UNIVERSITÉ PAUL VERLAINE-METZ
U.F.R Sciences Humaines et Arts
Département de Théologie

LA PLACE DE LA PASTORALE DE LA SANTÉ DANS L'ÉVANGÉLISATION EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

Cas du « service ambulatoire » du Centre pour Handicapés de Goma

Jacques LETAKAMBA PALUKU

Sous la direction de
Mme Marie-Anne VANNIER

Composition du Jury

Mr Bénézet BUJO
Mme Marie-Anne VANNIER
Mr Yves MEESSEN
Mr Maurice CHEZA

Thèse de Doctorat
Théologie Catholique
2009

REMERCIEMENTS

Grâce au concours convergent et diligent de plus d'un, ce labeur parvient à son achèvement. Après une franche collaboration sagace, objective et subtile, il s'avère opportun de leur exprimer du tréfonds du cœur et en liesse, ce mot sympathique et cordial de merci.

Un ardent témoignage de reconnaissance et de gratitude s'adresse à Marie-Anne Vannier, la directrice de cette thèse. Elle sait allier l'humain à la rigueur scientifique par ses critiques perspicaces et ses remarques pertinentes. Il convient de lui être redevable pour sa disponibilité. À travers elle, est salué tout le corps professoral en synergie avec les étudiants.

La contribution des codirecteurs Bénezet Bujo et Maurice Cheza mérite infiniment une reconnaissance. Au-delà de multiples occupations, ils n'ont ménagé aucun effort pour un apport substantiel à la recherche.

Merci aux relecteurs et aux correcteurs du manuscrit. Alberl Carl, François Tonon et Jacqueline Mattioni sont portés au pinacle, en vertu de leur finesse, dans l'analyse stylistique et syntaxique, appréciable.

Merci pour les conseils et les encouragements de l'Évêque et de chrétiens de Goma, y compris les parents, les frères, les sœurs et les amis. Leur soutien moral, par téléphone, courrier et courriel, est sans prix.

Que de reconnaissance enfin, à l'équipe sacerdotale et aux fidèles de la Paroisse Saint Joseph de Montigny-Lès-Metz ! Leur aide pour surmonter les difficultés inhérentes à la dissertation et leur soutien on ne peut plus éloquents valent leur pesant d'or.

Jacques Letakamba.

SIGLES

I. SIGLES RELATIFS AUX DOCUMENTS

- AG : Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, *Ad Gentes Divinitus.*
- CA : Lettre encyclique *Centesimus annus.*
- CDROM : *Compact Disk Read Only Memory.*
- CL : Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici*.
- DC : Documentation catholique.
- DM : Lettre Apostolique *Dives in Misericordia.*
- DTC : Dictionnaire de la Théologie Chrétienne.
- DV : Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum.*
- EIA :Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa.*
- EN : Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi.*
- GS : Constitution pastorale *Gaudium et spes.*
- HS : Hors série.
- LG : Constitution dogmatique *Lumen gentium.*
- NMI : Lettre apostolique *Novo millennio ineunte.*
- PO : Décret sur le ministère de la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis.*
- PP : Lettre encyclique *Populorum Progressio.*
- PUF : Presses Universitaires de France.
- RF : Lettre encyclique *Fides et ratio.*
- RH : Lettre encyclique *Redemptoris hominis*.
- RM : Lettre encyclique *Redemptoris missio.*
- VTB : Vocabulaires de Théologie Biblique.

II. SIGLES RELATIFS À LA SANTÉ OU AU CENTRE

- ACHAC : Association des Centres pour Handicapés de l'Afrique Centrale.
- AISHP : Association pour l'Intégration sociale des Handicapées Physiques.
- ARC : Auxiliaires en Rééducation Communautaire.
- BCZ : Bureau Central de Zone de Santé
- BDOM : Bureau Diocésain des Œuvres Médicales
- BOM : Bureau des Œuvres Médicales
- CBM : *Christliche Blinden Mission*
- CBR : *Community based Rehabilitation*.
- CEB : Communauté Ecclésiale de Base.
- CEMUBAC : Centre scientifique et Médical de l'Université libre de Bruxelles au Congo.
- CEV : Communauté Ecclésiale Vivante.
- CH : Centre Hospitalier.
- CHP : Centre pour Handicapés Physiques.
- CHP/FC : Centre pour Handicapés Physiques / Frère de la Charité.
- CMS : Centre de Santé Mentale.
- CNT : Centre Nutritionnel Thérapeutique.
- COPH : Conseil de Concertation des œuvres en faveur des Personnes ayant un Handicap.
- CS : Centre de Santé.
- CSM/FC : Centre de Santé Mentale / Frère de la Charité.
- CSR : Centre de Santé de Référence.
- DOCS : *Doctors on call for service*.

