépendance en 1960. Les intellectuels reprochaient à la hiérarchie ecclésiastique de n'avoir pas formé l'élite intellectuelle qui devrait faire face aux défis d'une nation souveraine. Le poids de l'Église institutionnelle a engendré non seulement une attitude paternaliste, mais les méthodes d'évangélisation insistaient plus sur la résignation que sur la libération des sujets destinataires du message chrétien. C'est

¹ Est intellectuel celui qui a développé un goût de la réflexion, chez qui prédomine la vie réflexive par rapport au reste. S'agissant de l'intellectuel chrétien, Mgr Tshibangu le définit comme « celui qui est attaché aux valeurs et à la pratique de l'intelligence, mais une intelligence 'informée' par la foi, par la Révélation et la doctrine chrétienne. Une intelligence soucieuse dans la détermination des fins de l'action et du comportement de se référer à des critères chrétiens d'évaluation » (Mgr TSHIBANGU, *Les intellectuels africains et l'Église*, dans *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la Quatorzième Semaine théologique de Kinshasa*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982, p. 17).

² L. DE SAINT MOULIN, *Les C.E.B. au Zaïre. Résultats d'une enquête*, dans *RAT*, 16, 1992, p. 213. B. Ugeux abonde dans le même sens lorsqu'il parle du « faible niveau intellectuel auquel les activités de ces communautés se situent. En effet, même si, théoriquement, il est enrichissant pour des personnes d'origine socio-culturelle diversifiée de se retrouver ensemble au nom de l'Évangile, le degré d'investissement requis par le modèle communautaire proposé rend utopique, à long terme, d'exiger de ces personnes de partager la même vie de communauté. Les préoccupations quotidiennes et les besoins sont trop différents pour que tous y trouvent leur compte » (B. UGEUX, *op. cit.*, p. 164).

dans cette perspective que certains intellectuels sont réticents à donner leur contribution pour la vitalité des CEV. Ils estiment que la création de celles-ci par la hiérarchie perpétue sa mainmise sur le laïcat.

On sait par ailleurs que les intellectuels ont un rôle important à jouer dans la vie sociale et politique nationale. Ils le peuvent aussi pour l'avenir des CEV, dont les retombées dans les différents secteurs de la vie nationale sont significatives. Ils constituent une catégorie sur laquelle il faut compter pour le dynamisme des CEV. Leur place tant dans l'Église que dans la société n'est pas à démontrer. Il faut la situer dans « une vision chrétienne de l'homme et de la culture que l'Église n'a cessé de développer, de corriger, d'ajuster tout au long de son histoire, en lisant et en relisant la Parole de Dieu en Jésus-Christ, à travers les signes des temps, les systèmes de pensée, les événements et les affrontements de l'histoire »¹. Il faut réfléchir à la possibilité de les motiver à prendre une part active au fonctionnement des CEV, lorsqu'on sait qu'ils constituent une élite pour la société nationale.

Il faut proposer à ces destinataires de thèmes de réflexion qui tiennent compte de leurs particularités.

432. LES THÈMES DE LA FORMATION

Les thèmes² doivent prendre en compte les objectifs définis par l'épiscopat congolais. Sous forme de sessions et dans la perspective que nous avons abordée plus haut, les thèmes suivants doivent être traités : les CEV, la justice et la paix, l'œcuménisme, la religion traditionnelle africaine. Il faut donner une place importante aux différentes approches de la Parole de Dieu.

¹ R. DE HAES, *Les intellectuels chrétiens dans la pensée de l'Église*, dans *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la Quatorzième Semaine théologique de Kinshasa*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982, p. 167.

² L'épiscopat congolais n'a pas donné des programmes définis pour les CEV dans lesquels il faut intégrer des thèmes de réflexion. Cela est laissé à la créativité des diocèses. C'est le cas de l'archidiocèse de Kinshasa qui élabore un feuillet « *Lisanga* » (vocabulaire de la langue *lingala*) qui signifie un rassemblement ou une mise ensemble) destiné aux CEV. Ce feuillet donne un schéma à suivre pour la réunion hebdomadaire des CEV : prière, extrait de la Parole de Dieu qui sera lue et partagée.

Au nom de leur foi, les croyants se rencontrent en communauté, pour partager la Parole de Dieu¹. Il faut ajouter aux thèmes mentionnés plus haut, les suivants.

1. La catéchèse

La catéchèse² est pratiquée comme un ministère de la Parole confié à des hommes et des femmes, membres des CEV. C'est dans la perspective de la catéchèse anthropologique, qu'on réfléchit aujourd'hui sur les sacrements de l'initiation chrétienne. Une catéchèse appropriée pour le mariage, tant coutumier que religieux, et le catéchuménat insistent sur le cheminement personnalisé et l'intégration à la vie ecclésiale. Il y a également les sessions de formation sur certains secteurs de la vie

¹ Sur le partage de la Parole de Dieu, il faut rappeler que les CEV visent l'option de solidarité et de partage, option qui veut développer la compréhension du salut en Jésus-Christ en tant réalité communautaire et intégrale. Le fonctionnement des CEV est perçu comme une relecture ecclésiale de la communauté primitive dont parle le livre des Actes des apôtres : « ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières... Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun » (Ac 2, 42-44). « Nul parmi eux n'était indigent : en effet ceux qui se trouvaient possesseurs de terrains ou de maisons les vendaient, apportaient le prix des biens qu'ils avaient cédés et le déposaient aux pieds des apôtres. Chacun en recevait une part selon ses besoins » (Ac 4, 34-35). Trois dimensions constituent les contenus des CEV : l'écoute et le partage de la Parole de Dieu, la communion fraternelle dans la prière et la pratique de la charité. On se réfère également à l'allégorie du corps selon saint Paul (1 corinthiens 12, Eph 4, 1-13). Cette relecture se fait en articulation avec le modèle de la famille traditionnelle qui prône également les valeurs de solidarité et de partage, de réconciliation dans la perspective de la palabre africaine. Les membres se réunissent habituellement chaque semaine pour écouter la Parole de Dieu, la partager dans la prière qui débouche sur les œuvres de la charité à l'égard des nécessiteux et pour l'édification de la communauté. Le partage de la Parole est vécue dans un cadre sacramentel (eucharistie, mariage, baptême). Par moment, des sessions sont organisées pour former des hommes et des femmes aux fonctions spécifiques de responsable de communauté, de catéchète, d'assistant pour les œuvres de la charité. Dans le diocèse de Lisala situé en province ecclésiastique de Mbandaka), les sessions de formation visent ces trois responsabilités ecclésiales (cf. Mgr NGANGA, (cf. Mgr NGANGA, *Lettre pastorale Pastoralia*, 14. Lisala, 1983. Cette lettre fait état d'une « *Nomenclature des structures ecclésiales et de leurs préposés, des attributions respectives des responsables* »). La Parole de Dieu est proclamée et partagée dans le respect de l'orthodoxie. On approfondit la connaissance de la Bible et certains thèmes doctrinaux tels que Dieu, Église, foi chrétienne, prière, mission, conversion. La motivation des membres est due au fait que « la forme et le programme de formation qu'ils suivent rencontrent certaines de leurs valeurs culturelles locales telles que la solidarité, le sens communautaire de la vie, l'intimité qui règne entre les membres et la facilité d'échanges interpersonnels que permettent les groupes » (KALONDJI Ntekesha, *Théologie africaine et expérience chrétienne à la base, dans Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa 2-8 avril 1989*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 105).

² Depuis la crise des années 70 entre l'État et l'Église, la pastorale catéchétique a été restructurée. Avec la suppression de cours de religion dans les écoles et des mouvements de la jeunesse catholique, les CEV ont pris le relais de l'organisation de la catéchèse extrascolaire. Celle-ci destinée aux enfants et adolescents, porte sur les sacrements de l'initiation chrétienne. Les manuels catéchétiques utilisés suivent le schéma de la transmission, mais aussi la méthode « voir-juger-agir ». Le catéchuménat particulièrement rare, est adressé aux adultes.

chrétienne ou sociale, sessions qui tâchent d'articuler le contenu de la foi avec l'acte de foi.

2. Le témoignage

Le témoignage de vie est une autre dimension de la Parole. Dans le témoignage de la foi chrétienne, se rejoignent les deux pôles d'une dialectique : l'unicité de la personne et la portée universelle de la vérité qui s'énonce. Le témoignage lie le croyant particulier avec l'universel de la vérité dont il témoigne. Par le témoignage, le croyant certifie ce qu'il a vu et entendu ; il est dans l'obligation d'attester et cela devient pour lui une tâche de témoigner ce qu'il a reçu¹.

Il n'y a pas de foi chrétienne sans un témoignage qui l'authentifie. Le croyant est un témoin par toute sa vie : il est aussi celui qui parle et vit de sa foi. La dimension d'explication verbale est constitutive du témoignage. En ce sens, « les 'raisons de vivre' et l'intention religieuse qui sous-tendent une pratique, ne se lisent pas à fleur du 'vécu' : elles ne deviennent accessibles que moyennant la médiation du discours verbal »².

Mais le témoignage verbal renvoie à un Autre, à Celui qui se révèle par sa Parole. Le témoignage parlant découle ultimement de l'écoute de la Parole. Sachant que le Fils de Dieu est Parole de Dieu, « c'est donc finalement sur le Verbe que porte le témoignage. Lui seul est révélateur, car en lui advient la Parole substantielle qui est révélatrice d'elle-même. Mais elle n'est substantielle qu'en sa réalité de Parole. Le 'je' divin qui s'y fait entendre n'est assignable nulle part ailleurs que dans son acte de Parole et dans le témoignage qui le rend présent et actuel »³.

Le témoignage verbal est normalement doublé d'œuvres, sans lesquelles la foi est morte (cf. Jc 2, 18). Il dit ce que fait l'action et explicite les motivations qui sous-tendent les œuvres de la foi. Il y a une complémentarité heureuse entre

¹ Cf. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*. Paris, Seuil, 1974, p. 163. L'auteur poursuit sa réflexion en disant que, par le témoignage, le croyant « se met sous l'obédience de la vérité à laquelle il donne sa foi. Son témoignage n'est pas la mainmise sur la vérité mais l'offrande d'une existence qui célèbre la vérité » (*ibid.*, p. 179).

² Ph. WEBER, *Foi et raison*, dans *La Foi et le Temps*, nouvelle série 4, 1974, p. 560.

³ A. VERGOTE, *op. cit.*, p. 181.

l'explicitation verbale et les œuvres de la foi. Tout cela constitue le témoignage ; et c'est la raison pour laquelle une foi adulte doit passer nécessairement par le témoignage pour être crédible. Dans cette dynamique interne, le croyant est porté à vivre selon les exigences de la foi. Il est tel à cause du message qui le met en route, il vit de sa foi dans l'aujourd'hui de la vie, mais toujours tendu vers un devenir de sa foi. Car le message qui nourrit la foi est aussi une promesse. Le témoignage doit également être perçu comme l'engagement de toute la communauté.

3. La réconciliation

Comme lieux de formation théologique, les CEV doivent créer des réseaux de relations. Il faut réfléchir à la place que doit y occuper la parole humaine. Particulièrement en contexte africain, celle-ci est une force ambivalente en fonction de l'intention de celui qui la profère ; elle peut être créatrice ou destructrice ; elle peut maintenir ou briser l'harmonie sociale. « La parole qui construit est celle de la bénédiction, du bon souhait ; elle favorise l'harmonie dans l'univers, dans la famille, elle démolit quand elle brise cette harmonie : les insultes, les malédictions, les médisances, une fois sorties, de telles paroles... brisent l'harmonie »¹. En ce sens, la parole représente l'homme qui la profère. Celui-ci est engagé par sa parole, car la cohésion d'une communauté dépend du respect de la parole échangée².

Dans cette perspective, il y a lieu de considérer la dimension de réconciliation qui doit s'inscrire dans la dynamique du partage de la Parole de Dieu. Sachant qu'ils sont pardonnés et réconciliés, les croyants pourront apporter au monde le pardon et la réconciliation que le Christ offre à l'humanité par son Église³. C'est la Parole qui stimule la démarche de la réconciliation ; non que la dimension sacramentelle soit négligée : elle peut être le terme d'un processus commencé par le partage de la Parole. Les CEV traversent parfois des moments de conflit entre les membres. Ceux-ci, à l'écoute de la Parole, se sentent interpellés, lorsqu'ils se rendent compte que leurs conflits blessent la vie de la communauté.

¹ Fr. KABASELE Lumbula, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apports des traditions orales*. Kinshasa, Baobab, 2e éd. Revue et augmentée, 1995, p. 81.

² Cf. *ibid.*, p. 79.

³ Cf. JEAN-PAUL II, *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique "Ecclesia in Africa"*, 79, § 4.

On fait appel à la palabre africaine, qui est comprise comme un effort de réconciliation, afin de restaurer l'harmonie de la communauté. « La palabre se propose moins de distribuer des sanctions que de convaincre, de réconcilier, de restaurer la paix dans la communauté perturbée par le conflit »¹. Elle est capable de renouer la relation, une fois que celle-ci est menacée et brisée. L'enjeu principal est moins d'appliquer la justice en faveur d'un membre de la communauté que de la restaurer au sein de celle-ci. Cette harmonie ne doit pas non plus masquer les difficultés réelles, même si par moment on ne voudrait pas blesser l'un ou l'autre membre en conflit. Le déshonneur est certes à éviter, mais pas au détriment de la vérité à dire. On ne peut pas non plus concevoir que « l'unanimité se réalise aux dépens des intérêts légitimes d'un individu, en vertu d'un 'unanimisme' qui n'a plus rien de chrétien... il faut que le critère ultime, la référence constante, soit la Parole de Dieu »².

C'est Dieu qui rassemble. Il faut donc rester attentif aux exigences de conversion qu'Il propose. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas se contenter de plaire à la communauté, dans le but de préserver son harmonie, et oublier qu'elle est elle-même toujours appelée à une conversion véritable et progressive.

La conversion implique la tolérance, car l'écoute offre la possibilité de comprendre l'autre, pour essayer d'entrer dans ses intentions profondes. C'est une logique de remise en question dans une dynamique de réconciliation. En ce sens, palabrer « ne sera possible que si nous reconnaissons notre faillibilité et notre limitation dans l'espace et dans le temps »³. Les CEV doivent être des lieux de réconciliation, dans la mesure où elles permettent de résoudre les conflits sur base des possibilités d'entente qu'offre la Parole écoutée. Celle-ci invite ceux et celles qui

¹ J. G. BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole* (coll. *Le bien commun*). Paris, Michalon, 1997, p. 33.

² B. UGEUX, *op. cit.*, p. 205-206.

³ J. G. BIDIMA, *op. cit.*, p. 41. Nous pensons que la palabre africaine ouvre des possibilités pour l'inculturation du message chrétien. L'auteur le reconnaît lorsqu'il parle des dispositions consistant à relativiser entre autres ses 'absolus' que sont le principe d'équité qui insiste sur l'égalité des parties, l'absence du tiers comme modérateur ou régulateur de conflit. Il pense que ces éléments semblent manquer dans l'effort pour intégrer la palabre dans le processus de l'inculturation de l'Évangile. Pour lui, ce dernier garde une suprématie en s'imposant sur les cultures d'accueil et en s'érigeant en vérité absolue (cf. p. 113-116). Une telle analyse nous semble ne pas correspondre au processus de l'inculturation. L'Évangile doit intégrer les éléments évoqués par l'auteur, pour promouvoir la réconciliation et l'harmonie sociale.

l'accueillent à s'ouvrir à la dimension de solidarité qui protège contre l'isolement que pourraient entraîner des conflits mal gérés.

La force de la parole en contexte africain est une illustration de la place que peut occuper la Parole de Dieu dans les CEV. Si la Parole de Dieu bénit et réconcilie pour rétablir l'harmonie entre les membres des CEV, on peut dire qu'elle est un don confié à la communauté pour sa vitalité. Ce don est porté entre autres par ceux et celles qui ont reçu le charisme d'interprétation rigoureuse et cohérente. Le théologien formateur doit assumer cette responsabilité au sein des CEV.

4. La démarche pastorale de l'inculturation

Outre le partage de l'Évangile, la prière et la pratique de la charité, quelques aspects positifs peuvent être retenus de cette nouvelle approche pastorale : « la vision de foi et la vie chrétienne se personnalisent, s'approfondissent et suscitent en réponse un engagement chrétien multiforme, plus conséquent et proche de la vie concrète. Grâce aux réunions régulières, les membres des CEV acquièrent une connaissance de groupe et de disciples du même Seigneur, responsables de leurs frères, engagés au service de l'Église et de la société dans ses besoins, à la fois spirituels et sociaux. Aussi la célébration des sacrements devient plus active, plus responsable, soutenant au niveau de la prière et du culte publique des engagements plus évangéliques dans la vie sociale. Surtout les CEV se prennent en charge par une solidarité agissante qui, assumant une valeur traditionnelle africaine fondamentale, devient pratique créatrice de la charité chrétienne au niveau des malades, des veufs et veuves, des orphelins, des personnes en deuil, affamées ou seules, des prisonniers... »¹. Cela répond au vœu du cardinal J. Malula qui a plaidé pour que les CEV ne se limitent aux problèmes liturgiques et spirituels. Tous les secteurs de la vie des hommes et des femmes doivent être réfléchis. Les aspects sociaux et économiques doivent être imprégnés par l'esprit chrétien².

¹ R. DE HAES, *Communautés ecclésiales de base. Analyse des documents de l'Église particulière du Congo (R.D.C). Enjeux et options*, dans *Cahiers de réflexion. Les communautés ecclésiales vivantes et l'inculturation*, 5. Mbalmayo (Cameroun), Centre d'Études *Redemptor hominis*, 2003, p. 49-50.

² Cf. L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*, 2. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997, p. 294.

Il y a encore des défis qu'il faut lever. Le deuil continue à peser sur les familles éprouvées. On doit les soulager au lieu de les forcer à supporter les frais financiers liés à la prise en charge des personnes qui viennent présenter leurs condoléances. Le veuvage qui en découle devient un fardeau pour les personnes concernées, qui subissent des contraintes conséquentes. Il y a également les obligations culturelles liées à la dot, qui prennent des allures financières contraignantes pour la famille du fiancé. La dot est plus présentée comme une ressource financière pour la famille de la fiancée qu'un acte symbolique de l'amour.

L'appartenance à tel ou tel groupe social implique parfois une idée séparatiste, contraire à l'idéal évangélique. C'est pourquoi la réconciliation est une exigence évangélique qu'il faut envisager. Le problème de la santé est complexe, dans la mesure où il touche à toutes les dimensions de la personne, tant le niveau physique, environnemental et social que le niveau psychique, émotionnel et moral. Il se pose la question du salut en Jésus-Christ qui doit tenir compte de tous ces aspects, non pas seulement viser la libération spirituelle et individuelle. L'influence des religions traditionnelles africaines se fait sentir sur la mentalité collective, à telle enseigne que le choix qu'impliquent les exigences évangéliques n'est pas facile à faire. Il faut ajouter les effets dévastateurs des mouvements religieux sur les communautés ecclésiales, mouvements dont la prolifération inquiète la conscience collective. Il faut réfléchir à la possibilité de faire de ces communautés des lieux de l'inculturation du message évangélique, dans la mesure où tous ces défis touchent à la réalité de l'inculturation.