- FAO : Food and Agriculture Organization. (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture).
- FOMULAC : Formation Médicale de l'Université de Louvain au Congo.
- FOREAMI : Fondation Reine Élisabeth pour l'Assistance médicale aux Indigènes du Congo belge.
- HGR : Hôpital Général de Référence.
- ITM : Institut Technique Médical.
- OMS : Organisation Mondiale de la santé.
- ONG : Organisation Non Gouvernementale.
- ONGD : Organisation Non-Gouvernementale de Développement.
- ONGS : Organisation Non-Gouvernementale de la Santé.
- ONU : Organisation des Nations Unies.
- ORANA : Office de recherche sur l'alimentation et la nutrition en Afrique.
- PAM : Programme Alimentaire Mondial.
- PAPH : Programme d'Assistance et de Protection de la Personne Handicapée.
- PS : Poste de Santé.
- RBC : Réhabilitation à Base Communautaire.
- SAMU : Service d'Aide Médicale Urgente.
- SMUR : Service Mobile d'Urgence et de Réanimation.
- UASD : Union des Aveugles pour la Survie et le Développement.
- UNESCO : *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*. (Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture.)
- WHO : *World Health Organization.*
- ZS : Zone de Santé.
- ZSR : Zone de Santé Rurale.

INTRODUCTION

Toute maladie constitue une interpellation profonde et s'inscrit dans une expérience ontologique de la finitude et de la fragilité humaine. La maladie et le handicap suscitent souvent une série d'interrogations. Celles-ci étreignent le cœur et plongent parfois l'être dans l'absurdité, voire l'angoisse existentielle. Comment l'évangélisation par le biais de la pastorale de la santé rencontre-t-elle l'homme confronté aux épreuves des maladies spirituelles et physiques ?

En quoi la réalité univoque de la guérison de l'homme s'examine-t-elle dans une entité tridimensionnelle où l'histoire de l'évangélisation, suivie de son contenu biblique, s'applique dans le service ambulatoire du Centre pour handicapés de Goma ? Est-il un mode noétique d'appréhension où la santé physique et la santé spirituelle s'imbriquent dans un même schème de pensée dont l'enjeu emblématique reste l'homme intégral et global à sauver, à travers la pastorale de la santé ?

La pertinence de la problématique découle de ce binôme « Église et santé » conçu depuis les temps des missions, où l'apport européen demeure indéniable. Le pragmatisme de la pastorale de la santé prend en compte les vecteurs humains à travers les modes d'interactions possibles dans un souci de guérison holistique, c'est-à-dire de tout homme et de tout l'homme. Évidemment, le Christ demeure au cœur des réflexions.

La thématique s'investit dans cette démarche ecclésiale en quête de salut. L'investigation prépondérante consiste à savoir comment l'Église particulière, au moyen de l'évangélisation, est appelée à offrir le signe du salut et de la santé, au sein de la société fragilisée par la précarité, la maladie et le handicap. Aux fins d'orienter le champ des réflexions, l'intitulé de la recherche balise ainsi le parcours : « La place de la pastorale de la santé dans l'évangélisation en République Démocratique du Congo. Cas du "service ambulatoire" du Centre pour handicapés de Goma. »

L'intelligence de ce sujet éveille la dynamique ecclésiale fondamentale. Il s'agit non seulement d'une lecture diachronique de l'évangélisation par un accès historique, mais aussi d'un aperçu synchronique où les enjeux de cette préhension s'articulent dans un contexte existentiel des personnes invalides du « Centre pour handicapés » sis à Goma, situé au nord-est du pays. Quelle en est précisément la motivation ?

Cette préoccupation suscite, à bien des égards, l'intérêt et l'attention. En plus de l'état de la question, la sollicitude déborde largement le cadre de la maladie et du handicap pour considérer l'homme en tant qu'être créé à l'image de Dieu (cf. Gn, 1, 26). Dès lors, la raison paraît probante et justifiée d'aborder ce thème de la maladie et de la guérison en rapport avec le péché et le salut, sous la grille de lecture théologique.

À l'instigation de personnes elles-mêmes malades ou handicapées, la réflexion accède aux aspects les plus sensibles et les plus profonds de l'être humain en quête de la guérison et du salut. C'est pourquoi, la posture éthique y apparaît déterminante face à l'expérience bouleversante de l'homme en souffrance. Sur ce, l'ébauche permet de comprendre, tant soit peu, la vie au quotidien des personnes aux prises avec des difficultés de santé et dont le destin suscite un questionnement social.

En revanche, la singularité accordée à cette recherche réside dans sa dimension pluraliste. Loin d'assister à une divergence d'interprétation au travers du couple « guérison et salut », l'évangélisation applique une démarche de convergence. La compatibilité entre l'histoire de l'évangélisation au Congo et la relecture biblique dont le contenu révèle le message des missionnaires, s'actualise sur un terrain médical.

L'hypothèse heuristique du recours au « service ambulatoire » déploie l'éventail sur un large rayon d'activité au point de dépasser le cadre initial du Centre pour handicapés. Une nouvelle perception très structurée offre des modalités concrètes en vue de rejoindre les malades chroniques ou les personnes handicapées à domicile.

L'originalité de cette approche pluridisciplinaire consiste à concilier les bases historiques, théologiques et médicales avec les analyses concrètes du service ambulatoire. En effet, les objectifs de la pastorale de la santé sont assignés dans la poursuite du salut spirituel et de la santé psychosomatique. En outre, sur un plan scientifique, il convient de rendre compte des données épistémologiques essentielles par une méthodologie appropriée et appuyée sur des sources crédibles et fiables.

Au seuil de cette écriture, la procédure méthodologique postule une réflexion qui obéit aux principes de la rationalité scientifique appuyée sur les sources y afférentes. Dans le cas de figure, la multiplicité des sources selon les domaines variés démontre combien les frontières établies entre les différentes disciplines des sciences humaines et médicales paraissent aléatoires et peuvent s'enchevêtrer dans la complémentarité.

Appuyé, au premier abord, sur des sources de la théologie définies en termes de données de l'Écriture, de la Tradition et du Magistère, viennent ensuite les œuvres contextuelles de diverses dimensions : historiques, théologiques, ou médicales. De plus, la technique informatique en cours facilite l'accès aux documents électroniques dont l'importance demeure indéniable. L'internet et les documents en cédérom en sont une illustration éloquente. La fouille des archives du Centre pour handicapés nourrit des idées intéressantes sur le service ambulatoire. Enfin, s'ajoute la consultation éventuelle des instruments de travail comme les encyclopédies et les dictionnaires.

Pour mieux circonscrire le sujet, un tableau triptyque, permet d'ouvrir trois volets, c'est-à-dire trois parties composées chacune de trois chapitres. Par une approche rétrospective, la relecture de l'histoire de l'évangélisation du Congo ouvre le premier volet et répond à une préoccupation de l'Église. En vertu des exigences intimes de sa propre catholicité et obéissant au commandement de son fondateur (Mc 16,15), l'Église ne ménage aucun effort pour la prédication de l'Évangile à tous les hommes.

L'un des défis les plus laborieux pour le missiologue est d'opérer la distinction entre les pratiques qui sont essentielles au christianisme, devant donc être observées par les chrétiens dans toutes les cultures, et d'autres expressions strictement culturelles du christianisme, issues du milieu d'origine, qui peuvent être changées et adaptées à différentes cultures. Il convient d'en examiner les tenants et les aboutissants.

De la théologie du salut des âmes à la théologie de l'inculturation, le christianisme s'implante progressivement en Afrique. La « *Plantatio ecclesiae*[1] » au Congo évolue en deux phases séparées par un hiatus temporel. Ainsi, après la première évangélisation dépendant de la mission lusitanienne située entre 1483 et 1835, la seconde démarre en 1880 et intervient concomitamment avec les explorateurs.

Toutefois, il peut paraitre absurde voire obsolète d'avoir une pensée historique des années 1483 à l'aune des conceptions du XXIe siècle. L'idée semble verser dans l'anachronisme. Afin de bien saisir ce clivage, il s'avère indispensable de faire une relecture historique et de se situer dans son triple contexte politique, socio-économique et missiologique. Point n'est besoin de se passer d'un passé lointain dont les racines profondes nourrissent encore un arbre dont les fruits sont succulents aujourd'hui.

Quelle nécessité y a-t-il de remonter si loin dans le temps pour évoquer l'évangélisation du diocèse dont le jubilé d'or est actuellement en passe d'être célébré ? Il n'est pas contingent d'évoquer la première découverte du Kongo, en coïncidence avec le début de l'évangélisation du Congo. Le but ne consiste pas à se livrer à l'exercice de l'écriture du « déjà dit » au point de s'enliser dans les ornières sans se frayer de nouvelles pistes. La pointe fine de cette partie historique réside dans le processus du « salut et guérison », avant, pendant et après l'arrivée des missionnaires.

---

[1] Cf. Th. KABOY RUBONEKA, *Implantation missionnaire au Kivu (Zaïre), Une étude historique des établissements des Pères Blancs : 1880-1945*, Rome, 1980, (Thèse inédite de doctorat) ; C. KANYAMBIRIRI NKUBA, *Mission et « Plantatio ecclesiae » selon le can. 786. Application à l'Église du Congo-Zaïre*. Dissertation ad Doctoratum in Iure Canonici Consequendum, Romae, 1997, p. 19.