La formation théologique doit donc accompagner les CEV, de manière à les aider à réaliser la synthèse entre leurs convictions religieuses par rapport à Dieu et à la vie, et les aspirations culturelles africaines. Pour R. De Haes, l'option pastorale des CEV de l'épiscopat congolais « a été abondamment et solidement appuyée par des arguments théologiques. Mais pour atteindre les objectifs poursuivis par les évêques, il faut que l'évangéliste rencontre le destinataire négro-africain dans son milieu culturel vital. C'est dans cette perspective qu'on devra envisager l'inculturation du message chrétien et l'africanisation de la vie chrétienne afin d'arriver à un

christianisme africain ou à une Église particulière spécifiquement africaine»¹. L'inculturation doit donc devenir une démarche pastorale qui implique tous les membres.

C'est dans cet ordre d'idées qu'on doit organiser des sessions sur des thématiques précises comme la religion traditionnelle africaine et le christianisme, ainsi que sur les rapports de coutumes (deuil, veuvage, dot) et la foi chrétienne.

5. La formation à la démocratie

La formation à la démocratie² est une urgence. Rappelons qu'à partir des années 90, le peuple congolais a exprimé sa lassitude face au fonctionnement des institutions politiques. La crise multiforme qui en découle a amené le peuple à exiger un changement radical à tous les niveaux du pouvoir politique. C'est ainsi que dans la mise en place des structures démocratiques, on doit reconnaître que le peuple est l'élément premier dans lequel doit s'enraciner la politique.

Le processus de démocratisation est intimement lié à la liberté et à la volonté du peuple d'accéder au développement dans ses aspects politique, économique, social et culturel. Au niveau des CEV, si celles-ci relèvent de la créativité de l'Église à vivre autrement la réalité ecclésiale, cette nouvelle manière d'être Église exige également une nouvelle manière de se situer par rapport à la société. Car il est inconcevable d'annoncer l'Évangile si on ne veille pas aussi à ce que la dignité humaine soit respectée.

La culture démocratique veut promouvoir le développement communautaire. Le contexte dans lequel étaient constituées les CEV évoquait déjà l'idée de développer l'homme, destinataire de l'évangélisation, dans toutes ses composantes. Le principe sous-jacent à cette idée est qu'on ne doit pas dissocier

¹ R. DE HAES, *Communautés ecclésiales de base. Analyse des documents de l'Église particulière du Congo (R.DC). Enjeux et options*, dans *Cahiers de réflexion. Les communautés ecclésiales vivantes et l'inculturation*, 5. Mbalmayo (Cameroun), Centre d'Études *Redemptor hominis*, 2003, p. 45.

² Cela devient une priorité et une exigence évangélique pour l'Église de la RDC. L'histoire récente du pays révèle que les CEV sont motrices pour des prises de position quant aux options politiques à prendre. On peut par exemple citer la marche pacifique du 16 février 1992 à Kinshasa, au cours de laquelle les chrétiens ont été massacrés parce qu'ils exprimaient leur vœu de voir se poursuivre le processus de démocratisation.

l'évangélisation de la promotion humaine. C'est dans cette perspective que le professeur Kisimba Nyembo parle de la culture démocratique en tant qu'organisation du développement communautaire. Les communautés ecclésiales peuvent devenir « les lieux d'initiation de leurs membres au débat et à l'action politiques... Si les communautés ecclésiales de base marquent 'une manière nouvelle d'être Église c'est en vertu, d'une part de la priorité accordée au 'communautaire' dans le partage et l'exercice des responsabilités selon l'ecclésiologie de communion et du Peuple de Dieu qui est le fruit du concile Vatican II et, d'autre part, de la conscience d'être signe et instrument de libération »¹.

433. LES PÉDAGOGIES À PROMOUVOIR

Les pédagogies doivent répondre à la spécificité du contexte dans lequel elles seront appliquées. Si l'on comprend les CEV comme lieux de la formation théologique, il faut réfléchir à la pratique de celle-ci dans ce contexte ecclésial.

1. La participation

Le partage de la Parole de Dieu doit revêtir une nouvelle forme au sein des C.EV. Les membres laïcs, ayant pris conscience de la foi de leur baptême, se sentent capables d'en parler. C'est ainsi que naissent au sein des communautés, des services et des ministères de la Parole qui suscitent la foi chez les uns et accompagnent ceux qui veulent grandir dans la foi.

Les réunions sur le partage de la Parole de Dieu constituent en elles-mêmes un type de formation. En effet, « des sessions et des réunions hebdomadaires souvent préparées à l'avance par un comité restreint (niveau où la littérature théologique systématique peut être utilisée, même si elle n'est pas transmise formellement), ... garantissent à la théologie un rôle de levain dans la pâte de la vie des communautés »².

¹ KISIMBA Nyembo, *Communautés ecclésiales de base et culture démocratique*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine théologique de Kinshasa (du 21 au 27 novembre 1993)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, p. 275-276.

² KALONDJI Nteksha, *Théologie africaine et expérience chrétienne à la base*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 99.

Les réunions ordinaires sont structurées selon le schéma ordinaire suivant : après une prière d'invocation à l'Esprit Saint, on fait la lecture de la Parole de Dieu qui est partagée. Cette Parole interpelle chacun par rapport à son expérience de foi dans le concret de la vie. Ce moment intense d'échanges est suivi de résolutions visant la mise en application des intentions révélatrices de la Parole de Dieu. Après une période plus ou moins longue, on évalue comment la communauté s'est située par rapport à l'appel de Dieu. Pour parvenir à la vitalité ecclésiale, on veillera à ce que la fréquence des réunions et la réalisation des résolutions favorisent la participation réelle des membres.

Cela a l'avantage de vérifier les avancées significatives et les améliorations à faire. Cette pédagogie doit rappeler aux membres que la formation est non seulement un droit et un devoir de tous, mais qu'elle doit offrir à chacun la possibilité d'accéder à un niveau plus conscient quant à sa place dans la communauté.

Le rassemblement autour de la Parole doit également créer un réseau de relations : « relations vraies avec les autres, relation vraie avec un avenir toujours ouvert, c'est le signe d'une relation vraie avec Dieu... on ne peut rencontrer Dieu sans devenir l'homme pour les autres »¹. Il revient au théologien formateur de veiller à ce que les singularités que présentent les membres lorsqu'ils se mettent en relation, soient mieux perçues et signifiées tant aux intéressés qu'à la communauté.

Si la relation est constitutive de la participation, on peut rencontrer des difficultés lorsque les membres ont des niveaux différents de formation intellectuelle. Il faut penser, lors des sessions, à diversifier la constitution des carrefours selon les affinités intellectuelles, professionnelles et socio-culturelles. Les carrefours spécifiques pour intellectuels mieux formés sur les questions pointues, auront la responsabilité de partager leur connaissance avec les autres participants, voire avec les communautés dont ils ne sont pas membres².

¹ J. THOMAS, *Le lieu de la foi*, dans *Christus*, 77, 1973, p. 175.

² La Ligue des Électeurs en RDC propose un outil pédagogique qui veut promouvoir la participation des citoyens à la compréhension des valeurs démocratiques. Il s'agit des douze piliers de la démocratie, à savoir : la souveraineté du peuple ; le gouvernement reposant sur le consentement des gouvernés ; la règle de la majorité ; la reconnaissance des droits de la minorité ; la garantie des droits

2. L'implication et l'explication

La participation veut donc promouvoir l'implication des membres en suscitant leur intérêt envers la communauté. En catéchèse kérygmaticque, l'implication cherche à toucher le cœur du destinataire de la formation : d'une part il faut éveiller les attentes spirituelles du destinataire et sa disposition à écouter la Parole de Dieu et, d'autre part, il faut chercher à rejoindre ses attentes et ses questions existentielles. Cette démarche a l'avantage de prendre en compte le désir de vie du destinataire de la formation, désir que vient rejoindre et stimuler la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ¹.

L'intérêt suscité par l'implication personnelle dispose le destinataire de la formation à suivre les explications concernant les questions qui nécessitent des éclaircissements appropriés. Par le dialogue entre le théologien et les participants au débat, on arrive à approfondir des points qui paraissent essentiels à la vie ecclésiale. En effet, « c'est par une pédagogie de participation, de dialogue, que s'édifiera en vérité un approfondissement progressif de l'intelligence de la foi en même temps que l'assentiment du cœur »². On se gardera d'explications purement intellectuelles qui ne permettraient pas aux membres de voir en quoi le message leur parle profondément, en lien avec leur existence.

3. L'application

L'application concerne une mise en œuvre de la Parole partagée. Peut-on dire que cette mise en pratique est un test de la vitalité ecclésiale ? Il s'agit de voir comment la Parole de Dieu partagée prend corps dans la communauté ecclésiale, imprégnant celle-ci dans toutes ses dimensions. On comprend dès lors que la formation « n'est pas seulement une instruction, mais une éducation. Elle doit conduire à la prière, à l'action éclairée par une formation de la conscience et au sens

de la personne humaine ; les élections régulières, libres et justes ; l'égalité devant la loi ; la procédure légale et régulière ; les limites imposées au gouvernement par la constitution ; le pluralisme social, politique et économique ; les valeurs de tolérance et de pragmatisme ; les valeurs de coopération et de compromis (cf. LIGUE DES ÉLECTEURS, *Les 12 piliers de la démocratie illustrés*. Kinshasa, Multiprint, 2003).

¹ Cf. A. FOSSION, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 156). Paris, Cerf, 1990, p. 179-180.

² *Ibid.*, p. 181.

de la communauté ecclésiale »¹. Cela peut prendre d'autres modalités : soit une intériorisation en termes de méditation personnelle ou de révision de vie communautaire, soit une extériorisation visant un apprentissage de la vie en Église, soit par une activité apostolique.

434. CONCLUSION

Les CEV ne seront pas les lieux de formation au même titre que les différentes institutions de formation théologique. La diversité des destinataires de la formation est déterminante pour l'inscription des contenus et l'application des démarches méthodologiques.

Nous avons essayé de montrer comment le théologien formateur doit s'impliquer à former les membres des CEV, implication qui doit témoigner de sa double fidélité à la Parole de Dieu et à l'homme, interlocuteur de Dieu.

Le partage de la Parole doit imprégner aussi bien le vécu quotidien que la formation catéchétique et pastorale. Les CEV veulent affermir la foi de tous les membres dans la vie sacramentelle, le témoignage et la pratique de la réconciliation. Cela est d'autant plus significatif dans le contexte socio-culturel et politique de la RDC qui s'est engagée dans le processus de démocratisation.

¹ *Ibid.*, p. 182.

CHAPITRE 4 : QUELQUES ORIENTATIONS PRATIQUES

440. INTRODUCTION

Il faut rappeler les différentes catégories de formateurs dans les institutions de formation théologique dans l'Église de la RDC. Les directives du Magistère demandent de nommer à la Faculté de Théologie, des personnes qui détiennent un doctorat ou un titre équivalent, ayant des compétences scientifiques et des qualités pédagogiques reconnues. Ce sont des croyants qui témoignent d'un amour pour l'Église. Il faut appliquer cela dans les Grands Séminaires de Théologie, où les formateurs nommés par la hiérarchie ecclésiastique, sont surtout des prêtres profondément pénétrés d'esprit sacerdotal et apostolique. Il y a également des laïcs qui assument la responsabilité de formateurs. Généralement les formateurs dans les Grands Séminaires de Théologie sont détenteurs d'un doctorat ou d'une licence en théologie. Dans les autres institutions de formation, les formateurs ont au moins le grade de licencié ou gradué. Ils sont prêtres, religieux et laïcs nommés par l'évêque ou l'autorité religieuse.

En tant que responsables de la formation, les théologiens formateurs doivent prendre conscience de leur responsabilité commune. C'est sur cette base que s'articuleront les réflexions de ce chapitre.

La connaissance mutuelle et les échanges des théologiens formateurs porteront sur l'environnement dans lequel est implantée chaque institution de formation. Il s'agira d'examiner le rôle que joue l'environnement sur les expériences de vie des étudiants. C'est sur eux que les enseignants doivent mettre l'accent, pour réussir la formation.

On examinera ensuite le fonctionnement de la concertation entre les différents formateurs. Ceux-ci devront se rencontrer à des échéances définies pour se former eux-mêmes et évaluer les programmes des institutions de formation.

Un des défis importants de la formation théologique ce sont les moyens à mettre à la disposition des différents acteurs. Parmi ces moyens, il y a les bibliothèques, les photocopieuses, les matériels informatiques. Il faut organiser des actions qui permettent aux institutions de formation de s'autofinancer. Pour ce faire, la collaboration entre les différents lieux de formation doit constituer un objectif important.

441. LA PRISE EN COMPTE DES CONTEXTES ET DES DESTINATAIRES

Les contextes et les sujets à former ont constitué les deux paramètres récurrents des systèmes de formation que nous avons essayé d'approfondir. Cela s'inscrit dans la perspective des résolutions de la rencontre de Kumasi (en 2002), au Ghana. Les théologiens et philosophes s'y étaient rassemblés pour réfléchir sur le projet de formation dans les institutions d'enseignement philosophique et théologique en Afrique, répondant ainsi à la consultation entreprise par le SCEAM, en vue de la contextualisation de l'enseignement et de la réflexion chrétienne en Afrique.

Parmi les résolutions émises à l'issue de cette rencontre, deux retiennent notre attention : d'abord prendre en compte les expériences de vie et les espérances du peuple africain comme le point de départ, comme ressource et objet des réflexions en théologie et en philosophie. Pour ce faire, il faut donner une place prépondérante aux travaux sur l'Afrique, aussi bien dans la bibliographie que dans le contenu. La formation doit partir de la vie pour déboucher sur la vie.

Ensuite, il y a urgence de « changer le rapport étudiant-professeur de manière à mettre l'étudiant au centre de nos préoccupations, et à faire de l'enseignant celui qui promeut son développement. Ce qui requiert que l'on fasse de l'étudiant le sujet de sa propre formation à travers une interaction et une participation aux travaux d'équipe, usant d'une méthode inductive et des stages »¹.

¹ *Résolutions de la Consultation de Kumasi*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, p. 161-162.

442. LA CONCERTATION ENTRE FORMATEURS

C'est pour le service de l'Église que doit être fondée la concertation entre les différents théologiens formateurs. Ceux-ci sont des prêtres et des laïcs qui exercent des responsabilités, à partir de leur vocation baptismale enracinée dans le mystère de l'Église qui leur confie la tâche de la formation¹. Ils doivent donc se concerter pour se former eux-mêmes et évaluer la pertinence des programmes par rapport aux contextes et aux destinataires, dans la perspective de l'évangélisation de l'Église en RDC.

1. Organiser la formation continue

La formation continue est une exigence de la société moderne. Elle suggère l'idée d'une cohérence définie dans la durée et vise l'efficacité, défi que doivent relever les formations théologiques. Le dynamisme de la société moderne montre que tout évolue en permanence. Cela doit interpeller les formateurs à se poser la question du sens de leur métier, le pourquoi de ce qu'ils font, la pertinence de leurs actions dans la vie des destinataires et de l'Église, ainsi que la finalité poursuivie. C'est la raison pour laquelle les formateurs doivent se former continuellement pour être à la hauteur de leur tâche. Lorsqu'on sait que les différentes formations théologiques sont faites pour servir l'Église dans le monde, il faut « savoir apprécier les efforts des uns et des autres, se soutenir mutuellement et valoriser, scientifiquement, les écrits des uns et des autres dans les enseignements, les bibliographies et les publications »².

C'est en ce sens que les responsables de la formation s'organiseront pour étudier ensemble les questions récurrentes soulevées dans les différents systèmes de formation théologique. Il s'agira d'analyser ensemble des situations complexes, des pratiques pédagogiques et des problèmes professionnels. Comme le fait remarquer Ph. Perrenoud, une équipe enseignante s'étiole si elle ne parvient pas à travailler sur le

¹ On lira avec intérêt L. SANTEDI, *Unité de vocation et diversité des ministères. Perspective pour une nouvelle relation entre prêtres et laïcs*, dans *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*. Paris, L'Harmattan, 2004, p. 35-46.

² N. YAOVI SOËDÉ, *Contextualiser et inculquer la philosophie et la théologie dans les programmes de formation*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculquée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa (du 13 au 19 février 2000)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, p. 155.

travail : « on peut passer un certain temps à se plaindre du système, de l'inspection, des parents, des élèves, des programmes, de l'évaluation, des locaux et de tout ce qui empêche de faire du bon travail, mais on se lasse de la recherche d'un bouc émissaire. Le véritable travail d'équipe commence lorsqu'on s'éloigne du 'mur des lamentations' pour agir, en utilisant toute la zone d'autonomie disponible et toute la capacité de négociation d'un acteur collectif qui est déterminé, pour réaliser son projet, à repousser les contraintes institutionnelles et à obtenir les ressources et les solutions nécessaires »¹.

Il faut mettre sur pied des structures de formation continue du corps professoral, définir des lieux de rencontres accessibles pour tous, préparer une logistique adéquate comportant l'organisation matérielle. Cela peut se faire au niveau des provinces ecclésiastiques, précisément dans les Grands Séminaires où la capacité d'accueil est relativement suffisante. Chaque province ecclésiastique doit organiser des sessions des théologiens formateurs des différentes institutions, à intervalle régulier, pour une mise à jour de leurs options théologiques et pédagogiques.

À partir des thématiques précises, il convient de répartir les exposés selon les spécialisations et de prévenir les personnes concernées pour qu'elles disposent du temps nécessaire pour la préparation. On pourra se référer aux différentes thématiques abordées dans ce travail. On relevera les accents variés selon les institutions de formation, pour souligner la cohérence et l'unité organique des différentes approches d'une thématique. Quant aux options pédagogiques, on tâchera d'examiner les pédagogies utilisées par les différents enseignants, pour voir lesquelles sont les plus performantes. Ce critère d'appréciation sera fait en fonction des capacités et des besoins des étudiants. Il faut faire en sorte que les pédagogies suscitent aussi les besoins qui ne sont pas toujours exprimés.

Au niveau national, il faudrait encourager la tenue régulière des Semaines Théologiques de Kinshasa. La participation à ces colloques doit être appuyée par les institutions d'enseignement théologique, de niveau supérieur et universitaire. Le cas

¹ Ph. PERRENOUD, *Dix nouvelles compétences pour enseigner* (coll. *Pédagogies*). Paris, ESF, 1999, p. 86.

échéant, chacune d'elles devra envoyer au moins un formateur qui, dès son retour, fera un compte-rendu aux étudiants et à ses pairs.

2. Évaluer les programmes

À l'occasion des sessions ou des colloques, les enseignants d'une même institution se rencontreront pour évaluer les programmes utilisés. On s'inspirera du Conseil académique des Instituts de formation sacerdotal (CAIS), fondé par l'épiscopat congolais en 1969. Cet organe a pour but de chercher à améliorer la qualité de formation des futurs prêtres, en fonction des besoins et des exigences de l'Église et de la société actuelle.

L'évaluation doit vérifier si les méthodes employées sont appropriées à l'objet d'étude. On fera en sorte « qu'après l'évaluation, les résultats obtenus soient analysés pour déterminer les proportions des échecs et des réussites en vue de connaître les causes effectives et d'y pallier »¹.