L'entendement de cette étude historique s'inscrit dans une méthode d'argumentation suivant un fil conducteur déterminé et clairement délimité dans le temps et dans l'espace. Par une approche analytico-critique et sous l'optique descriptive du passé, l'architecture de l'ensemble se construit sur un questionnement comme pierre angulaire de l'édifice : Comment l'histoire de l'évangélisation du Congo comme étude du salut spirituel déblaye-t-elle le terrain du cadre sanitaire pour le salut physique ?

De prime abord, le raisonnement s'attache à examiner l'histoire de la vie traditionnelle du Royaume Kongo avant l'évangélisation. Vivant en symbiose avec la nature, comment l'homme conçoit-il la croyance à l'Être Suprême ? Quelle place tient la notion de la vie comme force vitale à accroître ? Comment lutter contre la maladie ou la diminution de la vie ? Puis, l'arrivée des premiers blancs change la donne. Les Portugais découvrent le territoire et mesurent l'ampleur du travail de la conquête suivie de la première évangélisation. Enfin, après un bref hiatus dans le contact avec l'Europe, la seconde évangélisation procède par l'avènement des explorateurs, des colons et des missionnaires. L'espace des missions constitue un prodrome réel de l'ère de santé[2]. Le modèle d'infrastructure le prouve bien. Une mission-type se compose d'une Église, d'un presbytère, d'une école et d'un centre de santé, d'un dispensaire ou d'un hôpital.

Ainsi donc la compréhension de l'évangélisation du Kongo-Congo englobant la santé spirituelle et physique repose sur l'étude historique[3] comme fondation de l'édifice. Qu'en est-il du fondement ou du « contenu du message » pour une intériorisation de la Bonne Nouvelle du salut ? La deuxième partie en livre la quintessence.

---

[2] Cf. M. CHEZA, « Conception et mise en pratique d'une action sanitaire » dans J. PIROTTE & H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 105. L'auteur s'interroge sur les raisons de l'engagement missionnaire dans les soins de santé.

[3] En aval tout comme en amont, l'histoire de l'évangélisation de la République Démocratique du Congo est indispensable pour l'intelligence du salut intégral. « C'est que pour l'historien, rien n'est méprisable dans les expressions humaines du passé. Tout est porteur de sens. » J. PIROTTE (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles,* coll. « Mémoire d'Églises », Karthala, 2005, p. 8.

Par une démarche introspective, le processus suit une dynamique circonscrite en trois sections. La thématique est articulée sous l'intitulé « évangélisation et guérison dans une approche sotériologique et anthropologique ». Le questionnement constitutif consiste à connaître le message biblique relatif à la guérison et, partant, à la sotériologie. Comment « Jésus est venu apporter le salut intégral qui saisit tout l'homme et tous les hommes, en les ouvrant à la perspective merveilleuse de la filiation divine[4] » ?

Si un tiers des faits rapportés par les évangiles concernent des guérisons et des exorcismes, la décision paraît juste d'examiner avec minutie la conception de Jésus « guérisseur » ou « médecin » par excellence. Cette notion, comprise comme faisceau lumineux de tout le corpus, veut scruter et analyser par une méthode historico-critique les récits de guérison à travers les conditions socio-historiques. Aujourd'hui, plus qu'hier, le croyant ne peut se dérober à pareil exercice pour approfondir sa foi.

Le profil ecclésiologique de percevoir la guérison sous le prisme christologique résulte d'une évidence. L'Église, comme « communauté servante et opérante[5] », incarne le rôle médicinal du Christ dont la compréhension évoque d'abord le salut[6] spirituel et dont les implications concrètes font appel ensuite à la guérison physique. La dernière partie offre un champ d'application incarné dans le Centre pour handicapés de Goma.

Par une démarche prospective, une dialectique ingénieuse répond à une nouvelle préoccupation : « Comment penser et dire le mystère du salut d'une façon qui soit signifiante pour ce temps ? »[7] Un contexte existentiel se précise par les réponses adéquates apportées aux conditions conjoncturelles de la personne handicapée.

---

[4] JEAN-PAUL II, *« Lettre encyclique, Redemptoris missio », DC,* n° 2022, 1991, n°11.

[5] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 127.

[6] Cf. M.-A. VANNIER, « L'image du Christ médecin chez les Pères », dans V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps,* coll. Théologie historique, 117, Paris, Beauchesne, 2005, p. 532. « Si les Pères se réfèrent souvent à l'image du Christ médecin, c'est pour faire comprendre à tous la réalité du salut. »

[7] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut*, t. II. *Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1991, p. 16.