Chaque évaluation sera présentée à l'assemblée pour être débattue. Il s'agira de confronter les différents programmes en fonction de la nature de chaque institution de formation : y a-t-il adéquation entre les programmes et les réalités socio-culturelles ? Faut-il repenser l'équilibre entre l'enseignement et la recherche, spécialement pour la Faculté de Théologie. Car il ne suffit pas de privilégier l'acquisition des connaissances théoriques au détriment de la recherche fondamentale. En outre, pour les institutions affiliées à la Faculté de Théologie catholique, il faut réfléchir au rééquilibrage des différents programmes. Pour les autres institutions non affiliées à la Faculté de Théologie, ce sera l'occasion de se concerter sur les modalités à prendre pour le jury de la Faculté de Théologie. Les modalités concerneront le questionnaire, la composition des membres du jury, le temps de préparation et la durée de l'interrogation. Le jury doit être organisé en tenant compte des programmes des institutions affiliées, et non en fonction des programmes de la Faculté de Théologie.

¹ *Recommandations*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa (du 13 au 19 février 2000)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, p. 356. C'est dans cette perspective que ce Séminaire avait souhaité la mise sur pied d'un département d'évaluation des horaires et des programmes de formation (cf. *ibid.*, p. 357).

Une telle concertation permettra de promouvoir l'unité de la formation souhaitée par le Magistère de l'Église.

443. LES MOYENS

Nous entendons par 'moyens' : les finances, les bibliothèques, les organes de recherches, ainsi que la création des concepts et des catégories de la pensée africaine.

En effet, les conditions matérielles sont d'une importance capitale pour la réussite de la formation théologique. Cela touche toutes les instances de celle-ci, tant au niveau des diocèses qu'à celui des institutions. Qui doit payer les frais de fonctionnement ? À l'heure qu'il est, les institutions de formation théologique ne reçoivent pas de subside de l'État congolais.

De fondation récente, les diocèses n'ont pas encore réussi à s'autofinancer. Ils comptent encore sur le Saint-Siège et les Instituts missionnaires qui les gouvernaient au nom du Saint Siège. Depuis 1959, date officielle de l'érection de la hiérarchie ecclésiastique en RDC, il y a eu reconnaissance de la maturité de l'Église locale en RDC. « Cette reconnaissance ne supprime pas pour autant les problèmes de personnel et de financement qui se posent à nous comme à tant d'autres Églises. Mais elle nous invite à accroître nos efforts en vue d'atteindre l'autonomie dans ces domaines »¹.

Les diocèses continuent encore de recevoir des subsides de la Congrégation *De Propaganda Fide*, subsides récoltés par les différentes Églises locales et envoyés à cette Congrégation romaine pour assurer la répartition selon les besoins des Églises dans les pays de mission. Quant aux institutions de formation, elles sont également financées par Rome et certains organismes étrangers. Avec cet argent, elles doivent payer les enseignants et supporter les frais de l'administration. Il faut ajouter l'entretien des futurs prêtres dans les Grands Séminaires. La situation

¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et orientations pastorales des évêques du Zaïre*. Kinshasa, Secrétariat général, 1995, p. 45.

devrait changer, vu les signaux d'alarme envoyés par Rome et la prise de conscience de l'épiscopat congolais.

1. Les actions concertées pour le financement des institutions

Il faut faire en sorte que les institutions de formation, même si elles doivent dépendre des diocèses, parviennent à créer des unités de production. Tous les acteurs de la formation doivent s'impliquer dans cette tâche, dans la perspective de l'épiscopat congolais qui s'est déjà engagé pour sensibiliser les fidèles à la prise en charge matérielle de l'Église. On doit passer d'une conception de l'Église « affaire des autres » à celle de l'Église famille de Dieu, d'une mentalité d'assistés à la prise de conscience des hommes et des femmes capables de s'impliquer dans la recherche des moyens matériels et financiers pour le fonctionnement de leur Église.

Les formateurs doivent s'intégrer dans la vie de l'Église locale, en particulier pour ce qui concerne la prise en charge matérielle. Il leur faut examiner les voies et moyens de l'autofinancement. Il s'agit de prendre conscience de l'urgence de la question et de trouver des hommes et des femmes capables d'innover les structures pour l'autofinancement. Il convient aussi de faire appel à l'expertise, spécialement celle de la Faculté d'Économie et de Développement au sein des Facultés catholiques de Kinshasa. « Nous croyons, disent les évêques, que les vertus sont connexes : l'effort de développement amorcé quelque part dans la société aura son retentissement dans l'Église. L'effort de formation et d'engagement à la prise en charge matérielle de l'Église implique et appelle le développement de l'ensemble de la communauté des fidèles »¹.

La conjonction des orientations de l'épiscopat avec l'éclairage des experts suscitera l'innovation en fonction des réalités de chaque institution de formation. Parce que les modiques sommes d'argent dont disposent les institutions sont directement consacrées à la consommation immédiate, il faut examiner la question de la participation financière des étudiants de toutes les institutions de formation². Il faut

¹ *Ibid.*, p. 49.

² Les futurs prêtres sont les seuls étudiants en RDC, qui ne supportent pas les frais d'études. Certaines institutions de formation sacerdotale commencent déjà à exiger la participation financière des futurs prêtres. Cela pourra poser de problème pour les candidats qui n'en auront pas la possibilité. Il y a

réfléchir sur les systèmes d'épargne et de placement d'argent dans des banques, même à l'étranger. On peut imaginer des plans d'investissement dans les domaines immobilier et agricole. Les institutions implantées dans les milieux ruraux, doivent disposer des champs, d'un potager, d'un verger et d'un élevage de gros ou petit bétail. Il faut donc créer des entités de production aux fins d'autofinancement qui puissent générer des recettes pour le fonctionnement de l'institution.

2. La mise en place d'une infrastructure adéquate

1°. Les bibliothèques

La plupart des bibliothèques disposent d'ouvrages reçus comme dons, mais qui sont « dépassés ». Il faut se préoccuper de la mise à jour des bibliothèques, les équiper en matériel informatique, en photocopieuses et autres moyens audio-visuels. De même, il conviendrait d'intégrer les nouveaux médias comme l'Internet qui, au-delà de certaines ambiguïtés dues à son aspect publicitaire et aux genres littéraires employés, offre une immense possibilité d'informations rapides et diverses.

2°. Les moyens de transport

La plupart des institutions de formation sont implantées dans les périphéries des centres urbains. Le transport du personnel, et en particulier celui des professeurs visiteurs, est une préoccupation quotidienne. Où trouver les moyens de transport pour assurer la mobilité du personnel ? Les investissements locaux et les aides extérieures ponctuelles peuvent rencontrer cette préoccupation.

3°. La mise en valeur du Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) et du Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (CAEK)

Il s'agit des organes de recherche au sein des Facultés catholiques de Kinshasa. Fondé en 1966, le Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) veut promouvoir les recherches sur les religions, les croyances et les coutumes africaines

risque que cela joue sur le critère de choix du candidat au sacerdoce. Pour les futurs prêtres, les religieux et les laïcs envoyés aux études pour occuper des responsabilités ecclésiales ou religieuses, il faut penser à la possibilité que les communautés d'origine ou de destination des étudiants participent à leur financement.

traditionnelles et modernes, en rapport avec les différentes disciplines (théologie, philosophie, développement, communications sociales, histoire, psychologie, arts...). Le Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (CAEK) s'occupe depuis 1988, de la protection des informations historiques sur le Congo et de leur valorisation.

La mise en valeur de ces organes de recherche doit être actualisée, pour aider les enseignants à repenser, dans le cadre de la formation continue, les aspects religieux et historiques dans la perspective d'une formation théologique contextualisée. En outre, cela permettra non seulement de promouvoir les valeurs des traditions africaines de concert avec la mondialisation des cultures, mais « de travailler davantage à la réappropriation et à l'utilisation, dans les recherches et l'enseignement, des moyens théoriques sans lesquels il ne peut s'élaborer de manière systématique et conceptuelle une philosophie et une théologie africaine riche et originale. Ces moyens, ce sont les concepts et les catégories de la pensée africaine et les formes de langage qui traduisent dans différents contextes africains les conceptions de l'existence et les responsabilités éthiques de l'être humain dans le monde »¹.

444. LA COLLABORATION ENTRE LES INSTITUTIONS DE FORMATION ET LES CEV

Il faut partir de la conviction que les CEV sont d'importants lieux de vulgarisation de la formation théologique. La collaboration entre les institutions et les CEV doit être fondée sur celle des théologiens formateurs avec les CEV. Nous l'avons montré en soulignant le rôle des théologiens en tant que membres des CEV. Pour Kalonji Nteksha, celles-ci « attendent des articulations théologiques susceptibles de les aider à délier leurs langues des balbutiements doctrinaux et à mettre sur pied des programmes précis d'inculturation concrète et généralisée »².

Il faut instaurer un contact régulier entre les institutions d'enseignement et les CEV. Deux aspects peuvent être envisagés : les CEV comme lieux de recherche sur le terrain et comme environnement possible du travail productif pour l'autofinancement des institutions de formation.

¹ N. YAOVI SOÉDÉ, *op. cit.*, p. 156.

² KALONDJI Nteksha, *op. cit.*, p. 107.

1. Le stage des étudiants

En tant que lieux de formation, les CEV doivent permettre aux institutions de formation d'expérimenter la valeur des principes théologiques, en rapport avec les réalités humaines et socioculturelles. Les étudiants peuvent participer aux réunions sur le partage de la Parole de Dieu, privilégiant l'écoute que la directivité. Cela permettrait aux étudiants de découvrir comment la Parole de Dieu est vivante, pour quiconque est disposé à s'ouvrir à l'Esprit. Ils peuvent également déceler les limites inhérentes à son interprétation et se former pour réagir.

C'est à partir des contacts des étudiants avec les CEV qu'on peut organiser le stage sur la catéchèse. Celle-ci est une des activités importantes des CEV. L'épiscopat congolais rappelle dans son document *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu en Afrique...*, que le programme de formation dans les Séminaires devrait insister sur le rôle de la catéchèse. Il faut prévoir un canevas précis pour le stage des étudiants et indiquer les objectifs à poursuivre, les communautés à contacter, les thèmes à développer et les pédagogies à mettre en œuvre. Les rapports de stage élaborés en petits groupes d'étudiants, peuvent être soumis à l'examen critique, lors des cours et séminaires. Un tel exercice peut aider à l'élaboration des documents catéchétiques pour les diocèses.

2. Le travail productif et la coopération économique

Les évêques congolais veulent promouvoir l'éducation au travail productif à tous les niveaux. En RDC, l'agriculture constitue un des secteurs d'activités lucratives majeures. Il faut donc investir dans ce secteur. Les CEV offrent des possibilités naturelles pour cela. C'est par l'agriculture que les institutions et les CEV arriveront à se prendre en charge. Dans cette perspective, la mentalité d'assisté « ne peut être extirpée que par la prise de conscience de la valeur du travail productif. Le moment est venu de cesser de tout attendre des autres, mais de nous mettre au travail pour le bien personnel et communautaire... Organisons-nous donc, afin de nous

prendre en charge dans tous les domaines en faisant preuve d'imagination créatrice, de maturité, de dynamisme et de solidarité au sein des communautés locales »¹.

C'est sur cette base qu'on peut parler de coopération économique caractérisée par l'échange des ressources tant humaines que naturelles et financières des différents acteurs. En fonction de cela, on peut envisager l'autonomie financière aussi bien des institutions de formation que des CEV.

445. CONCLUSION

Pour éviter de travailler en ordre dispersé, les différentes instances de formation doivent collaborer. Nous l'avons souligné dans ce chapitre, en montrant l'intérêt que l'on doit accorder aux contextes et aux sujets à former. C'est le point de départ dont il faut tenir compte.

La responsabilité de l'enseignant est alors engagée. Pour que celui-ci puisse répondre aux exigences que lui impose sa fonction, un *aggiornamento* doit lui être proposé. En termes de formation continue, nous avons centré cette mise à jour sur les différentes thématiques récurrentes traitées dans ce travail. Il s'agissait d'examiner les pédagogies utilisées, ayant comme critère d'appréciation leur performance. Quant à l'évaluation des différents programmes, nous avons souhaité que ceux-ci soient élaborés en fonction de la spécificité de l'institution de formation. C'est dans cette perspective qu'on pourra rechercher les causes des échecs et des réussites de la formation.

Outre le nécessaire potentiel humain, la formation dépend grandement des moyens matériels et financiers. Il faut participer au financement des institutions de formation, par la création des unités de production, grâce aux ressources humaines et naturelles. C'est à ce niveau que nous avons parlé de la collaboration entre les institutions de formation et les CEV.

¹ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instruction à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*. Kinshasa, Secrétariat général, 2000, p. 117-118.

45. CONCLUSION DE LA QUATRIÈME PARTIE

Les perspectives théologiques et méthodologiques que nous venons d'ouvrir, semblent répondre aux exigences contextuelles de la formation théologique en République Démocratique du Congo. Nous l'avons montré en tenant compte des articulations entre les composantes de la formation théologique, suivant la même grille de lecture.

Le premier chapitre a commencé par une réflexion sur les responsables de la formation que sont les théologiens et le Magistère. Autant leur collaboration doit promouvoir le service de l'Église, autant la formation théologique aura bénéficié de leurs charismes réciproques. Le profil des théologiens a essayé de préciser ce que l'on attend d'eux pour la mise en œuvre de la formation théologique.

Dans le deuxième chapitre, nos propositions ont touché toutes les institutions de formation. Les objectifs d'enseignement et de recherche devront associer les destinataires en fonction des responsabilités qu'ils doivent assumer. Outre ces objectifs, il faut encourager la formation à l'esprit critique et l'autonomie responsable. C'est en ce sens que nous avons envisagé les différentes méthodes de recherche proposées. Leur pertinence tient à la compétence du théologien et aux thèmes qui doivent être traités.

Les thèmes proposés sont complexes et variés. Nous les avons regroupés par catégorie. Pour la Faculté de Théologie et les Grands Séminaires de Théologie (à cause du système de l'affiliation), l'Écriture Sainte sera enseignée dans la perspective des lectures africaines de la Bible. S'il y a articulation entre le récit biblique et les cultures africaines, il faut intégrer l'actualité dans la manière de parler de Dieu. La formation à la dogmatique a abordé les thèmes de l'inculturation, de la libération et de la reconstruction dans le cadre de la théologie africaine. Dans la même foulée, ont été traitées les questions christologiques et œcuméniques. Nous avons souhaité une collaboration entre les Facultés de Théologie et de Philosophie, ainsi que le Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) pour approfondir l'étude des religions africaines. La formation à la pastorale doit présenter une systématisation de la théologie pastorale : sa spécificité et ses enjeux. Quant à la morale, il faut former à

l'autonomie du sujet et tenir compte des principes de la Création et de l'Alliance. Cela permettra de réfléchir aux réalités de la justice et de la paix qui privilégient la solidarité et le partage pour le développement et la mise en pratique de la réalité démocratique en RDC. Pour assumer ce défi, il faut que la formation spirituelle puisse aider à intégrer le don de la foi, sous la conduite de l'Esprit Saint et la participation à l'eucharistie en tant que source et sommet de la vie chrétienne.

Au niveau des Instituts pour la formation des religieux et des fidèles laïcs, nous avons proposé les thèmes de la Création et de l'Incarnation. Si la théologie de la Création veut souligner l'idée du partenariat entre Dieu et l'homme, la théologie de l'Incarnation veut confirmer ce partenariat, insistant sur le rôle de la liberté. Le concept « adulte dans la foi » a voulu prolonger ces réflexions. On a montré que la foi en tant que réalité dynamique, exige du croyant de s'impliquer dans le dynamisme que suscite la foi. Nous l'avons examiné dans la perspective du renouveau catéchétique contemporain qui intègre les dimensions kérygmaticque, anthropologique et historico-prophétique. C'est dans le prolongement de la catéchèse historico-critique que nous avons réfléchi sur les religions traditionnelles africaines, pour essayer d'y dégager la conception de Dieu et de la vie, en lien avec le culte. L'objectif de cette étude est de montrer les rapprochements et l'écart entre ces religions et le christianisme, afin de libérer les croyants de la superstition. Pour la formation pastorale, on est parti du principe ministériel pour comprendre comment la pastorale doit articuler en son sein les perspectives *ad intra* et *ad extra*, et parvenir à une programmation. Si celle-ci doit intégrer l'analyse sociale et la réflexion théologique, c'est pour promouvoir la participation communautaire. C'est dans cette perspective que nous avons voulu approfondir les CEV. Quant à la formation spirituelle, on a insisté sur la spécificité de la spiritualité laïque pour permettre au sujet de développer son *savoir-être* pour vivre dans le monde. Il doit harmoniser les dimensions de sa personne pour dépasser la conception dualiste de l'être humain et viser l'unité de la vie humaine.

Quant aux Instituts de formation permanente, les thèmes proposés dans les autres institutions doivent être repensés par les agents de l'évangélisation, au cours de leurs sessions de formation. Il en est de même pour les CEV.

Tous ces systèmes de formation présentent une grande variété de pédagogies toujours dans le but de mettre à la disposition des enseignants un éventail de choix. Il faut rappeler les pédagogies qui semblent intégrer les autres. Il s'agit des pédagogies classiques de la transmission et de l'apprentissage. La transmission place l'enseignant au centre de l'activité. Elle permet à l'enseignant de structurer le *savoir* et de le transmettre à l'étudiant. L'apprentissage veut développer la capacité de l'étudiant d'appliquer le *savoir* reçu. Le rôle de l'enseignant consiste ici à contrôler l'étudiant dans son rapport avec le *savoir*. Quant à la pédagogie centrée sur la relation, elle privilégie le partenariat entre l'enseignant et les étudiants. Il faut impliquer davantage ceux-ci dans la formation, leur donnant la possibilité d'une plus grande participation. C'est ce que nous avons appelé le *feed-back* en pédagogie.

Le dernier chapitre a tracé certaines orientations pratiques pour tous les lieux de formation théologique. Ces orientations concernent la manière dont les formateurs peuvent se concerter pour mener des actions communes et les moyens qu'il faut mettre à leur disposition pour la réussite de la formation. Ensuite, il faut que les institutions et les CEV collaborent de manière à ce que le stage des étudiants soit bien encadré et que la coopération économique soit promue pour la prise en charge des uns et des autres.

5. CONCLUSION GÉNÉRALE.

Il faut conclure. Ce ne sera pas le mot de la fin, car notre réflexion voudrait susciter un dynamisme au plan de la formation théologique, dynamisme où réflexions et actions s'articuleront pour le plus grand profit de ceux et celles qui voudront être formés dans l'Église de la République Démocratique du Congo (RDC).

* * * *

Notre thème de réflexion comporte quatre parties. Dans l'introduction, nous avons annoncé la problématique de notre travail : d'une part une formation théologique est pertinente dans la mesure où elle doit articuler la dimension rationnelle de la foi avec les autres aspects de la personne humaine. D'autre part, il faut faire en sorte que toutes les composantes de la formation théologique communiquent entre elles. La tâche du théologien est considérable à cet égard. Ceci nous a permis de préciser la tâche du théologien et la méthode du travail.

L'analyse des documents a dégagé les éléments essentiels de la formation théologique, à savoir les contextes et les sources théologiques, les objectifs définis par le Magistère et poursuivis par les instances de formation. On a tâché d'articuler ces différentes composantes, de manière à ce que soient perçues la complexité et l'unité de la formation théologique. Le procédé déductif a abordé les différents documents comme fournissant des principes applicables dans les contextes de formation. Quant à l'induction, elle a permis d'analyser les contextes de formation pour comprendre les constantes qui les caractérisent. Pour mettre en lien ces deux procédés, on a comparé et évalué les différents documents, montrant les recoupements et les défis. La perspective synthétique a indiqué comment les différents chapitres s'intègrent dans l'ensemble du travail.

* * * *

L'objectif de la première partie a été d'analyser le contexte congolais pour comprendre les options pastorales de l'Église en RDC. Nous avons esquissé les

différentes phases de l'évangélisation. Actuellement celle-ci veut répondre aux exigences contextuelles de la RDC. Il s'agit des dimensions historique et politique marquées par l'absence d'un État de droit, des dimensions socio-culturelle et ecclésiale dans lesquelles l'épiscopat congolais prend conscience de l'urgence de la pastorale d'ensemble. La compréhension de ce contexte a aidé à situer l'évangélisation actuelle de cette Église, avec ses structures d'organisation.

* * * *

Dans la deuxième partie, nous avons parlé des sources et des enseignements du Magistère sur la formation théologique. La formation théologique s'enracine dans la Révélation divine à travers des événements historiques dont les prophètes ont signifié la portée révélatrice. La Révélation divine a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ, le Révéléateur de l'initiative de Dieu qui veut associer l'homme à la vie qu'Il possède en plénitude. C'est à partir des sources qu'on a tâché de comprendre la nature de la formation théologique. Celle-ci doit être imprégnée par la foi de l'Église qui la reçoit elle-même de Jésus-Christ.

Trois perspectives pour parler des enseignements du Magistère. D'abord les enseignements du pontificat de Paul VI insistent sur l'approfondissement des sources de la Révélation divine, mettant l'homme au centre des préoccupations. Dans cette perspective, il faut orienter la formation théologique tant au niveau de l'enseignement et de la recherche, qu'à celui du ministère pastoral et de la vie socio-ecclésiale et spirituelle.

Les programmes mentionnent les disciplines théologiques classiques et privilégient les leçons magistrales par rapport aux autres pédagogies. Les enseignants doivent être compétents et avoir des qualités pédagogiques, exerçant leur métier en tant que ministère ecclésial. Quant aux destinataires de la formation, il s'agit des futurs prêtres, des fidèles laïcs et des communautés chrétiennes.

Ensuite les enseignements du pontificat de Jean-Paul II ont poursuivi ceux du pontificat de Paul VI, pour ce qui concerne l'approfondissement des sources de la Révélation de Dieu, certaines orientations méthodologiques, les programmes de

l'enseignement et les responsables de la formation. En outre, il faut réfléchir aux questions liées à la foi. Les rapports de celle-ci avec la raison et la culture contemporaine ont été soulignés. Cela exige que la formation théologique se fasse avec rigueur et méthode, pour pouvoir dialoguer avec les autres rationalités tant scientifiques que philosophiques.

Quant à l'épiscopat congolais, ses enseignements reprennent en grandes lignes ceux du Magistère romain, et insistent sur l'orientation contextuelle de la formation.

On a répertorié les différentes institutions de formation qui veulent toutes répondre aux exigences contextuelles et ecclésiales. Outre les insurances du Magistère romain sur les programmes de la Faculté de Théologie catholique et des Grands Séminaires, certaines particularités contextuelles ont pu être relevées dans les différents programmes. Il s'agit de l'inculturation, de la catéchèse et de l'Église famille.

* * * *

La troisième partie était consacrée à l'analyse des systèmes de formation théologique en vigueur en RDC, systèmes qui ont été ensuite évalués pour voir comment ils sont en continuité ou non avec les enseignements du Magistère et les défis qu'ils présentent au sein de l'environnement de l'Enseignement Supérieur et Universitaire en RDC.

Les avancées concernent précisément l'approfondissement des sources théologiques. L'étude de l'Écriture Sainte donne un éclairage sur l'ensemble des disciplines théologiques. Il y a un effort de réflexion sur les thèmes de la théologie africaine, dont la christologie africaine. Il faut prendre en compte la problématique contextuelle congolaise. Ce qui a conduit à la formation des agents de l'évangélisation.

On a par ailleurs épinglé certains défis importants. Si les résultats des recherches sur les questions africaines sont importants, cela n'a pas toujours eu

d'incidence sur l'enseignement théologique. Il faut continuer à creuser les questions de l'inculturation et encourager le dialogue avec les sciences humaines. La formation à la théologie pastorale doit être approfondie, en particulier pour ce qui concerne la systématisation de cette discipline. Pour les Grands Séminaires de Théologie, il faut savoir mettre en interaction la théologie spirituelle avec les exercices spirituels.

Quant aux étudiants, il faut leur apprendre à apprendre de manière à ce que les programmes sachent équilibrer l'enseignement avec les travaux de recherche. Chaque institution de formation doit respecter sa nature et les objectifs qu'elle poursuit.

La question méthodologique a été importante. Elle porte sur l'inadéquation entre les quatre composantes suivantes : le *savoir*, le *savoir-faire*, le *savoir-être* et le *savoir-devenir*. Étant donné que l'institution de formation n'est pas une fin en soi, il faut faire en sorte qu'elle soit au service de l'Église et de la société congolaise. C'est dans cette perspective qu'on a parlé du principe de l'endogénéisation qui consiste à sortir des sentiers battus pour promouvoir les potentialités locales tant pour l'enseignement que pour la recherche.

* * * *

C'est dans le prolongement de ces réflexions que nous avons entamé la quatrième partie du travail. Il s'agissait de donner des propositions portant sur les défis soulevés par les différents systèmes de formation analysés. Avant d'en arriver aux propositions théologiques et méthodologiques, on a amorcé une réflexion sur les rapports qui doivent exister entre le Magistère et les théologiens. Cette question est liée à la formation théologique et touche la fécondité théologique, la crédibilité scientifique et l'efficacité pastorale. Une formation théologique qui se donne en Église, ne peut être indifférente à cette question de portée tant doctrinale que pastorale et épistémologique.

Les propositions se rapportent au contexte congolais. Elles sont regroupées selon les critères annoncés plus haut (affiliation, formation pour religieux et laïcs, formation pour agents de l'évangélisation). Les objectifs et les méthodes, les

programmes et les thèmes théologiques ont été choisis en fonction des urgences qu'impose le contexte congolais.

Les objectifs visent les étudiants qu'il faut replacer au centre de la formation, leur apprenant l'esprit critique dans la manière de faire la théologie. Se préoccuper des destinataires de la formation, c'est également tenir compte des fonctions qu'ils occuperont dans l'Église et des questions que soulèvent les communautés chrétiennes.

Quant aux méthodes, on a distingué celles utilisées dans la recherche de celles employées dans l'enseignement théologique. Il y a lieu d'établir une corrélation entre les deux, car les résultats de recherche ont une incidence dans l'enseignement. Il faut assumer la complexité méthodologique pour arriver aux résultats escomptés.

Si la préoccupation méthodologique doit être récurrente dans toutes les composantes de la formation, il y a lieu de réfléchir sur cette question. Nous pensons que les choix méthodologiques impliquent aussi des choix théologiques. Une formation théologique se réalise aussi dans la démarche qu'elle met en œuvre.

C'est en ce sens que J. Doré et H. Danet parlent de la théologie comme pédagogie. Même si le sens originaire de la pédagogie consiste à conduire un enfant vers la maturité, ce concept couvre pourtant des significations qui vont au-delà d'une somme des techniques et procédés d'enseignement. Le *savoir-faire* étant requis, il faut s'évertuer à ce que le destinataire, quel qu'il soit, puisse découvrir ce dont il a besoin et ainsi orienter sa vie en fonction de ce qu'il aura reçu. Une théologie en tant que pédagogie doit avoir pour objectif primordial l'intérêt et la maturité de son destinataire. Il s'agit pour le théologien enseignant de prendre en compte les questions fondamentales du destinataire. L'enseignant doit voir comment celles-ci peuvent correspondre au désir de vie de celui ou de celle qui se les pose.

Cette manière de former à la théologie se greffe sur l'objet matériel de la théologie, à savoir l'élucidation du discours sur Dieu. « Conçue comme pédagogie, la théologie pose en premier non pas ce qui m'intéresse moi, mais ce dont l'autre a besoin et, au-delà encore, ce qui peut correspondre à son vrai désir. C'est dire qu'elle

ne se préoccupe pas seulement de son objet mais aussi, et même d'abord, de l'approche de son objet par celui pour lequel elle en traite, et des conditions auxquelles celui-ci pourra trouver prix et saveur »¹.

Une telle orientation méthodologique a l'avantage de sélectionner les questions théologiques sur base des questions portées par les candidats en formation. On ne peut pas concevoir une question théologique qui surgisse de l'indéterminé. S'il est vrai que la formation théologique se fait en Église, celle-ci n'est pas une réalité abstraite ; elle est composée de personnes en quête de sens. Former à la théologie exige donc que « l'enseignant se démarque du répétiteur, instaure une relation de maître à disciple, et se préoccupe, au fil de la structuration en cours, des conditions dans lesquelles elle se construit. Voilà pourquoi... on ne peut concevoir la formation pratique comme un ajout de surface ou un appendice du '*de Ecclesia*'. Elle est, au contraire, l'indice et le moyen de vérification de la qualité spéculative elle-même »².

L'enjeu est donc de développer une réflexion fondamentale sur la méthode. Comment apprendre à apprendre, et selon quels critères ? La théologie n'est pas seulement une doctrine à enseigner ; elle est aussi une démarche herméneutique qui requiert que les formateurs et les étudiants communiquent entre eux tout au long du parcours. On comprend dès lors que la formation théologique est moins un corpus de connaissances assimilées qu'une tâche à accomplir au fil des temps, en fonction des problèmes que posent les différents contextes.

De nouveaux programmes de formation théologique ont été envisagés. Si l'on reconnaît que la formation théologique est un processus qui doit mobiliser tous les acteurs de la formation, il faut accepter d'intégrer aux programmes des thèmes nouveaux. Mais avant de le faire, la théologie doit s'interroger sur le rapport qu'elle doit établir entre ces thèmes et son propre discours. Elle évitera des discours à caractère spontané et auto-affirmatif, discours se contentant de solutions toutes faites. « À partir d'une analyse sociopolitique, elle doit discerner la fonction idéologique que peut exercer son propre discours. Elle doit aussi se livrer à une lecture sociologique des divers messages ecclésiaux en tenant compte d'une analyse rigoureuse des

¹ J. DORÉ, H. DANET, *La théologie « comme pédagogie »*, dans *RSR*, 75/4, 1987, p. 499.

² *Ibid.*, p. 506.

structures de communication et de production des messages dans la société. Elle peut encore s'interroger à nouveaux frais sur la fonction symbolique du langage biblique ou dogmatique... Enfin, l'analyse structurale contraint le théologien à ne jamais réfléchir sur des énoncés en faisant abstraction de leur acte d'énonciation. Tout cela montre que le fameux dialogue de la théologie et des sciences humaines présuppose toujours d'abord un débat d'ordre épistémologique »¹.

Nous avons montré comment ce débat doit être pris en compte au sein même des programmes de formation théologique. Intégrer les sciences humaines et sociales dans les programmes de la formation théologique, c'est répondre à une exigence scientifique. Par exemple, on ne peut concevoir aujourd'hui une théologie de l'évangélisation et de la promotion humaine, sans faire appel à l'anthropologie culturelle et aux sciences économiques, politiques et sociales. L'ecclésiologie et le discours éthique doivent être sensibles à la sociologie et aux sciences de la gestion ; les études bibliques et la dogmatique ne peuvent ignorer les sciences du langage. Mais cette référence ne se fait pas sans difficulté, étant donné que chacune des disciplines a sa propre rationalité².

En théologie africaine, les programmes qui ne devront pas faire l'économie de l'histoire des peuples africains et de leur évangélisation. Cela dans le but de repérer les constantes culturelles et les particularités pouvant permettre une bonne compréhension des influences sur le contexte actuel. On sait que l'histoire de l'évangélisation en Afrique noire a dû faire face aux religions traditionnelles. Celles-ci ont souvent été niées pour céder la place à l'Évangile. Considérées comme faisant partie de la culture africaine, ces religions doivent être repensées à nouveaux frais selon des approches tant anthropologiques que théologiques, pour découvrir pourquoi et comment elles ont encore une influence considérable dans l'univers négro-africain. Les efforts entrepris en ce sens par le Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) au sein des Facultés catholiques de Kinshasa, méritent d'être encouragés. Car l'héritage religieux africain confirme que les religions traditionnelles contiennent deux

¹ Cf. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation* (coll. *Cogitatio fidei*, 120). Paris, Cerf, 1997, p. 29.

² Cf. G. ROUTHIER, *Le Canada francophone*, dans *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II : 1965-1999* (coll. *Sciences Théologiques & Religieuses*, 10). Paris, Beauchesne, 2000, p. 295-297.

faces : la première est la croyance à une Réalité qui transcende l'homme, Réalité que celui-ci nomme le Sacré, le Divin ou simplement Dieu . La deuxième face se rapporte aux comportements moraux et culturels de l'homme et de la femme africains, imprégnés par le Sacré¹.

Il faut donc établir le dialogue entre la formation théologique et les réalités vitales. Ceci est particulièrement important dans la mesure où la foi ne doit pas être étrangère à la vie. Les enseignements du Magistère n'ont cessé de souligner que la théologie s'enracine dans la foi de l'Église. La formation théologique doit intégrer la foi chrétienne comme une réalité particulièrement vitale.

Si toutes les disciplines théologiques doivent être enseignées de manière organique et cohérente, visant l'unité de la doctrine catholique, il y a lieu de se demander quels sont les critères d'un travail scientifique fécond. Pour K. Rahner, travailler scientifiquement peut signifier qu'on est capable d'une pensée claire sur des questions nouvelles. Sur cette base, on peut être en mesure de travailler scientifiquement et utiliser les meilleures sources pour approfondir les contenus théologiques.

La dialectique qu'il faudra établir entre la théologie et l'action pastorale, est importante à la fois pour éviter que celle-ci ne soit seulement pragmatique et que la réflexion théologique reste purement spéculative. « Si l'on veut que la théologie prenne un caractère plus franchement pastoral, dans le sens d'une attestation et d'une proclamation de la foi à l'adresse des hommes d'aujourd'hui tels qu'ils sont, il faut qu'elle gagne en profondeur ; c'est-à-dire qu'elle acquière en fin de compte un caractère plus 'scientifique', ce mot étant pris dans un sens déterminé, mais parfaitement authentique : il s'agit moins d'une 'science' à communiquer aux séminaristes que d'un esprit de recherche chez les professeurs »².

¹ Cf. B. MUZUNGU, *Religions traditionnelles africaines et théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 79.

² K. RAHNER, *De la formation théologique des futurs prêtres*, dans *Mission et grâce. II. Serviteurs du peuple de Dieu* (coll. *Siècle et catholicisme*). Trad. Ch. Muller. Paris, Mame, 1963, p. 117-118. Mais 'travailler scientifiquement', ajoute-t-il, « veut dire : contribuer, selon des méthodes rationnelles, à l'acquisition de connaissances nouvelles dans le domaine théologique » (p. 111). Par rapport au critère d'approfondissement de l'enseignement théologique, l'auteur plaide dans un autre livre pour une théologie fondamentale de style nouveau. Alors que l'ancienne théologie fondamentale soumet

La formation théologique est une œuvre complexe, diversifiée et laborieuse. Elle doit s'inscrire dans la dynamique d'un travail en équipe. Il faut savoir dialoguer et échanger entre formateurs, pour confronter les diverses conceptions qu'on se fait de la formation théologique. Cela peut être une expression du pluralisme théologique dans le respect de l'unité de la foi. La formation théologique doit s'étendre aux formés, aux communautés chrétiennes et aux évêques, dans la mesure où ils sont eux aussi acteurs de la formation. Pour le cas des communautés ecclésiales, cela permettrait de soulever les questions que celles-ci peuvent poser à la théologie à partir des problèmes concrets.

Il faut rencontrer les réalités socio-économiques, politico-culturelles et religieuses. Dialoguer avec le monde est une exigence de la formation théologique, dans la perspective de la Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* (GS). Le concile Vatican II y propose une vision assez positive du monde. Cela implique que l'Église doit être présente au monde et maintenir sa différence, car l'Évangile dont elle est porteuse, est différent lui aussi.

On ne peut pas perdre de vue la question de la réception des enseignements théologiques par les destinataires. Le concept de réception recouvre des aspects variés. L'ecclésiologue canadien Gilles Routhier lui a réservé une étude importante dans son livre publié en 1993 sur *la réception d'un concile*, montrant que c'est d'abord un fait sociologique qui a eu une importante audience en droit. Il se réfère à A. Grillmeier qui plaide pour que les théologiens s'approprient la réflexion et l'expérience faites par les juristes à ce sujet¹.

à une étude scientifique plus poussée tout l'ensemble des énoncés de la foi et de leurs fondements, la nouvelle, qualifiée de 'cours de base' s'attache à inventorier ce qui peut légitimer la foi au niveau existentiel. Par exemple, la question de savoir pourquoi je crois, entre dans cette nouvelle théologie fondamentale. Cette question n'entend pas donner un fondement à ma foi (puisque je crois déjà), elle expose ce fondement au regard scientifique. Il s'agit donc de réfléchir aux critères actuels de la foi (Cf. K. RAHNER, *À propos de la réforme des études ecclésiastiques*, dans ID., *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*. Trad. Ch. Muller. Paris, Mame, 1966, p. 195-200).

¹ Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile* (coll. *Cogitatio fidei*, 174). Paris, Cerf, 1993, p. 35-37. L'ouvrage d'A. Grillmeier auquel G. Routhier se réfère s'intitule « *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart* » (1970).

Les théologiens s'impliqueront au travail de réception des enseignements théologiques dans le contexte ecclésial. Car, « une théologie de la réception ne peut prendre appui que sur une théologie de l'Église locale et sur une théologie de l'Esprit qui distribue ses dons variés à tous les membres de l'Église. Ces deux bases fondent déjà la diversité des partenaires. Si l'Église locale n'est pas 'sujet d'action et d'initiative', il ne peut y avoir d'échange et de communication. De plus, s'il n'y a pas dans l'Église des 'sujets' actifs et capables d'initiatives qui accueillent dans la foi la Parole de Dieu, il ne peut pas y avoir non plus de processus de réception »¹. L'idée de la réception peut aider à concevoir une formation théologique inculturée qui doit impliquer tous les acteurs de la formation dans la perspective de participation encouragée par le concile Vatican II (cf. *LG* 34-36).

Pour G. Routhier, il faut recourir avant tout à la pneumatologie pour donner un fondement théologique à la participation de tous. Par le baptême et la confirmation, les fidèles, abreuvés par le même Esprit et consacrés membres vivants de l'Église, sont dépositaires de la diversité des charismes². Par conséquent, ajoute-t-il, « la foi de l'ensemble de l'Église locale devient alors pour chacun une référence correctrice et une instance de confrontation. L'action de tous ne conduit ni à l'anarchie ni à la libre interprétation en fonction des goûts particuliers de chacun, mais à la synergie et à l'écoute de la foi de l'Église entière. La diversité des dons ne mène pas à la confusion, mais à l'expression de la variété dans l'unité »³. On peut articuler celle-ci avec le souci de l'unité dans l'enseignement théologique, unité souhaitée par les diverses *Ratio* publiées par Rome.