La dernière partie intitulée « implications de l'évangélisation dans le service ambulatoire du centre pour handicapés de Goma », vise en trois temps à passer du stade de la « *theoria* » à celui de la « *praxis* ». L'action primordiale s'inscrit dans une perspective d'« aller à domicile » rejoindre les handicapées dans leur environnement. Au cœur des enjeux les plus délicats, la guérison intégrale passe au premier plan.

De cette étude, « l'évangélisation et la pastorale de la santé dans le diocèse de Goma », émergent des thématiques révélant l'existence d'autres acteurs. Ceux-ci viennent ainsi enrichir le réseau complexe dévolu aux professionnels de santé. L'organisation socio-sanitaire met sur un piédestal l'œuvre des animateurs pastoraux.

Le thème du « Centre pour handicapés de Goma » étant à la charnière, focalise l'attention sur l'historique du centre à travers une vision macro-sociologique. Elle consiste à sensibiliser non seulement à la notion de la santé psychosomatique, mais aussi à la mention, à la fois plus subtile et plus diverse, de la santé spirituelle.

Le dernier point retrace l'ossature d'intelligibilité des deux premiers chapitres sur la trame du service ambulatoire où se lit, en filigrane, ce binôme évangélisation et santé. De la doctrine de la rédemption et de la guérison, s'annonce par l'évangélisation, la dynamique du concept « holistique » à appréhender en termes de salut intégral de l'homme. L'extension du service ouvre des horizons sur une nouvelle perspective.

Si, aujourd'hui, de nombreux handicapés du Centre de Goma jouissent, dans la dignité, de cette parole scripturaire : « lève-toi et marche », au point de devenir agents de la santé, voire animateurs pastoraux, ils le doivent pour beaucoup à Louis Martin, l'initiateur du Service ambulatoire, lieu de convergence et d'émergence salutaire.

Suite à une approche éclectique sollicitée par une démarche pluridimensionnelle, l'investigation va concilier méthodologiquement la pertinence et la cohérence dans un souci scientifique, en vue d'évoquer les réalités relatives à la guérison intégrale.

PREMIÈRE PARTIE

RELECTURE HISTORIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION DU CONGO

PREMIÈRE PARTIE

RELECTURE HISTORIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION DU CONGO

La relecture de l'histoire du Congo relève ici les grandes lignes de mutations sociales et culturelles à travers les enjeux du processus d'évangélisation. Dans un présent humain susceptible de connaissance scientifique[8] et non dans l'autosatisfaction et l'autoapprobation[9], une nouvelle façon d'appréhender l'histoire africaine se profile avec l'émergence des figures emblématiques comme Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo, Elikia M'Bokolo, Ndaywel è Nziem[10]. Comment s'articule l'histoire du Congo sous l'aspect tridimensionnel de l'avant, du pendant et de l'après évangélisation ?

L'histoire du Congo ne reflète-t-elle pas une « anamnèse », en l'occurrence, une « simple réminiscence du passé[11] ? » Son utilité ne réside-t-elle pas, comme l'étaye Gérard Noiriel, dans la contribution apportée à la construction de la « mémoire nationale[12] ? » Quelle démarche paraît plausible pour une approche de l'histoire du Congo[13] ? En quoi l'évangélisation joue-t-elle un rôle majeur dans l'histoire du Congo ?

La relecture historique du Congo s'inscrit dans une phase d'orthodoxie en lien avec l'orthopraxie. Dans sa conjoncture actuelle, elle découle d'un passé circonscrit en trois moments : La première évangélisation s'enracine dans une ébauche du royaume du Kongo avant sa découverte pour se clore avec la seconde évangélisation.

---

[8] M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 59.
[9] W. BUHLMANN, « L'histoire révolue et l'histoire-en-devenir », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1990)*, Kinshasa, Ed. Secrétariat général de l'Episcopat, 1981, p. 5.
[10] Cf. A. HUGON, *Introduction à l'histoire de l'Afrique contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1991, p. 6.
[11] G. NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire,* Paris, Belin, 1996, p.120, Cf. W. BUHLMANN, *op. cit.*,p. 7.
[12] *Id.,* p.320. Le danger est de cautionner les idéologies nationalistes et de se passer de l'idéal d'objectivité.
[13] Cf. *Id.,* p. 82. Les recherches historiques ne souffrent pas d'autarcie. La perspective d'interdisciplinarité envisage le rapport entre l'histoire et la sociologie, l'anthropologie, l'archéologie, la philosophie, comme par exemple ces trois manières d'écrire l'histoire selon Hegel : Histoire originale, histoire réfléchie et histoire philosophique. Est-ce là, une bonne méthode pour une épistémologie historique ?