Déjà le concile Vatican II voulait que ses enseignements répondent aux appels et aux attentes de notre époque. Parmi celles-ci, il y a le besoin d'un dialogue œcuménique, interreligieux et sur le plan humain (cf. *GS* 91, § ; 92). Dans le décret *Ad Gentes*, le concile donne des indications intéressantes pour ce qui concerne l'inculturation (même si ce vocable n'était pas encore utilisé), œuvre de tous, qui doit aller au-delà d'une simple adaptation de l'Évangile aux cultures. On souhaite que,

¹ *Ibid.*, p. 55.

² Cf. *ibid.*, p. 139. L'auteur se réfère à Y. Congar dans son livre *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris, Cerf, 1964, p. 399, 2^e éd. Dans ce livre, Y. Congar prévient qu'il faut se garder de trop attribuer au *sens fidelium*.

³ *Ibid.*, p. 141.

dans chaque aire socio-culturelle, une réflexion théologique « soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le Magistère, seront soumis à un nouvel examen. Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies la 'foi', compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut 'chercher l'intelligence', et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la Révélation divine » (AG 22, § 2).

En outre, la formation théologique est féconde lorsqu'on se réfère aux deux questions soulevées par Mgr Jérôme Hamer. La première concerne la nature de la théologie. Celle-ci est « *fides quaerens intellectum* ». Cette célèbre formule de saint Anselme ne vise pas n'importe quelle intelligibilité du donné révélé. Il s'agit d'une perception intellectuelle qui se situe entre la foi et la vision béatifique à laquelle on aspire. Le regard fixé sur le dévoilement de mystère de Dieu est une démarche contemplative où l'intelligence et l'adoration sont inséparables.

La seconde question concerne le dialogue qu'il faut établir entre la Révélation divine et la réalité humaine. Celle-ci peut être étudiée et approfondie par les sciences humaines qui n'ont pas le monopole de la connaissance de la nature humaine. Une attitude critique sera exigée pour vérifier leurs résultats scientifiques à la lumière des données de la Révélation divine¹.

Ces deux questions rappellent que la formation théologique qui naît de la foi et s'occupe de l'homme. Elle répond aussi aux principes de Vatican II, rappelés en 1989 par J. Doré, selon lesquels « il n' y a de théologie vivante et vraie que : premièrement ressourcée aux sources vivantes de la foi ; et deuxièmement soucieuse d'en renouveler toujours l'intelligence pour aujourd'hui. Nous ne pouvons donc pas limiter notre tâche à la répétition d'un toujours déjà su, d'un toujours déjà fait. Et nous

¹ Cf. Mgr. J. HAMER, *Deux questions sur la nature et la méthode de la théologie*, dans DC, 76, 1979, p. 70-73.

ne le pouvons pas parce que la théologie est pour nous une manière de traiter la foi dans une démarche qui est à la fois d'adhésion libre et d'intelligence en acte »¹.

Nous avons veillé à ce que la formation théologique sorte des sentiers battus pour innover. Cela suppose au préalable un effort assidu de réflexion sur les thèmes théologiques. Ces derniers doivent intégrer les éléments originaux qui peuvent émerger des expériences humaines, chrétiennes et religieuses des gens, dans leurs contextes de vie.

C'est le cas des CEV qui, grâce à la Parole de Dieu, ont dû faire face à certains défis culturels tels que le deuil, le veuvage, la dot et le tribalisme. L'œcuménisme est vécu par les membres des CEV comme exigence évangélique de communion avec les frères séparés. S'il faut apprécier tous ces efforts, le chantier reste laborieux. L'influence de la religion traditionnelle africaine et des mouvements religieux, est remarquable. Ces défis à portée théologique nécessitent qu'une formation adéquate soit mise sur pied. C'est dans cette perspective que nous avons souhaité que ces communautés deviennent des lieux de formation théologique et de vulgarisation de celle-ci.

On ne doit pas ignorer l'importance de l'organisation et des conditions matérielles pour la réussite de la formation théologique. Nous l'avons souligné en militant d'abord pour une formation continue des formateurs à tous les niveaux. Leurs rencontres permettront d'évaluer leur pratique pour voir comment faire face aux différents défis liés aux contextes et aux destinataires de la formation. Les conditions matérielles concernent les moyens permettant le fonctionnement harmonieux de la formation théologique.

* * * *

Nous voudrions reconnaître l'ampleur et la complexité de notre thème de réflexion. Réfléchir sur les différents systèmes de formation théologique dans l'Église catholique de la RDC est une entreprise immense. Nous n'avons pas pu rassembler

¹ J. DORÉ, *Les cent ans de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris*, dans *DC*, 87, 1990, p. 772.

toute la documentation utile concernant toutes les institutions de formation du pays. Cela est dû à plusieurs facteurs, entre autres l'inaccessibilité des lieux de formation, l'insécurité dans le pays et les difficultés liées à l'infrastructure.

Il faut reconnaître l'ampleur des propositions. Cela peut donner l'impression de vouloir tout dire. C'est le cas des thèmes théologiques à approfondir. D'autre part, les méthodes et les pédagogies proposées ne montrent pas clairement l'intérêt d'un enseignement théologique contextualisé. Nous avons la conviction que la formation théologique doit être fondée sur les méthodes qui promeuvent l'imagination du théologien. « L'imagination ne signifie naturellement pas ici une aptitude vague à se représenter n'importe quoi. Au contraire. L'imagination a une fonction herméneutique, elle est au service du sens de ce qui est digne d'être interrogé, du pouvoir d'ouvrir les vraies questions comme ne parvient à le faire en général que celui qui domine toutes les méthodes de sa discipline »¹.

Ces limites inhérentes à l'entreprise humaine constituent pour nous des défis auxquels il faut réfléchir ultérieurement pour le profit des destinataires de la formation théologique en République Démocratique du Congo.

* * * *

¹ H. G. GADAMER, *L'art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*. Traduction de l'allemand par M. Simon. Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 36.

BIBLIOGRAPHIE

A. DOCUMENTS OFFICIELS.

1. ASSOCIATION DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES DE L'AFRIQUE CENTRALE (ACEAC).

- IIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L' ASSOCIATION DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES DE L'AFRIQUE CENTRALE, *Actes. Session ordinaire (3-5 DÉCEMBRE)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1987.

2. CONCILE VATICAN II.

- Constitution dogmatique « *Dei Verbum* » (DV), novembre 1965.
- Constitution dogmatique « *Lumen Gentium* » (LG), novembre 1964.
- Constitution pastorale « *Gaudium et Spes* » (GS), décembre 1965.
- Constitution « *Sacrosanctum Concilium* » (SC), décembre 1963.
- Déclaration « *Nostra Aetate* » (NA), octobre 1965.
- Décret « *Ad Gentes* » (AG), décembre 1965.
- Décret « *Apostolicam Actuositatem* » (AA), novembre 1965.
- Décret « *Optatam Totius* » (OT), octobre 1965.
- Décret « *Unitatis Redintegratio* » (UR), novembre 1964.

3. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE (CEZ) ET CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO).

a. ASSEMBLÉES PLÉNIÈRES.

- VIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes (20 novembre-2 décembre)*. Léopoldville, Secrétariat général, 1961.
- VIIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Compte rendu (16-24 juin)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1967.
- VIIIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes (21-26 octobre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1968.
- IXe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes (3-9 août)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1969.

- Xe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU CONGO, *Actes (19-24 octobre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1970.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *3^{ème} Assemblée générale du synode des évêques*. Kinshasa, secrétariat général, 1974.
- ID., *Notre foi en Jésus-Christ. Déclaration des Evêques du Zaïre suivie de 'Déclaration de l'épiscopat face à la situation présente'*. Kinshasa, Secrétariat général, 1975.
- ID., *Message aux agents de l'évangélisation*. Kinshasa, Secrétariat général, 1975.
- XIIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes (6-18 janvier)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1975.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Statuts du clergé diocésain*. Kinshasa, Secrétariat général, 1977.
- XIIIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes (17 février-1^{er} mars)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1977.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Actes. Journées d'études (17-19 février)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1977.
- ID., *Appel au redressement de la nation. Déclaration des évêques du Zaïre*. Kinshasa, Secrétariat général, 1978.
- XIVE ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes. Session extraordinaire (22 juin-1^{er} juillet)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1978.
- XVIe ET XVIIe ASSEMBLÉES PLÉNIÈRES DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes. Sessions extraordinaires (30 avril-21 juin)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1980.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Notre foi en l'homme image de Dieu. Déclaration du Comité permanent des évêques du Zaïre. Session extraordinaire du 15-23 juin 1981*. Kinshasa, Secrétariat général, 1981.
- XVIIIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes. Session ordinaire (12-20 mars)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1982.
- XIXe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes. Session extraordinaire (15-18 juin)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1983.
- XXIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT DU ZAÏRE, *Actes. Session ordinaire (4-13 décembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1984.

- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre. Ordinaire, rite solennel – rite simple*. Kinshasa, Saint Paul, 1988.
- XXVIII^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Actes. Session extraordinaire (14-20 décembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1991.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libérer la démocratie. Déclaration des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1991.
- ID., *Ministère et vie des prêtres au Zaïre. Instructions et directives pastorales de l'épiscopat*. Kinshasa, Secrétariat général, 1991.
- ID., *Pour la poursuite de la démocratisation. Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1992.
- ID., *Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités. Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté*. Kinshasa, Secrétariat général, 1994.
- ID., *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et orientations pastorales des évêques du Zaïre*. Kinshasa, Secrétariat général, 1995.
- ID., *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*. Kinshasa, Secrétariat général, 1996.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Annuaire de l'Église catholique du Zaïre 1995-1996*. Kinshasa, Secrétariat général, 1996.
- XXXIII^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES DU CONGO, *Rapport de la session (15-20 novembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1999.
- XXXIV^e ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES DU CONGO, *Actes de la session ordinaire (10-15 juillet)*. Kinshasa, Secrétariat général, 2000.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église Famille de Dieu en Afrique. Instruction à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*. Kinshasa, Secrétariat général, 2000.
- ID., *Annuaire de l'Église de la RDC 2000-2001*. Kinshasa, Secrétariat général, 2001.

- XXXVe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES DU CONGO, *Actes de la session ordinaire (2-7 juillet)*. Kinshasa, Secrétariat général, 2001.
- XXXVIe ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DES ÉVÊQUES DU CONGO, *Actes. Session ordinaire (3-6 juillet)*. Kinshasa, Secrétariat général, 2002.

b. COMITÉ PERMANENT.

- *Rapport de la session de juillet*. Kinshasa, Secrétariat général, 1966.
- *Rapport de la session (octobre-novembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1972.
- *Rapport de la session (8-13 décembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1975.
- *Rapport de la session (15-22 novembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1976.
- *Rapport de la session (8-15 décembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1977.
- *Rapport de la session (20-29 novembre)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1978.
- *Rapport de la session (13-18 janvier)*. Isiro, Secrétariat général, 1986.
- *Rapport de la session (17-22 juillet)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1989.
- *Rapport de la session ordinaire tenue à Kinshasa (du 11 au 16 juin 1990)*. Kinshasa, Secrétariat général, 1990.
- *Rapport de la session extraordinaire du 26 au 30 septembre 1994*. Kinshasa, Secrétariat général, 1994.

c. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE PROVINCIALE.

- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE LA PROVINCE ECCLÉSIASTIQUE DE MBANDAKA, *Rapport de la réunion épiscopale à Bwamanda, Kinshasa et Gbadolite (25-27 juin ; 11 juillet ; 25-26 juillet)*. Mbandaka, Secrétariat provincial, 1989.

4. CONGRÉGATIONS ROMAINES.

a. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI.

- *Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien*, dans *RAT*, 15, 1991, 93-106.

b. POUR LE CLERGÉ.

- *Directoire général pour la catéchèse*. Paris, Centurion, 1997.

c. POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE.

- *Quelques normes en vue de la révision de la Constitution apostolique « Deus scientiarum Dominus » sur les études académiques ecclésiastiques*, dans DC, 66, 1969, 64-75.
- *Normes fondamentales pour la formation des futurs prêtres. Instruction de la Congrégation pour l'Éducation catholique*, dans DC, 67, 1970, 459-485.
- *La formation théologique des futurs prêtres*, dans DC, 73, 1976, 457-477.
- *Ordonnances de la S. Congrégation pour l'Éducation catholique en vue d'une application correcte de la Constitution apostolique « Sapientia christiana »*, dans DC, 76, 1979, 561-568.
- *Instruction sur l'étude des Pères de l'Église dans la formation sacerdotale*, dans DC, 87, 1990, 262-273.
- *La préparation des éducateurs dans les Séminaires. Directives de la Congrégation pour l'Éducation catholique*, dans DC, 91, 1994, 209-223.

5. JEAN XXIII, *Discours lors de l'ouverture solennelle du concile, 11 octobre 1962*, dans *VATICAN II, Les seize documents conciliaires* (coll. *La pensée chrétienne*). Montréal, Fides, 1967, 581-591.

6. JEAN-PAUL II,

- *La catéchèse en notre temps. « Catechesi tradendae »*. Exhortation apostolique, 1979.
- *Constitution apostolique « Sapientia christiana » sur les Universités et les Facultés ecclésiastiques*, dans DC, 76, 1979, 551-561.
- *Le Rédempteur de l'homme. Lettre encyclique « Redemptor hominis »*, 1979.
- *Allocution à la Fédération internationale des Universités catholiques*, dans DC, 76, 1979, 335-336.
- *Allocution à la Commission Théologique internationale*, dans DC, 76, 1979, 951-953.
- *Allocution à la Commission Théologique internationale*, dans DC, 78, 1981, 961-962.
- *« Motu Proprio » concernant l'approbation définitive des statuts de la Commission Théologique internationale*, dans DC, 79, 1982, 1026-1027.

- *Le service spécifique des théologiens. Allocution aux professeurs de théologie, dans DC, 81, 1984, 716-718.*
- *Le dialogue entre le message évangélique et les cultures. Discours pour l'inauguration de l'Institut catholique de l'Afrique orientale à Nairobi, dans DC, 82, 1985, 933-936.*
- *Retrouver le lien entre culte et culture. Allocution à la communauté universitaire de Leuven, dans DC, 82, 1985, 699-701.*
- *La vocation d'une Université catholique. Allocution à la communauté universitaire de Louvain-la-Neuve, dans DC, 82, 1985, 702-704.*
- *Saint Irénée, modèle pour les théologiens. Discours à l'Université catholique de Lyon, dans DC, 83, 1986, 998-1002.*
- *La paix sociale la paix des peuples. Lettre encyclique « Sollicitudo rei socialis », 1987.*
- *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Exhortation apostolique post-synodale « Christifideles laici », 1988.*
- *La réforme de la curie romaine. Constitution apostolique « Pastor Bonus », dans DC, 85, 1988, 897-912.*
- *L'Université catholique : au service de la culture, de la société et de l'Église. Constitution apostolique « Ex corde Ecclesiae », dans DC, 87, 1990, 934-945.*
- *Exhortation apostolique post-synodale « Pastores dabo vobis » sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles, 1992.*
- *La lettre encyclique « Veritatis splendor » sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église, 1993.*
- *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Exhortation apostolique « Ecclesia in Africa », 1995.*
- *La lettre encyclique « Evangelium vitae » sur la valeur l'inviolabilité de la vie humaine, 1995.*
- *La vie consacrée et sa mission dans le monde. Exhortation apostolique « Vita consecrata », 1996.*
- *La foi et la raison. Lettre encyclique « Fides et ratio », 1998.*

7. PAUL VI,

- *L'Université catholique. Lettre à la Fédération internationale des Universités catholiques à Tokyo (du 27 au 30 août 1965), dans DC, 62, 1965, 2057-2060.*

- *La création de nouvelles Commissions post-conciliaires. Motu Proprio « Finis Concilio »*, dans DC, 63, 1966, 295-296.
- *Allocution de S. S. Paul VI à la Commission centrale post-conciliaire*, dans DC, 63, 1966, 298-300.
- *Discours lors de la session publique du 7 décembre 1965*, dans VATICAN II, *Les seize documents conciliaires* (coll. *La pensée chrétienne*). Montréal, Fides, 1967, 631-639.
- *Sur le développement des peuples. « Populorum progressio »*. Lettre encyclique du 26 mars 1967.
- *Allocution à la Commission Théologique internationale*, dans DC, 69, 1972, 973.
- *Allocution à la Commission Théologique internationale*, dans DC, 70, 1973, 909-910.
- *Les sources de la connaissance morale chrétienne. Allocution à la Commission Théologique internationale*, dans DC, 72, 1975, 53-54.
- *Exhortation apostolique « Evangelii nuntiandi » sur l'évangélisation dans le monde moderne*, 1975.
- *Lettre pour le centenaire des Universités catholiques*, dans DC, 72, 1975, 1051-1052.
- *Fonction évangélisatrice, doctrinale et pédagogique de l'Université catholique*, dans DC, 73, 1976, 1053.

8. SYNODE DES ÉVÊQUES SUR LA FORMATION DES PRÊTRES DANS LES CIRCONSTANCES ACTUELLES. Paris, Cerf, 1991.

B. LIVRES.

- ALBERICH E. et BINZ A., *Adultes et catéchèse. Éléments de méthodologie catéchétique de l'âge adulte* (coll. *Théologies pratiques*). Montréal, Novalis, 2000.
- AUDINET J., *Écrits de théologie pratique* (coll. *Théologies pratiques*). Bruxelles, Lumen Vitae, 1995.
- AWAZI Mbambi Kungua B., *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 95-96.

- AZEVEDO M., *Communautés ecclésiales de base. L'enjeu d'une nouvelle manière d'être Église*. Traduction française par François Malley. Paris, Le Centurion, 1986.
- BERTSCH L., *Des laïcs, dirigeants de communauté. Un modèle africain*. Kinshasa, Institut Supérieur de Sciences Religieuses, 1995.
- BIDIMA J.-G., *La palabre. Une juridiction de la parole* (coll. *Le bien commun*). Paris, Michalon, 1997.
- BIMWENYI O., *Discours théologique négro-africain. Problème de fondements*. Paris, Présence africaine, 1981.
- BOFF L., *L'Église en genèse. Les communautés de base réinventent l'Église*. Traduit du brésilien par François Malley. Paris, Desclée, 1978.
- CHENU B. et NEUSCH M., *Théologiens d'aujourd'hui. Vingt portraits*. Paris, Bayard/Centurion, 1995.
- CHEZA M., *Pour une société plus juste. Outils d'analyse et d'animation* (coll. *Sens & Foi*, 3). Bruxelles, Lumen Vitae, 2003.
- CHEZA M., DERROITTE H. et LUNEAU R., *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1992)*. Paris, Le Centurion, 1992.
- COLOMB J., *Le devenir de la foi* (coll. *Croire et comprendre*). Paris, Le Centurion, 1974.
- COMTE R., *Formation chrétienne des adultes. Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*. Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
- CONGAR Y., *La Tradition et les traditions. Essai historique* (coll. *Le signe*). Paris, Fayard, 1960.
- ID., *Jalons pour une théologie du laïcat*. Paris, Cerf, 2e éd., 1964.
- DE SAINT MOULIN L., *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes biographiques et généraux*, 2. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997.
- ID., *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant l'inculturation et les abbés*, 3. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997.
- ID., *Œuvres complètes du cardinal Malula. Directives diocésaines*, 4. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997.
- ID., *Œuvres complètes du cardinal Malula. Textes concernant le laïcat et la société*, 6. Kinshasa, Facultés catholiques, 1997.
- DE SAINT MOULIN L. et GAISE N'Ganzi R., *Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Église et société*, 1. Textes de la

Conférence épiscopale (coll. *Documents du christianisme africain*, 8. Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze). Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1998.

- EBELING G., *L'essence de la foi chrétienne*. Traduit de l'allemand par G. Jarczyk. Paris, Seuil, 1971.
- ELA J.-M., *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*. Paris, Karthala, 2003.
- FOSSION A., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 156). Paris, Cerf, 1990.
- ID., *Dieu toujours recommencé. Essai sur la catéchèse contemporaine*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.
- GADAMER H.-G., *L'art de comprendre. Écrits I. Herméneutique et tradition philosophique*. Traduction de l'allemand par M. Simon. Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- GALOT J., *Visage nouveau du prêtre* (coll. *Théologie et vie*). Gembloux, J. Cullot, 1970.
- GEFFRÉ Cl., *Le christianisme au risque de l'interprétation* (coll. *Cogitatio fidei*, 120). Paris, Cerf, 1997.
- HÄRING B., *Libres dans le Christ, I* (coll. *Initiation*). Paris, Cerf, 1988.
- HOLLAND J. et HENRIOT P., *Comprendre la société. Outils d'analyse pour unir foi et justice*. Bruxelles, Vie ouvrière, 1990.
- JORRO A., *L'enseignant et l'évaluation. Des gestes évaluatifs en question* (coll. *Pratiques pédagogiques*). Bruxelles, De Boeck, 2000.
- KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris, Karthala, 2000.
- KABASELE Lumbula Fr., *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apports des traditions orales*. Kinshasa, Baobab, 2e éd. revue et augmentée, 1995.
- KABASELE Mukenge A., *La Parole se fait chair et sang. Lectures de la Bible dans le contexte africain* (coll. *Bible et Pastorale*). Kinshasa, Médiaspaul, 2003.
- KASPER W., *La théologie et l'Église* (coll. *Cogitatio fidei*, 158). Paris, Cerf, 1990.
- KAYANDAKAZI L., *La traduction du livre des Proverbes en Kirundi. Enjeux d'exégèse et d'inculturation*. Rome, Urbaniana University Press, 2005.

- LADRIÈRE J., *L'articulation du sens, II. Les langages de la foi* (coll. *Cogitatio fidei*, 125). Paris, Cerf, 1984.
- LAPOINTE E., *Communautés chrétiennes. Pour une Église rassemblée et responsable* (coll. *Brèches théologiques*, 34). Montréal, Médiaspaul, 2000.
- LECLERCQ J., *Le prêtre devant Dieu et devant les hommes*. Tournai, Casterman, 1964.
- LIÉGÉ P.-A., *Positions de la théologie pastorale* (coll. *Le point théologique*, 1). Paris, Beauchesne, 1971.
- MAKIOBO C., *Église catholique et mutations socio-culturelles au Congo/Zaire. La contestation du régime de Mobutu*. Paris, L'Harmattan, 2004.
- MARLÉ R., *Le projet de théologie pratique* (coll. *Le point théologique*, 32). Paris, Beauchesne, 1979.
- MARTINAND J.-L., *Connaître et transformer la matière*. Berne, Peter Lang, 1986.
- MEIRIEU Ph., *Apprendre... oui, mais comment* (coll. *Pédagogies*). Paris, E. S. F., 1991.
- MESSI METOGO É., *Théologie africaine et ethnophilosophie. Problèmes de méthode en théologie africaine* (coll. *Points de vue*). Paris, L'Harmattan, 1985.
- METZ J.-B., *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (coll. *Cogitatio fidei*, 99). Paris, Cerf, 1979.
- MOLTSMANN J., *L'Esprit qui donne la vie. Une pneumatologie intégrale* (coll. *Cogitatio fidei*, 212). Traduit de l'allemand par J. Hoffmann. Paris, Cerf, 1999.
- MONSENGWO Pasinya L. (Mgr), *L'Église catholique au Zaïre. Ses tâches, ses défis, ses options*. Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1991.
- MORANDI Fr., *Modèles et méthodes en pédagogie* (coll. *Éducation*, 128). Paris, Nathan, 1997.
- MUGARUKA R. et MWENE Batende G., *L'université africaine du troisième millénaire. De l'extraversion à l'inculturation des contenus des cours et des stratégies pédagogiques implications d'une recherche-action*. Kinshasa, Facultés catholiques, 2002.
- MVENG E. et LIPAWING B.-L., *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*. Yaoundé, Clé, 1996.

- NDI-OKALI J., *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Eglises d'Afrique* (coll. *Chrétiens en liberté*). Paris, Karthala, 1994.
- NGINDU Mushete A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris, L'Harmattan, 1989.
- NGOMO-OKITEMBO L., *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre (1960-1992)*. Paris, L'Harmattan, 1998.
- N KINGA Bondala L. (Mgr), *La problématique de la promotion humaine au Congo* (coll. *Vivre aujourd'hui*, 10). Kinshasa, L'Épiphanie, 1998.
- NTAKARUTIMANA E., *Vers une théologie africaine. La théologie et les théologiens au Congo : Projets et défis dans la Période de l'Après-Indépendance (1960-1990)* (coll. *Studia Friburgensia*, 91). Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2002.
- NTEDIKA Konde J., *Les Communautés Ecclésiales de base et les valeurs africaines traditionnelles. Le propos d'une inculturation d'après les Actes du synode diocésain de Kinshasa (1986-1988)* (coll. *Église africaine en dialogue*, 15). Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995.
- PANNENBERG W., *Esquisse d'une christologie* (coll. *Cogitatio fidei*, 62). Traduit de l'allemand par A. Liefooghe. Paris, Cerf (nouvelle édition), 1999.
- PASCAL THOMAS, *Dynamiques de la pastorale. Un art qui se renouvelle* (coll. *Pratiques chrétiennes*, 15). Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- PERRENOUD Ph., *Dix nouvelles compétences pour enseigner* (coll. *Pédagogies*). Paris, ESF, 1999, p. 86.
- ID., *Développer la pratique réflexive dans le métier d'enseignant* (coll. *Pédagogies*). Paris, ESF, 2001,
- POUCOUTA P., *La Bible en terres d'Afrique. Quelle est la fécondité de la Parole de Dieu ?* Paris, Atelier-Ouvrières, 1999.
- ROUTHIER G., *La réception d'un concile* (coll. *Cogitatio fidei*, 174). Paris, Cerf, 1993.
- SANTEDI Kinkupu L., *Dogme et inculturation en Afrique. Perspective d'une théologie de l'invention*. Paris, Karthala, 2003.
- SCHILLEBEECKX E., *Révélation et théologie. Approches historiques I*. Bruxelles, Cep, 1965.

- ID., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, (coll. *Cogitatio fidei*, 166). Paris, Cerf, 1992.
- SESBOÛÉ B., *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*. Paris, Droguet et Ardent, 1999.
- SUENENS Card., *La coresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968.
- TSHIBANGU T., *La théologie comme science au XX^e siècle*. Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1980.
- UGEUX B., *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*. Paris, Cerf, 1988.
- UNG'EYOWUN Bediwegi E., *La formation spirituelle du futur prêtre africain*. Kinshasa, Le Sénevé, 2003.
- VERGOTE A., *Interprétation du langage religieux*. Paris, Seuil, 1974.
- WIAME B., *Pour une inculturation de l'enseignement religieux* (coll. *Théologies pratiques*). Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.

C. ARTICLES.

- ADLER G., *Essai sur le vocabulaire de la formation*, dans *Catéchèse*, 107, 1987, 71-78.
- AFAN Mawuto R., *Sidbe Semporé. Itinéraire spirituel d'un théologien africain*, dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, I. Suisse, Université de Fribourg, 2002, 68-88.
- AUBERT J.-M., *L'inculturation de l'Église catholique dans le nord de Madagascar. Recherches à Madagascar*, dans *Document interéglises*, 1986, 5-43.
- AUER A., *Le christianisme face au dilemme: la liberté pour l'autonomie ou la liberté pour l'obéissance ?* dans *Concilium*, 130, 1977, 67-76.
- BACINONI, *Bible et identité africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine Théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, 241-255.
- BEECKMANS R., *La première évangélisation au Zaïre (1482-1835)*, dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, I. Kinshasa, Secrétariat général, (s.d.), 15-42.

- BINZ A., *La dimension spirituelle dans la formation*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux. Aspects théoriques. Pratiques. Hommage à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, 223-243.
- BOUILLARD H., *Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II*, dans *Révélation de Dieu et langage des hommes* (coll. *Cogitatio fidei*, 63). Paris, Cerf, 1972, 35-49.
- BRAUN F.-M., *L'accueil de la foi selon saint Jean*, dans *La Vie spirituelle*, 92, 1955, 344-363.
- BUAKASA Tulu Kia Mpansu, *L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : latence et patience*, dans *Religions Africaines et Christianisme. Colloque international de Kinshasa (9-14 janvier 1978)*, CERA, 2, 1978, 21-32.
- BUETUBELA Balembo, *Discours de clôture*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, 435-438.
- BUJO B., *La formation théologique et ses implications en Afrique*, dans *Pro Mundi Vita. Études*, 4, 1988, 26-39.
- CALDENTY J., *Signification pour l'Église des communautés chrétiennes de base*, dans *Concilium*, 104, 1975, 103-111.
- CHENU M.-D., *Orthodoxie-orthopraxie*, dans *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Y. Congar* (coll. *Cogitatio fidei*, 76). Paris, Cerf, 1974, 51-63.
- CHEZA M., *Le travail du théologien dans la pluralité des contextes sociaux*, dans *RAT*, 24, 2000, 7-18.
- CICOGNANI G., *La mission de l'Université catholique aujourd'hui. Lettre à l'occasion du VIII^e Congrès de la Fédération internationale des Universités catholiques à l'Université Lovanium de Kinshasa (10-16 septembre 1968)*, dans *DC*, 65, 1968, 1658-1660.
- COMBLIN J., *Les communautés de base comme lieu d'expériences nouvelles*, dans *Concilium*, 104, 1975, 93-102.
- CREMER Ph., *Éducation adulte*, dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, 25-51.
- DANNEELS G. (Card.), *Le rôle d'une Faculté de Théologie. Réflexions d'un pasteur*, dans *La Théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du*

colloque organisé à l'occasion du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain (coll. *Cahiers de la revue théologique de Louvain*, 34). Louvain-la-Neuve, J.-M. Sevrin et A. Haquin, 2002, 9-18.

- DANET H. et MESSI METOGO É., *L'Afrique francophone*, dans *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999* (coll. *Sciences théologiques & religieuses*, 10). Paris, Beauchesne, 2000, 201-224.
- DE HAES R., *Le rôle du théologien dans la lecture des langages de notre temps*, dans *Foi chrétienne et langage humain. Actes de la Septième Semaine théologique de Kinshasa (24-29 juillet 1972)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1972, 31-44.
- ID., *Les intellectuels chrétiens dans la pensée de l'Église*, dans *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la Quatorzième Semaine théologique de Kinshasa (20 au 25 juillet 1981)*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982, 163-175.
- ID., *De la théologie des religions non-chrétiennes au dialogue interreligieux*, dans *RAT*, 27-28, 1990, 47-63.
- ID., *Discours d'ouverture*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine théologique de Kinshasa (21-27 novembre 1993)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, 11-15.
- ID., *Le principe ministériel dans l'Église*, dans *L'avenir des ministères laïcs. Enjeux ecclésiologiques et perspectives pastorales. Actes du Colloque célébrant le 20^{ème} anniversaire de l'institution des Ministères laïcs à Kinshasa (19 au-novembre 1995)*. Kinshasa, Signes des Temps, 1997, 103-110.
- ID., *Communautés ecclésiales de base. Analyse des documents de l'Église particulière du Congo (R.D.C). Enjeux et options*, dans *Cahiers de réflexion. Les communautés ecclésiales vivantes et l'inculturation*, 5. Centre d'Études *Redemptor hominis*. Mbalmayo (Cameroun), 2003, 38-52.
- DE LUBAC H., *La foi de l'Église*, dans *Christus*, 12, 1965, 228-246.
- DE SAINT MOULIN L., *Les C.E.B. au Zaïre. Résultats d'une enquête*, dans *RAT*, 16, 1992, 209-235.
- ID., *Évaluation des résultats de l'Université catholique en République Démocratique du Congo*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa (13-19 février 2000)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, 43-57.

- DONZÉ M., *Théologie pratique et formation pastorale dans l'Université*, dans *La théologie pratique. Statut – Méthodes – Perspectives d'avenir. Textes du Congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique* (coll. *Le Point Théologique*, 57). Paris, Beauchesne, 1993, 141-148.
- ID., *Objectifs et tâches de la théologie pratique*, dans *RSR*, 69, 1995, 292-302.
- DORÉ J., *Les cent ans de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris*, dans *DC*, 87, 1990, 765-776.
- ID., *De la responsabilité des théologiens dans l'Église*, dans *NRT*, 125, 2003, 3-20.
- DORÉ J. et DANET H., *La théologie « comme pédagogie »*, dans *RSR*, 75/4, 1987, 497-529.
- DOSSOU M.-S., *Introduction à la théologie systématique*, dans *Introduction à la théologie systématique, I : Dogmatique. Ouvrage d'enseignement dans les Facultés et Instituts de théologie en Afrique*. Yaoundé, CLE, 2002, p. 16, 7-54.
- DUMAS A., *La liberté et la fidélité en théologie*, dans *Le Supplément*, 133, 1980, 214-222.
- DUPERRAY G., *Images de la formation en Église*, dans *Catéchèse*, 107, 1987, 7-14.
- DUQUOC Ch., art. *Théologie*, dans *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, XIV. Paris, Letouzey et Ané, 1996, 1009-1099.
- ELA J.-M., *Identité propre d'une théologie africaine*, dans *Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris* (coll. *Cogitatio fidei*, 121). Paris, Cerf, 1984, 23-54.
- FROST F., art. *Oecuménisme*, dans *Catholicisme. Hier Aujourd'hui Demain*, X. Paris, Letouzey et Ané, 1985, 1-20.
- GARRONE (Mgr), *La Sainte Écriture au centre des études du Séminaire. Allocution à des participants à la Semaine biblique italienne*, dans *DC*, 64, 1967, 67-71.
- GAZIAUX É., *L'autonomie en morale: entre l'affirmation de l'homme et la quête de Dieu*, dans *RTL*, 30, 1999, 315-335.
- GEFFRÉ Cl., *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, dans *La Révélation*. Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, 171-205.
- ID., *Liberté et responsabilité du théologien*, dans *Le Supplément*, 133, 1980, 282-293.

- GESCHÉ A., *Pourquoi je crois en Dieu*, dans *La Foi et le Temps*, 18, 1988, 317-343.
- GISEL P., *Qu'est-ce que croire ? Mise en situation théologique*, dans *RSR*, 77, 1989, 63-91.
- GRONDIN Ch., *Guider dans la vie spirituelle et devenir guide spirituel*, dans *Précis de théologie pratique* (coll. *Théologies pratiques*). Montréal, Novalis, 2004, 665-680.
- HAMER J. (Mgr), *Deux questions sur la nature et la méthode de la théologie*, dans *DC*, 76, 1979, 70-73.
- HEBGA M.-P., *Universality in theology and inculturation*, dans *Bulletin de théologie africaine*, 10, 1983, 179-192.
- IKOMBILA F., *Problèmes actuels sur la collaboration Mokambi-prêtre-animateur dans l'archidiocèse de Kinshasa. Enquête sur le terrain*, dans *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*. Paris, L'Harmattan, 2004, 255-282.
- ILUNGA Muya J., *Bénézet Bujo. Éveil d'une pensée systématique et authentiquement africaine*, dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, I. Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 2002, 101-141.
- JULLIEN (Mgr), *Explorateurs et aventuriers*, dans *DC*, 77, 1980, 274-276.
- KABANGA (Mgr), *Allocution à Jean-Paul II*, dans *DC*, 80, 1983, 606-607.
- KABASELE Lumbala Fr., *Le Christ comme Chef*, dans *Chemins de la christologie africaine* (coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 25). Paris, Desclée, 2001, 115-130.
- KALONDJI Nteksha, *Théologie africaine et expérience chrétienne à la base*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, 95-108.
- KAKULE Mbakwiravusa A., *Polygamie et évangélisation en Afrique*, dans *RAT*, 27-28, 1990, 165-181.
- KANGA Kalembe-Vita, *Pour une pédagogie universitaire axée sur les réalités : problématique, exigences et expériences pratiques*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa, du 13 au 19 février 2000*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, 189-204.

- KANYAMACHUMBI P., *Réflexion théologique sur la Religion des Ancêtres en Afrique centrale*, dans *Renouveau de l'Église et Nouvelles Églises. Colloque sur la Théologie africaine. Quatrième Semaine théologique de Kinshasa*. Mayidi, Faculté de Théologie, 1968, 259-293.
- KAPUKU G., *De l'idéal de l'université à la réalité de l'université inculturée : la pédagogie universitaire occidentale et/ou africaine*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa (du 13 au 19 février 2000)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, 217-244.
- KAUMBA Lufunda, *Inculturation et traduction de la Bible en une langue africaine. À propos de la thèse du Pr Mugaruka*, dans *RAT*, 19, 1995, 109-121.
- KIBANGA Muhilh, *L'impact de la VI^e Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo*, dans *RAT*, 1992, 193-208.
- ID., *Profil du théologien et son rôle social*, dans *Une œuvre d'Église à promouvoir : les Facultés catholiques de Kinshasa. Actes de la 1^{ère} Journée d'information organisée à Kinshasa, le 23 janvier 1994* (coll. *Église africaine en dialogue. Travaux de la Faculté de Théologie*, 13). Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995, 31-37.
- KIKI C.-Gb., *La théologie pratique: un champ ouvert*, dans *La théologie pratique en milieu africain. Ouvrage d'enseignement dans les Facultés et Instituts de théologie*. Yaoundé, CLE, 2002, 9-60.
- KISIMBA Nyembo, *Communautés ecclésiales de base et culture démocratique*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine Théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, 265-280.
- LABELLE J.-M., *La réciprocité éducative des personnes, fondement de l'éducation des adultes*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux. Aspects théoriques. Pratiques. Hommage à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, 93-110.
- LAPIKA Dimomfu, *La pédagogie universitaire inculturée comme savoir endogène dans les Universités congolaises*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa du 13 au 19 février 2000*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, 205-215.