CHAPITRE PREMIER

LE KONGO AVANT L'ÉVANGÉLISATION

I. INTÉRÊT ET GENÈSE DU NOM KONGO

L'approche thématique du Kongo avant l'arrivée des Européens incite à lever, dès le départ, une équivoque sur les homonymes Kongo et Congo. Même si ces homophones subissent une légère différence d'accentuation à la française ou à l'africaine[14], une question sur la reconstitution de l'histoire s'avère importante. N'y a-t-il pas risque de confusion entre le royaume du Kongo avant l'évangélisation et le Congo christianisé ? Quel intérêt éveille cette investigation sur le Kongo ancien ?

La réflexion se centre davantage sur le contenu dont les paramètres sont d'ordre historique, inscrit en majeure partie dans la tradition écrite européenne. En effet, l'empreinte de la tradition orale demeure quasi inexistante sans faire fi du rôle qu'elle joue. L'oralité a aidé les premiers historiens à reconstituer le passé. L'orientation met en évidence l'existence d'une croyance à un Être Suprême. Comment, avant l'évangélisation, le Kongo vit-il en symbiose avec la nature et le monde de l'au-delà ?

Sans essayer d'estomper l'évidence, dans une étude sur « les religions de l'Afrique antique », il apparaît clairement qu'« en Afrique, les forces religieuses s'en vinrent de tous côtés travailler au triomphe de la foi nouvelle[15] », celle du christianisme. Quelques traits saillants marquent cette première étape. Grâce aux traditions orale et écrite, l'origine du nom Kongo, suivie de la localisation de ce royaume, jette des balises éclairant la pensée sur la croyance et la conception de la vie.

---

[14] Si, dans la prononciation française, l'accent tonique se met à la dernière syllabe, en langues bantoues, il est généralement sur la pénultième ou l'antépénultième.

[15] G. CHARLES-PICARD, *Les religions de l'Afrique antique,* Paris, Plon, 1954, p. VI.

1. POUR UNE TRADITION ORALE OU ÉCRITE

Une question n'en finit pas d'être posée aux historiens locaux : À quand l'écriture congolaise de l'histoire ? Une certaine conscience nationale sur la science historique commence à prendre forme vers les années 1960. Cherche-t-elle à répondre à ce pamphlet de la plume de Patrice Lumumba[16], devenu une véritable prophétie de la carrière historienne en Afrique ? Il dit : « L'histoire dira un jour son mot… L'Afrique écrira un jour sa propre histoire[17]… ! »

Plusieurs auteurs africains comme Joseph Ki-zerbo, Edem Kodjo, Kabolo Iko Kabwita[18] ne manquent pas d'évoquer cette phrase célèbre de Patrice Lumumba pour inviter à l'écriture de l'histoire. En plus, Edem Kodjon renchérit : « L'Afrique doit "penser son histoire[19]". » L'historiographe Charles Olivier Carbonell ajoute : « sans l'écriture pourtant, la mémoire demeure pauvre, confuse, fragile[20]. »

Cependant le choix de l'écriture ne signifie pas a priori le rejet de l'oralité. Le résultat escompté demeure la pérennité du passé immuable, car, affirme judicieusement Marc Bloch : « Le passé est, par définition, un donné que rien ne modifiera plus. Mais la connaissance du passé est une chose en progrès, qui sans cesse se transforme et se perfectionne[21]. » Qu'en est-il maintenant de l'histoire dans le royaume ?

Cette recherche présente la pensée majeure de l'histoire du Kongo à travers le passage du temps « païen » au temps « chrétien » avec la venue des premiers hommes

---

[16] Né à Katako-Kombé, dans le Kasaï, Patrice Lumumba (1925-1961), fut un homme politique et indépendantiste congolais et Premier ministre de la République instaurée après l'accession à l'indépendance du Congo belge (aujourd'hui la République démocratique du Congo). Il fut aussi leader du Mouvement National Congolais. Lire P. De VOS, *Vie et mort de Lumumba*, Paris, Calmann-Levy, 1961.

[17] I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 11.

[18] KABOLO IKO KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838, Du déclin à l'extinction,* Paris, Karthala, 2004, p. 16 ; Cf. EDEM KODJO,*... Et demain l'Afrique,* Paris, Stock, 1985, p. 352 ; J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, p. 9.

[19] EDEM KODJO, *op. cit.,*, p. 352.

[20] Ch.-O. CARBONELL, *L'historiographie,* Paris, PUF, 1981, p. 5.

[21] M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'histoire,* (préf. Jacques Le Goff), Paris, Armand Colin, 1997, p. 73.

blancs. William Graham Lister Randles, au terme de son investigation sur l'ancien royaume du Congo, s'interroge en ces termes : « L'homme n'avait-il pas en lui "quelque chose d'éternel, sa part divine, son aptitude à mettre le monde en question[22].… ?" » Cette question permet de recadrer dans le Kongo, l'histoire de l'homme et ses croyances.

L'esquisse de la présentation historique se limite seulement au royaume du Kongo[23]. Pour mesurer et expliquer l'évangélisation de la République démocratique du Congo, il est indispensable de reconstruire l'image de la société avant le premier contact avec les Européens. La tâche n'est pas aisée et l'entreprise paraît difficile puisque le peuple Kongo[24] n'est pas de tradition écrite pour immortaliser l'histoire selon cet adage latin : « *Verba volant, scripta manent*[25]. »

William Graham Lister Randles a relevé cette difficulté : « La plupart de ces États ignorent l'écriture ou en font peu usage, et, là où elle est pratiquée, elle se révèle une source pauvre en renseignements d'interprétation délicate. La tradition orale ne donne, en général, que la succession des rois[26]. »

Kabolo Iko Kabwita rencontre le même obstacle en parlant de ses recherches sur le royaume Kongo. Il est clair que certaines interrogations restent sans réponse, faute de documents[27]. Et William Graham Lister Randles de conclure : « En l'absence de documents écrits antérieurs à la christianisation de la fin du XVe siècle, il n'est pas aisé de reconstruire l'image de ce que fut le Congo[28]. » Cette ébauche s'élabore à partir des sources accessibles.

---

[22] W.G.L. RANDLES, *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 230.
[23] Le chapitre III montre le passage du royaume Kongo à la république du Congo.
[24] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 191, L'alphabétisation a commencé plus tard au temps du roi Alphonso Ier (1506-1543). Les orthographes des noms propres diffèrent selon les auteurs. (Alphonso, Afonso…
[25] « *Verba volant, scripta manent* » se traduit par : « Les paroles s'envolent et les écrits restent ».
[26] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 9. Voir en annexe la liste de succession des rois Kongo.
[27] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 20.
[28] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 27.

2. ORIGINE DU NOM KONGO

En Afrique Centrale, deux pays voisins portent le nom de Congo. La distinction se fait parfois par leurs capitales contiguës (Brazzaville et Kinshasa) ou par leurs pays colonisateurs (France et Belgique) ou encore par l'appellation officielle (République du Congo et République démocratique du Congo) [29]. Il va sans dire qu'une partie de ces pays partage la même histoire. Comment préserver un minimum de cohérence par rapport à l'ensemble des pays nommés Congo sans trop se heurter devant le binôme - Kongo/Congo - qui prête parfois à confusion ?

Rechercher l'origine de ce nom « kongo » implique nécessairement un questionnement sur l'origine du peuple ainsi dénommé. Nombre d'historiens s'y sont attelés. William Graham Lister Randles, relatant l'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle[30], et Robert Cornevin, retraçant l'histoire du Congo-Léopoldville[31] des origines préhistoriques à la République du Congo, s'accordent sur les faits rapportés et ratifiés par les historiens originaires du Congo comme Isidore Ndaywel è Nziem[32] et, tout récemment, Kabolo Iko Kabwita, dans un ouvrage de référence sur le Royaume Kongo[33].

Les ancêtres du Kongo proviennent du nord avant d'essaimer dans la zone de l'embouchure du fleuve Congo[34]. Les Pygmées *Mbaka*, considérés par William Graham Lister Randles comme des nains[35], partagent ce territoire avec une première vague de Bantu venue plus tôt que les Kongo.

---

[29] Cf. R. BATSIKAMA, *L'ancien Royaume du Kongo et les Bakongo,* Paris, l'Harmattan, 1999, p. XVI. L'auteur fait mention en détail de ces termes Kongo et Congo.
[30] W.G.L. RANDLES, *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris-La Haye, Mouton et Co., 1968.
[31] R. CORNEVIN, *Histoire des peuples de l'Afrique Noire*, Paris, Berger-Levrault, 1960.
[32] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 80.
[33] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 21.
[34] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 80.
[35] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 19.

Les nouveaux venus n'ont guère d'autre possibilité que de se mêler aux populations déjà installées. C'est de cet amalgame de populations que vont naître les différents groupes qui plus tard sont appelés *Kongo*[36].

Isidore Ndaywel è Nziem avance une autre hypothèse sur cette origine. « Elle peut avoir été au point de départ un sobriquet forgé par les voisins avant d'être adopté par la société concernée, laquelle forge a posteriori une signification, glorieuse de préférence, pour se mettre en valeur[37]. » Cependant l'auteur reconnaît que pour le cas du Kongo, il est difficile de se prononcer de manière précise.