- LEFEBVRE P., *Les communautés ecclésiales de base à Kinshasa. Éléments d'analyse critique*, dans *BTA*, 11, 1984, 5-16.
- LEFÈVRE Ch., *Une sagesse pour chrétiens adultes ?* dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, 77-108.
- LEGRAND H., *Les théologiens et leurs partenaires dans l'Église et dans la société*, dans *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau*. Paris, Cerf, 2003, 237-256.
- LIÉGÉ P.-A., *Des Facultés de théologie : pourquoi faire ?*, dans *DC*, 70, 1973, 888-890.
- LIENHARD F., *La théologie en stages*, dans *ETR*, 74, 1999, 535-551.
- LUFULUABO Fr.-M., *Mentalité religieuse africaine et christianisme*, dans « *Le Dieu de nos Pères* ». *Bible – Théologie – Mentalité bantoue – Éthique – Psychologie – conception moderne. Troisième Semaine théologique de Kinshasa*. Mayidi, Faculté de Théologie, 1966, 88-111.
- MALU Nyimi, *Les communautés ecclésiales de base à l'épreuve du processus démocratique. Quête ecclésiale d'identité chrétienne*, dans *Églises et démocratisation en Afrique. Actes de la Dix-neuvième Semaine théologique de Kinshasa du 21 au 27 novembre 1993*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1994, 281-291.
- MAMPILA A., *Les Églises du Sud à la recherches d'une ecclésiologie œcuménique. Questions posées après la réunion de Foi et Constitution à Lima*, dans *RAT*, 11, 1982, 69-83.
- MARGUERAT D., *L'œuvre de l'Esprit. Théologie et pratique dans les Actes des Apôtres*, dans *Pratique et théologie et pratique. Hommage à Claude Bridel* (coll. *Pratiques*, 1). Genève, Labor et Fides, 1989, 141-161.
- ID., *L'essor de nouvelles lectures en exégèse : l'analyse narrative*, dans *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau* (coll. *Académie internationale des Sciences Religieuses*). Paris, Cerf, 2003, 193-213.
- MBONYINKEBE Sebahire, *Quêtes de guérison et de salut en Afrique contemporaine : continuité et ruptures*, dans *RAT*, 27-28, 1990, 273-283.
- MUGARUKA Mugarukira Ngabo, *Y a-t-il une approche négro-africaine de la Bible ?* dans *RAT*, 27-28, 1990, 11-45.
- ID., *Pour une catéchèse biblique inculturée : Principes et méthodes*, dans *RAT*, 34, 1993, 203-213.

- ID., *Éditorial*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa du 13 au 19 février 2000*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, 5-7.
- MULAGO V., *La conception de Dieu dans la tradition bantoue*, dans « *Le Dieu de nos Pères* ». *Bible – Théologie – Mentalité bantoue – Éthique – Psychologie – conception moderne. Troisième Semaine théologique de Kinshasa*. Mayidi, Faculté de Théologie catholique, 1966, 42-69.
- ID., *Religions traditionnelles et christianisme (Point de vue d'un catholique)*, dans *L'évangélisation dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Dixième Semaine théologique de Kinshasa*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, 1980, 77-83.
- MUTEBA Mugalu, *Tâche de la théologie pratique en Afrique noire*, dans *RAT*, 54, 2003, 237-252.
- MUZUNGU B., *Religions traditionnelles africaines et théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-4 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, 71-93.
- MVENG E., *Théologie et langages*, dans *RAT*, 20, 1986, 191-208.
- MWENE Batende G., *Origines et évolution de l'Enseignement Supérieur et Universitaire en République Démocratique du Congo. Des Écoles de Kisantu aux États Généraux de l'Éducation*, dans *Pour une pédagogie universitaire inculturée en Afrique. Actes du Séminaire-Atelier tenu à Kinshasa du 13 au 19 février 2000*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 2000, 59-90.
- NGINDU Mushete A., *Notes de lecture sur « Religions Africaines et Christianisme »*. *Colloque international de Kinshasa (9-14 janvier 1978)*, dans *RAT*, 7, 1980, 97-104.
- ID., *Note sur la formation permanente des prêtres, religieux et religieuses*, dans *Pastorale et épanouissement des vocations dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Onzième Semaine théologique de Kinshasa*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, 1980, 61-70.
- NTAKARUTIMANA E., *Alphonse Ngindu Mushete. Le problème de la connaissance religieuse*, dans *Théologie africaine au XXI^e siècle. Quelques figures*, I. Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, 2002, 59-67.

- NTEDIKA Konde J., *Nécessité d'une formation théologique*, dans *Pastorale et épanouissement des vocations dans l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Onzième Semaine Théologique de Kinshasa*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique de Kinshasa, 1976, 57-60.
- ID., *La théologie au service des Églises d'Afrique*, dans *RAT*, 1, 1977, 5-30.
- ID., *Évolution des objectifs, des méthodes et des programmes aux Facultés de Théologie et de Philosophie des F.C.K. (1957-1998)*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, 60, 1996, 119-136.
- ID., *Le CERA : un institut de recherches scientifiques au service de l'Église et de la société. Bilan et perspectives d'avenir*, dans *Évaluation sur les colloques et séminaires antérieurs du CERA. Actes de l'atelier (Kinshasa 26-28 mars 1996)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, 33-49.
- ID., *Les Facultés de Philosophie et de Théologie aux Facultés catholiques de Kinshasa : options et divergences*, dans *RAT*, 41, 1997, 5-24.
- NYEME Tese, *Justice dans la Bible et société zaïroise*, dans *RAT*, 27-28, 1990, 183-196.
- ID., *Témoignage d'un théologien africain, conférencier*, dans *Présence de l'Église catholique à la Conférence nationale souveraine. Contribution des professeurs des Facultés catholiques de Kinshasa et de la Conférence épiscopale du Zaïre* (coll. *Église africaine en dialogue. Travaux de la Faculté de Théologie*, 12). Kinshasa, Facultés catholiques, 1993, 35-43.
- OKOLO Ch.-B., *Christ 'Emmanuel' : an african Inquiry*, dans *Bulletin de théologie africaine*, 3, 1980, 15-22.
- PELCHAT M., *Reconstruire les ecclésiologies à partir de l'existence*, dans *La théologie pratique. Statut – Méthodes – Perspectives d'avenir* (coll. *Le Point Théologique*, 57). Paris, Beauchesne, 1993, 161-173.
- ID., *Qu'est-ce donc au juste que l'éducation de la foi des adultes ?*, dans *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience du Québec*. Montréal, Médiaspaul, 1996, 229-249.
- PIÉ I NINOT S., *La théologie dans le cadre de l'Espagne de 1965 à 1995*, dans *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999* (coll. *Sciences Théologiques & Religieuses*, 10). Paris, Beauchesne, 2000, 27-52.

- ID., *La recherche en théologie*. Traduit de l'espagnol par P. Simonnin, dans *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à J. Doré*. Paris, Desclée, 2002, 803-812.
- PLEVOETS M., *Quelques jalons pour une spiritualité estudiantine*, dans *Inculturation et libération en Afrique aujourd'hui. Mélanges en l'honneur du professeur abbé Mulago Gwa Cikala*, RAT, 27-28, 1990, 303-332.
- PHILIPS G., *La mise en application de Vatican II*, dans NRT, 6, 1969, 561-579.
- ID., *Les méthodes théologiques de Vatican II*, dans *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts à Y. Congar* (coll. Cogitatio fidei, 76). Paris, Cerf, 1974, 11-35.
- PIRSON J., *Formation et communication. Contextualisation et théorisation des objectifs de formation comme système de communication*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux. Aspects théoriques. Pratiques. Hommages à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, 111-127.
- POUCOUTA P., *Réflexion sur les programmes de l'enseignement de la théologie en Afrique*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, 263-273.
- QUELQUEJEU B., *L'autonomie éthique et la question de Dieu*, dans *Concilium*, 192, 1984, 35-46.
- RAHNER K., *De la formation théologique des futurs prêtres*, dans *Mission et grâce, II. Serviteurs du Peuple de Dieu* (coll. Siècle et catholicisme). Trad. Ch. Muller. Paris, Mame, 1963, 97-129.
- ID., *À propos de la réforme des études ecclésiastiques*, dans ID., *Est-il possible aujourd'hui de croire ? Dialogue avec les hommes de notre temps*. Trad. Ch. Muller. Paris, Mame, 1966, 173-225.
- RAVEL J.-M., *Les initiatives prises au niveau mondial pour la formation des éducateurs du clergé*, dans *Seminarium*, 40, 2000, 921-935.
- RICOEUR P., *Herméneutique de l'idée de Révélation*, dans *La Révélation*. Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, 15-54.
- RIDEZ L., *Catéchèse corrélatrice de la paix. Réflexions didactiques sur sa préparation*, dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, 139-154.

- ROSSI P., *La fondation par Kant du concept philosophique d'autonomie et ses conséquences historiques*, dans *Concilium*, 192, 1984, 13-22.
- ROUTHIER Fr., *Les séminaristes d'aujourd'hui seront-ils les prêtres de demain ?* dans *Le prêtre, hier, aujourd'hui, demain* (coll. *Cogitatio fidei*, 51). Paris, Cerf, 1970, 322-333.
- ROUTHIER G., *L'éducation de la foi des adultes : un champ éclaté où l'on se retrouve difficilement*, dans *L'éducation de la foi des adultes. L'expérience de Québec*. Montréal, Médiaspaul, 1996, 15-75.
- ID., *Le Canada francophone*, dans *Le devenir de la théologie catholique mondiale depuis Vatican II 1965-1999* (coll. *Sciences Théologiques & Religieuses*, 10). Paris, Beauchesne, 2000, 259-317.
- SAGE P., art. *Foi*, dans *Catholicisme. Hier – Aujourd'hui – Demain*, IV. Paris, Letouzey et Ané, 1956, 1370-1406.
- SANON A.-T., *Jésus, Maître d'initiation*, dans *Chemins de la christologie africaine* (coll. *Jésus et Jésus-Christ*, 25). Paris, Desclée, 2001, 145-165.
- SANTEDI Kinkupu L., *Les propos des théologies contextuelles*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, 119-124.
- ID., *Unité de vocation et diversité des ministères. Perspective pour une nouvelle relation entre prêtres et laïcs*, dans *Pour une institution des laïcs dans l'Église. Africains et Européens en quête de renouveau conciliaire*. Paris, L'Harmattan, 2004, 35-56.
- SARAH R.(Mgr), *Les Actes des Apôtres et les jeunes Églises*, dans *RAT*, 25, 1989, 7-16.
- SCHMITT K.-H., *Formation ecclésiale des adultes et pastorale. Réflexions critiques et pratiques à propos d'une distinction théorique*, dans *Former des adultes en Église. État des lieux. Aspects théoriques. Pratiques. Hommages à Gilbert Adler*. Paris, Cerf, 2000, 71-90.
- SIMON R., *À la recherche d'une éthique commune : apport de la foi chrétienne*, dans *Laval théologique et philosophique*, 53, 1997, 415-433.
- SOËTARD M., *Corrélation de la théorie et de la pratique*, dans *Adultes dans la foi. Pédagogie et catéchèse*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1987, 52-74.
- THOMAS J., *Le lieu de la foi*, dans *Christus*, 77, 1973, 166-177.

- TSHIBANGU Tshishiku (Mgr), *Les intellectuels africains et l'Église*, dans *Les intellectuels africains et l'Église. Actes de la Quatorzième Semaine théologique de Kinshasa (20 au 25 juillet 1981)*. Kinshasa, Faculté de Théologie catholique, 1982, 15-27.
- ID., *Cheminement personnel et voies de la théologie africaine*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, 23-26.
- ID., *Deux mille ans d'évangélisation. Les nouvelles formes d'évangélisation pour le XXI^e siècle*, dans *RAT*, 53, 2003, 5-18.
- ID., *L'évolution des thèmes des Assemblées des Supérieurs et Évêques des Missions catholiques du Zaïre (1905-1979)*, dans *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980), 1*. Kinshasa, Secrétariat général, (s.d.), 315-342.
- TSHUNGU Bamesa, *La solidarité africaine à l'épreuve du temps*, dans *Actes de la XX^e Semaine théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995. Église-Famille ; Église-Fraternité. Perspectives post-synodales*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, 75-81.
- TIHON P., *L'Église*, dans *Les signes du salut* (coll. *Histoire des dogmes*, 3). Paris, Desclée, 1995, 339-347.
- UZUKWU E., *L'inculturation et l'enseignement théologique : un point de vue africain*. Traduit de l'anglais par B. Ukwuije, dans *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*. Paris, Desclée, 2002, 265-272.
- VAN CANGH J.-M., *La méthode historico-critique. Quelques applications*, dans *Comment faire de la théologie aujourd'hui ? Continuité et renouveau* (coll. *Académie internationale des Sciences Religieuses*). Paris, Cerf, 2003, 173-192.
- VANNESTE A., *Parole de Dieu et langage des hommes*, dans *RAT*, 20, 1986, 165- 176
- VERGOTE A., *Pour une foi adulte*, dans *Lumen Vitae*, 23, 1968, 431-444.
- VIDAL J., art. *Magie*, dans *Catholicisme Hier- Aujourd'hui- Demain*, VIII. Paris, Letouzey et Ané, 1979, 141-156.
- WEBER Ph., *Foi et raison*, dans *La Foi et le Temps*, nouvelle série 4, 1974, 534-565.

- ID., *Indifférence et foi chrétienne*, dans *La Foi et le Temps*, nouvelle série 7, 1977, 380-403.
- ID., *Spécificité de la théologie pastorale. Théologie et pastorales*, dans *La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives. Actes du colloque organisé à l'occasion du 575^e anniversaire de l'Université catholique de Louvain* (coll. *Cahiers de la revue théologique de Louvain*, 34). Louvain-la-Neuve, J.-M. Sevrin et A. Haquin, 2002, 77-90.
- YAOVI SOÉDÉ N., *Contextualiser et inculturer la philosophie et la théologie dans les programmes de formation*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, 145-157.
- ID., *Propositions pour la contextualisation et l'inculturation des programmes de théologie*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003, 217-231.

D. AUTRES DOCUMENTS.

- BEYA Z., *Discours d'ouverture à la réunion du Conseil Académique des Instituts de Formation Sacerdotale (3-8 mars)*. Kinshasa, 2003.
- CENTRE SPIRITUEL MISSIONNAIRE THÉOPHILE VERBIST, *12 semaines de ressourcement pour agents de l'évangélisation*. Kinshasa-Mbudi, 2001.
- *Conclusions et recommandations*, dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives. Actes de la Dix-septième Semaine théologique de Kinshasa (2-8 avril 1989)*. Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 423-426.
- DERROITTE H., *Le christianisme en Afrique : entre revendication et contestation. Analyse de 25 revues de théologie et de pastorale d'Afrique francophone subsaharienne (1969-1988)*, 1. Dissertation présentée en vue d'obtenir le titre de docteur en Sciences Religieuses. Louvain-la-Neuve, 1992.
- DOCUMENT DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISSR) DE LIMETE. Kinshasa, Secrétariat académique (s.d.).
- *EPHEMERIDES DU GRAND SÉMINAIRE DE MAYIDI SAINT-ROBERT BELLARMIN. PHILOSOPHAT – THEOLOGAT* (année académique 2001-2002).

- FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE KINSHASA, *Programme de cours. Année académique 1979-1980*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1979.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1980-1981*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1980.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1981-1982*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1981.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1983-1984*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1983.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1984-1985*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1984.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1985-1986*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1985.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1987-1988*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1987.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1988-1989*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 1988.
- FACULTÉS CATHOLIQUES DE KINSHASA, *Programme des cours. Année académique 1989-1990*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1989.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1990-1991*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1990.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1991-1992*. Kinshasa, Secrétariat académique, 1991.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1992-1993*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 1992.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1993-1994*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 1993.
- ID., *Présence de l'Église catholique à la conférence nationale souveraine. Contribution des professeurs des Facultés catholiques de Kinshasa et de la conférence épiscopale du Zaïre* (coll. *Église africaine en dialogue. Travaux de la Faculté de Théologie*, 12). Kinshasa, Facultés catholiques, 1993.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1996-1997*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 1996.

- ID., *Programme des cours. Année académique 1998-1999*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 1998.
- ID., *Programme des cours. Année académique 1999-2000*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 1999.
- ID., *Programme des cours. Année académique 2000-2001*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 2000.
- ID., *Programme des cours. Année académique 2001-2002*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 2001.
- ID., *Programme de cours. Année académique 2002-2003*. Kinshasa, Secrétariat général académique, 2002.
- GRAND SÉMINAIRE INTERDIOCÉSAIN SAINTS-PIERRE ET PAUL 'THEOLOGAT', *Ratio Studiorum de théologie* (1988-2002). Boso-Gbete (Lisala), 1988.
- INSTITUT DE SCIENCES RELIGIEUSES. Boyange, 1970.
- INSTITUT DE SPIRITUALITÉ AFRICAINE, *Programme des cours 1999-2002*. Kinshasa, Baobab, 1999.
- INSTITUT ANUARITE DE KIMWENZA, *Programme de formation module III (septembre-décembre 2003)*. Kinshasa, 2003.
- INSTITUT SAINT-EUGÈNE DE MAZENOD, *Programme des cours 1999-2002*. Kinshasa, Baobab, 1999.
- INSTITUT SUPÉRIEUR DE PÉDAGOGIE RELIGIEUSE, *Nature et programme des cours. Année académique 2002-2003*. Kinshasa, Secrétariat académique, 2002.
- LIGUE DES ÉLECTEURS, *Les 12 piliers de la démocratie illustrés*. Kinshasa, Multiprint, 2003.
- MOSANGO Mputu Vansita Ph., *Ministères laïcs dans la province ecclésiastique de Kinshasa. Problème de formation. Mémoire de licence*. Louvain-la-Neuve, 1990.
- NGANGA L. (Mgr), *Lettre pastorale Pastoralia, 14*. Lisala, 1983.
- *Note adressée au Conseil d'Administration de l'Assemblée de la CEPKIN, portant sur la suggestion d'un programme pour l'ISSR*. Kinshasa, ISSR, 2004.
- *Programme des cours arrêté par le Conseil Académique des Instituts de Formation sacerdotale (réuni du 3 au 8 mars 2003)*. Mbiti (Kinshasa), 2003.

- *Ratio Studiorum de théologie pour les Grands Séminaires du Congo*. Kinshasa, 1987.
- *Résolutions de la Consultation de Kumasi*, dans *Faire la théologie et la philosophie en contexte africain*. Londres, Frankfurt am Main, 2003.
- *Résolutions et recommandations*, dans *Religions Africaines et Christianisme. Colloque international de Kinshasa 9-14 janvier 1978*, CERA, 1, 1978, p. 289-294.
- *Réunion du Conseil Académique des Instituts de Formation Sacerdotale (CAIS) du 8 au 13 1991. Ratio Studiorum de Théologie*. Kinshasa, 1991.

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace	I
Avant-propos	II
Sigles utilisés	III
0. INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
01. LA PROBLÉMATIQUE DU TRAVAIL	1
02. LES SUBDIVISIONS DU TRAVAIL.....	2
03. LE RÔLE DU THÉOLOGIEN	5
04. LA MÉTHODE	7
PREMIÈRE PARTIE : L'ANALYSE DU CONTEXTE CONGOLAIS.....	9
10. INTRODUCTION.....	9
11. UN BREF APERÇU DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO.....	9
1. Les différentes phases de l'évangélisation	9
2. La dimension historique et politique de la République Démocratique du Congo	11
3. L'aspect socioculturel et ecclésial.....	13
4. Les structures et l'organisation de l'Église	15
12. LES PRIORITÉS PASTORALES	17
13. CONCLUSION	19
DEUXIÈME PARTIE : LES SOURCES THÉOLOGIQUES ET LES ENSEIGNEMENTS DU MAGISTÈRE SUR LA FORMATION THÉOLOGIQUE	20
20. INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE	20
CHAPITRE 1 : LES SOURCES DE LA FORMATION THÉOLOGIQUE	24
210. INTRODUCTION.....	24
211. LA RÉVÉLATION DIVINE PAR LES ÉVÉNEMENTS.....	24
212. LA RÉVÉLATION DIVINE PAR LA PAROLE.....	25
1. La Parole de Dieu en tant qu'Écriture	26
2. La Parole de Dieu en tant que Tradition.....	28
213. JÉSUS-CHRIST : LE RÉVÉLATEUR DE DIEU	31
214. LA NATURE DE LA FORMATION THÉOLOGIQUE.....	32
215. CONCLUSION	34
CHAPITRE 2 : LES ENSEIGNEMENTS DU MAGISTÈRE SUR LA FORMATION THÉOLOGIQUE.....	35
221. SOUS LE PONTIFICAT DE PAUL VI (21 juin 1963 – 6 août 1978).....	35
0. Introduction.....	35
1. Les buts de la formation théologique	35
1°. L'homme au centre des préoccupations et l'unité de l'enseignement théologique	35
2°. Approfondir les sources de la Révélation divine.....	36
3°. Promouvoir la pastorale de la pensée	37
2. Les orientations méthodologiques.....	38
1°. L'initiation à la théologie et la relation avec la vie ecclésiale et culturelle.....	39
2°. La collaboration dans le travail théologique.....	40

3°. La formation théologique en rapport avec le ministère pastoral et la vie sociale	40
4°. La formation théologique et la Révélation divine	42
5°. La formation théologique en rapport avec la vie spirituelle	42
3. Les programmes à appliquer	43
4. Les pédagogies à mettre en œuvre	44
5. Les responsables, les destinataires et la durée de la formation.....	45
1°. Les responsables de la formation.....	45
a. Les nominations et les compétences.....	45
b. L'enseignement théologique comme ministère d'Église	46
2°. Les destinataires de la formation	47
3°. La durée de la formation.....	48
6. Conclusion.....	48
222. SOUS LE PONTIFICAT DE JEAN-PAUL II (16 octobre 1978 – 2 avril 2005).....	50
0. Introduction	50
1. Les objectifs de la formation théologique	50
1°. Exposer et approfondir la doctrine révélée dans un langage audible.....	50
2°. Étudier et approfondir les questions relatives à la foi.....	51
2. Les orientations méthodologiques.....	53
1°. La régulation de l'Écriture et de la Tradition	53
2°. L'unité de l'enseignement théologique et le dialogue avec les autres convictions.....	54
3°. La circularité entre foi et raison.....	55
4°. Un double principe méthodologique de la théologie.....	56
5°. Les tâches actuelles de la théologie	57
a. Le dialogue avec les autres sciences.....	57
b. La coopération du travail théologique et l'exigence épistémologique.....	58
6°. L'enseignement théologique, la vie spirituelle et l'activité pastorale	60
3. Les programmes à appliquer	62
4. Les conditions de la formation théologique	64
1°. La réflexion théologique : un don et une tâche.....	64
2°. La spécificité de la recherche théologique.....	65
3°. La formation du théologien : une imprégnation de la Tradition et une présence au monde	66
4°. La formation théologique face à certains défis de la vie de l'Église	67
5. Les responsables de la formation	68
6. Conclusion.....	69
223. LA CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO).....	70
0. Introduction	70
1. Les institutions de formation théologique et leurs objectifs.....	71
1°. La Faculté de Théologie catholique de Kinshasa	71
2°. Les Grands Séminaires de Théologie	73
3°. L'Institut Saint-Eugène de Mazenod	76
4°. L'Institut Supérieur de Pédagogie Religieuse (ISPR)	78
5°. Les Instituts Supérieurs de Sciences Religieuses (ISSR)	78
6°. Les Instituts de Sciences Religieuses (ISR).....	79
7°. Les Instituts de formation permanente	80

2. Les programmes à appliquer	82
1°. À la Faculté de Théologie catholique	82
2°. Dans les Grands Séminaires de Théologie	82
3°. Dans les autres institutions de formation théologique	87
3. Les pédagogies à mettre en œuvre	88
4. Les responsables et les destinataires de la formation	90
1°. Les responsables : nominations et compétences	90
a. Les nominations	90
b. Les compétences et les attributions	91
2°. Les conditions d'admission des destinataires de la formation	92
5. Conclusion	93
23. CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE	97
TROISIÈME PARTIE : LES MISES EN ŒUVRE DES ENSEIGNEMENTS DU	
MAGISTÈRE SUR LA FORMATION THÉOLOGIQUE ET L'ÉVALUATION	
CRITIQUE	99
30. INTRODUCTION DE LA TROISIÈME PARTIE	99
CHAPITRE 1 : LES INSTITUTIONS DE FORMATION THÉOLOGIQUE EN	
RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO	
310. INTRODUCTION	100
311. LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE KINSHASA	101
1. Les objectifs poursuivis	101
2. Les programmes mis en œuvre	103
3. Les thèmes traités	108
1°. Formation à l'Écriture Sainte	108
a. L'Ancien Testament	108
b. Le Nouveau Testament	109
c. Les langues bibliques	111
2°. Formation à la théologie dogmatique	112
a. La christologie et la rédemption	112
b. La théologie de la création et l'eschatologie	112
c. L'ecclésiologie	113
d. La théologie africaine	113
3°. Formation à la théologie pastorale	115
a. La liturgie	116
b. La catéchèse	116
c. La pastorale	117
4°. Formation à la théologie morale, à la théologie spirituelle et au droit	
canonique	120
a. La théologie morale	120
b. La théologie spirituelle	121
c. Le droit canonique	121
5°. Histoire de l'Église et patrologie	121
4. Les pédagogies mises en œuvre	123
312. LES GRANDS SÉMINAIRES DE THÉOLOGIE	125
1. Les programmes mis en œuvre	125
2. Les thèmes traités	127
1°. Formation à l'Écriture Sainte	127
2°. Formation à la théologie dogmatique	128
3°. Formation à la théologie pastorale	129
4°. Formation à la théologie spirituelle	131

5°. Formation à la théologie morale	131
6°. Formation à la liturgie	132
7°. Histoire de l'Église et patrologie	133
8°. Droit canonique	133
9°. Autres disciplines.....	133
3. Les pédagogies employées	134
313. L'INSTITUT SAINT-EUGÈNE DE MAZENOD (Kinshasa)	135
1. Les programmes mis en œuvre.....	135
2. Les thèmes traités	136
1°. Formation à l'Écriture Sainte.....	136
a. Ancien Testament	136
b. Nouveau Testament.....	137
c. Langues bibliques	138
2°. Formation à la théologie dogmatique	138
a. Théologie fondamentale, trinité et christologie	138
b. Ecclésiologie et sacrements.....	139
c. Création-eschatologie et péché originel-grâce	139
d. Théologie africaine et religions du monde	140
3°. Formation à la théologie pastorale et à la catéchèse	140
4°. Formation à la théologie spirituelle	141
5°. Formation à la liturgie.	142
6°. Formation à la théologie morale	142
7°. Patrologie et histoire de l'Église.....	143
3. Les pédagogies employées	144
314. L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PÉDAGOGIE RELIGIEUSE (ISPR)	
(Kinshasa).....	144
1. Les programmes mis en œuvre.....	144
2. Les thèmes traités	146
1°. Formation à la théologie spirituelle	146
2°. Formation à l'Écriture Sainte.....	147
3°. Formation à la dogmatique	148
4°. Formation à la théologie pastorale.....	148
5°. Formation à la liturgie	149
6°. Formation à la théologie morale	149
7°. Histoire de l'Église et droit canonique	150
3. Les pédagogies employées	150
315. L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISSR) DE	
LIMETE (Kinshasa)	150
1. Les programmes mis en œuvre.....	151
2. Les pédagogies employées	152
316. L'INSTITUT DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISR) DE BOYANGE (Lisala,	
Équateur)	153
1. Les programmes mis en œuvre.....	153
2. Les pédagogies employées	154
317. LE CENTRE SPIRITUEL MISSIONNAIRE (CSM) THÉOPHILE VERBIST	
DE MBUDI (Kinshasa)	155
1. Les programmes mis en œuvre.....	155
2. Les thèmes traités	156
1°. La Parole de Dieu et la théologie.....	156
a. La Parole de Dieu	156

b. La théologie.....	157
2°. La pastorale, la spiritualité et la liturgie	157
3°. La morale	158
318. L'INSTITUT ANUARITE DE KIMWENZA (Kinshasa).....	159
1. Le programme mis en œuvre.....	159
2. Les thèmes du noviciat.....	159
319. CONCLUSION	160
CHAPITRE 2 : L'ÉVALUATION CRITIQUE.....	162
320. INTRODUCTION.....	162
321. L'AGENCEMENT DES OBJECTIFS ET DES THÈMES	162
1. À la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa	162
1°. Les avancées significatives.....	163
2°. Les interpellations.....	164
a. L'inculturation.....	164
b. L'intégration des sciences humaines.....	166
c. Les pédagogies	167
2. Dans les Grands Séminaires de Théologie et à l'Institut Saint-Eugène de Mazenod	169
1°. Les avancées significatives.....	169
2°. Les interpellations.....	169
a. La théologie pastorale.....	169
b. L'articulation de la théologie spirituelle avec les exercices spirituels	171
3. À l'Institut Supérieur de Pédagogie Religieuse (ISPR)	173
4. À l'Institut Supérieur de Sciences Religieuses (ISSR) de Limete et à l'Institut de Sciences Religieuses (ISR) de Boyange.....	174
5. Dans les Instituts de formation permanente : le Centre Spirituel Missionnaire (CSM) et l'Institut Anuarite	175
322. LA COLLABORATION ENTRE LA FORMATION THÉOLOGIQUE ET L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET UNIVERSITAIRE EN RDC.....	176
1. Les problèmes de pédagogie	177
1°. L'exigence d'efficacité ecclésiale et sociale.....	177
2°. Le principe d'endogénéisation	179
2. Le partenariat éducatif.....	181
323. CONCLUSION	182
33. CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE	183
QUATRIÈME PARTIE : LES PERSPECTIVES THÉOLOGIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES	185
40. INTRODUCTION DE LA QUATRIÈME PARTIE.....	185
CHAPITRE 1 : LA SITUATION DES THÉOLOGIENS DANS L'ÉGLISE.....	187
410. INTRODUCTION.....	187
411. LES RAPPORTS DU MAGISTÈRE AVEC LES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES.....	187
1. Le mystère de l'Église en tant que communion	187
2. Tous au service de l'Église.....	189
412. LA LIBERTÉ DES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES	191
1. Une prise en compte du pluralisme théologique	192
2. Le rôle de médiation entre le Magistère et la communauté chrétienne.....	193
3. La responsabilité théologique.....	193
4. La participation au débat public	195

413. LE PROFIL DES THÉOLOGIENS ET THÉOLOGIENNES DANS L'ÉGLISE	197
1. Un croyant	198
2. Un prophète	199
3. Le théologien comme formateur	201
4. Enseignant et chercheur.....	203
414. CONCLUSION	206
CHAPITRE 2 : LES INSTITUTIONS DE FORMATION.....	208
421. LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE KINSHASA, LES GRANDS SÉMINAIRES DE THÉOLOGIE ET L'INSTITUT SAINT-EUGÈNE DE MAZENOD.....	208
0. Introduction	208
1. Les objectifs à promouvoir.....	211
1°. Les destinataires.....	212
2°. La fonction critique.....	212
3°. Les responsabilités ecclésiales.....	214
4°. Les interpellations des communautés chrétiennes	215
2. Les méthodes à promouvoir	217
1°. L'interprétation de l'Écriture.....	217
a. Les méthodes historico-critique et narrative	218
b. La traduction de la Bible en langues locales	219
2°. L'herméneutique des contenus théologiques.....	221
3°. La démarche contextuelle	223
a. L'analyse des contextes	224
b. La décontextualisation.....	225
c. La recontextualisation.....	225
4°. La démarche déductive	228
5°. La démarche inductive.....	228
6°. La démarche interdisciplinaire	231
3. Les nouveaux programmes.....	232
1°. À la Faculté de Théologie catholique de Kinshasa.....	233
a. Les cours fondamentaux et interdisciplinaires	234
b. Les cours du premier cycle.....	235
c. Les cours et séminaires du deuxième cycle.....	235
d. Les cours et séminaires du troisième cycle	236
2°. Dans les Grands Séminaires de Théologie	236
4. Les thèmes théologiques à approfondir.....	238
1°. Les lectures africaines de la Parole de Dieu	238
a. La Parole de Dieu en contexte africain.....	238
b. Le rapport entre le récit biblique et les cultures africaines.....	239
c. Promouvoir des lectures fécondes de la Parole de Dieu.....	240
d. Dire Dieu aujourd'hui	242
2°. La formation à la dogmatique.....	243
a. L'inculturation du message révélé.....	243
1) Une double préoccupation : évangéliser la culture et africaniser le christianisme.....	244
2) L'inculturation comme réalité dynamique.....	246
b. Les thèmes de la libération et de la reconstruction	247
c. La christologie africaine	249
d. Un œcuménisme de communion	253

e. Le dialogue avec les religions africaines.....	256
3°. La formation à la théologie pastorale	258
a. Une approche de la notion de « pastorale ».....	258
b. La spécificité de la théologie pastorale	259
c. Les enjeux de la théologie pastorale.....	260
d. L'Église au service de la société	263
e. Pour une communication des deux pôles : Église et société	265
f. Les défis de l'évangélisation.....	266
4°. La formation à la théologie morale.....	267
a. L'autonomie en morale.....	267
b. L'autonomie dans la perspective de la création et de l'alliance...	269
c. Promouvoir la justice et la paix	270
1) La solidarité et le partage	272
2) Le développement : nouveau nom de la paix.....	273
3) À l'école de la démocratie	274
5°. La formation à la théologie spirituelle.....	276
a. Intégrer le don de la foi.....	277
b. La vie selon l'Esprit	278
c. L'eucharistie au cœur de la vie chrétienne	279
d. La spiritualité sacerdotale.....	279
1) La charité pastorale	280
2) La consécration pour le ministère pastoral	282
5. Les pédagogies à promouvoir.....	283
1°. La transmission.....	284
a. L'enseignant et le savoir.....	284
b. L'enseignement par objectifs	287
c. Le feed-back en pédagogie	288
2°. L'apprentissage.....	289
3°. La pédagogie centrée sur la relation	291
4°. L'articulation de ces trois pédagogies	293
6. Conclusion.....	295
422. L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PÉDAGOGIE RELIGIEUSE (ISPR), LES	
INSTITUTS SUPÉRIEURS DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISSR) ET LES	
INSTITUTS DE SCIENCES RELIGIEUSES (ISR)	297
0. Introduction	297
1. Les objectifs à promouvoir.....	299
1°. Se conformer aux directives de l'épiscopat congolais et à celles du	
Ministère de l'Enseignement Supérieur et Universitaire (ESU) en RDC	
.....	299
2°. L'autonomie responsable.....	300
3°. La raison	301
4°. Travailler la question des « représentations ».....	302
2. Les méthodes à promouvoir	303
1°. Les méthodes inductive et interdisciplinaire.	303
2°. La pratique ecclésiale	303
3. Les nouveaux programmes.....	305
1°. À l'Institut Supérieur de Pédagogie Religieuse (ISPR).....	305
2°. Dans les Instituts Supérieurs de Sciences Religieuses (ISSR) et les	
Instituts de Sciences Religieuses (ISR).....	305
4. Les thèmes à approfondir	306

1°. La place de la Parole de Dieu	306
a. La catéchèse kérygmaticque.....	306
b. La catéchèse anthropologique	307
c. La catéchèse historico-prophétique	309
2°. Le concept d' « adulte dans la foi »	310
a. Un processus de croissance	311
b. Un projet et une tâche à réaliser	312
3°. La théologie de la Création.....	313
4°. La théologie de l'Incarnation.....	315
5°. Les religions traditionnelles africaines : le cas de la religion traditionnelle bantu.....	316
a. La conception de Dieu et de la vie	317
b. Le culte des ancêtres et la vie dans l'au-delà	319
c. L'emprise de la superstition	320
d. Les éléments de convergence et de divergence entre la religion traditionnelle bantu et le christianisme.....	321
1) La relation à Dieu.....	322
2) Le culte des ancêtres et l'eschatologie chrétienne	322
3) Libérer de la mentalité superstitieuse.....	323
6°. La formation à la théologie pastorale	324
a. Le principe ministériel.....	326
b. La pastorale centripète et centrifuge	327
c. La programmation pastorale.....	328
7°. Le rôle des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV).....	330
a. Le contexte socio-ecclésial de leur émergence.....	330
b. L'évolution d'une dénomination	331
c. Les caractéristiques des CEV	333
1) La « communauté »	334
2) ... « ecclésiale »	335
3) ... « vivante »	336
4) Lieux d'expérience de la foi.....	337
5) Lieux d'affermissement de la foi	337
6) Lieux d'inculturation de la foi.....	338
8°. La formation à la théologie spirituelle.....	340
a. Une spiritualité en rapport avec la vocation laïque	340
b. Une spiritualité au cœur du monde.....	343
c. Dépasser le dualisme	344
5. Les pédagogies à mettre en œuvre	345
1°. Une pédagogie fondée sur l'existence	345
2°. Une pédagogie ouverte	346
3°. Les démarches anthropologique et historique	348
6. Conclusion.....	349
423. LES INSTITUTS DE FORMATION PERMANENTE.....	351
1. Faire écho des enjeux des courants théologiques africains	351
2. La collaboration entre les acteurs pastoraux	352
CHAPITRE 3 : LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES VIVANTES (CEV) :	
LIEUX DE FORMATION THÉOLOGIQUE	354
430. INTRODUCTION.....	354
431. LES CEV COMME LIEUX DE FORMATION THÉOLOGIQUE	355
1. Les objectifs	355

2. Les responsables de la formation	357
3. Les destinataires de la formation.....	361
1°. Les adultes	362
2°. Les jeunes	363
3°. Les intellectuels.	366
432. LES THÈMES DE LA FORMATION	367
1. La catéchèse	368
2. Le témoignage	369
3. La réconciliation.....	370
4. La démarche pastorale de l'inculturation	372
5. La formation à la démocratie.....	374
433. LES PÉDAGOGIES À PROMOUVOIR.....	375
1. La participation.....	375
2. L'implication et l'explication	377
3. L'application	377
434. CONCLUSION	378
CHAPITRE 4 : QUELQUES ORIENTATIONS PRATIQUES.....	379
440. INTRODUCTION.....	379
441. LA PRISE EN COMPTE DES CONTEXTES ET DES DESTINATAIRES	380
442. LA CONCERTATION ENTRE FORMATEURS.....	381
1. Organiser la formation continue.....	381
2. Évaluer les programmes	383
443. LES MOYENS	384
1. Les actions concertées pour le financement des institutions.....	385
2. La mise en place d'une infrastructure adéquate	386
1°. Les bibliothèques	386
2°. Les moyens de transport	386
3°. La mise en valeur du Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) et du Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (CAEK)	386
444. LA COLLABORATION ENTRE LES INSTITUTIONS DE FORMATION ET LES CEV	387
1. Le stage des étudiants.....	388
2. Le travail productif et la coopération économique.....	388
445. CONCLUSION	389
45. CONCLUSION DE LA QUATRIÈME PARTIE	390
5. CONCLUSION GÉNÉRALE.....	393
BIBLIOGRAPHIE	406
TABLE DES MATIÈRES	433