Aux dires de Ferdinand Ngoma[38], « Kongo » provient vraisemblablement de *Nkongo* qui signifie « chasse ». Il y a un rapprochement avec les termes « couteau de jet » ou « lance ». Kongo semble être le nom de la personne ayant mis au point cette technique, à moins que cela ne soit tout simplement le nom de cette arme qui devient plus tard une monnaie et même un insigne de dignité[39].

Isidore Ndaywel è Nziem tire une conclusion plausible : « On constate dans les explications glanées dans la tradition orale que le terme affecte tantôt l'arme tantôt la personne qui l'utilise, tantôt encore les deux phénomènes à la fois[40]. » Kongo se comprend enfin comme un ancien synonyme du mot « Mfumu », chef ou homme libre par opposition à esclave. En procédant à la décomposition du mot Kongo, cela aboutit à désigner la peau du léopard. Chasseur-fondateur de village, lance, peau de léopard, chef, tous ces termes renvoient au même contexte, celui de l'aristocratie et de la politique[41].

---

[36] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 80.
[37] *Id.*, p. 80-81.
[38] Cf. F. NGOMA, *L'initiation ba-kongo et sa signification*, Élisabethville, CEPSI (Centre d'Etude des Problèmes Sociaux Indigènes), 1963, p. 16-17.
[39] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 81.
[40] *Ibid.*
[41] Cf. *Ibid.* Le léopard sert en même temps d'emblème distinctif. La peau du léopard est associée aux insignes du pouvoir. Cf. G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo, du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1965, p. 251.

3. DÉSIGNATION ONOMASTIQUE KONGO-CONGO-ZAÏRE

La toponymie et l'anthroponymie forment l'onomastique. Elles se définissent, selon Le Petit Robert, comme une partie linguistique étudiant, pour l'une les noms des lieux, pour l'autre les noms des personnes. L'onomastique est la science et l'étude de l'origine des noms propres. Point n'est besoin de mener de recherche onomastique en plus des données citées ci-dessus. Quel intérêt majeur y a-t-il maintenant à préciser l'usage de termes Kongo ou Congo ?

La réflexion de Kabolo Iko Kabwita retient l'attention et mérite d'être évoquée. La désignation onomastique étant une question délicate, les noms propres sont repris, à quelques exceptions près. C'est pourquoi, pour des raisons de fidélité linguistique et pour mieux identifier les concepts et pouvoir éviter toute interprétation fautive, la distinction Kongo (royaume) du Congo (État) s'impose[42].

Il importe d'élucider la préoccupation de base. Celle relative à l'emploi successif des mots « Kongo[43] » puis « Congo » et enfin « Zaïre ».

Est-il correct de qualifier de « zaïrois » l'ensemble du patrimoine historique qui préexiste au concept même de Zaïre ? L'aperçu de « l'histoire du Congo » ne concerne-t-il que les périodes où ce terme « Congo » est d'usage et évacue, du coup, les années où le pays s'appelle « Zaïre » ? Quelle est donc son évolution historique[44] ?

Deux dates historiques sont à retenir. L'arrivée des Européens vers 1483 fait connaître le Royaume Kongo au Portugal[45]. Quant à la date de 1885[46], Jean Comby affirme : « L'Acte de Berlin (1885) conduit à un partage de l'Afrique : toute puissance

---

[42] Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 21.
[43] Kongo (avec K) se réfère au royaume du Kongo. Il se distingue de ce fait du Congo (avec C) pour qualifier les deux Etats actuels.
[44] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 23.
[45] Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 87. Une étude particulière est consacrée à ces dates.
[46] C. COQUERY-VIDROVITCH & H. MONIOT, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours,* Paris, PUF, 1993[4], p. 170. Stanley, envoyé à la recherche de Livingstone, devait peu après, par sa traversée d'est en ouest du bassin congolais (1877), contribuer à provoquer la réunion de la Conférence de Berlin, prélude au partage définitif (1885). , A.B. KEITH, *The Belgian Congo and the Berlin Act,* Oxford, Clarendon Press, 1919.

européenne occupant une partie de la côte africaine a droit de conquérir l'arrière-pays, d'où ces frontières coloniales perpendiculaires à la côte et coupant parfois en deux les ethnies. Le roi Léopold devient souverain d'un « État indépendant du Congo » qui se transformera en Congo Belge en 1908[47]. »

Le constat paraît évident. Jusqu'en 1971, le pays se qualifie selon l'histoire de *Congo* (État Indépendant du Congo, Congo Belge, République du Congo, République Démocratique du Congo,) du nom de l'ancien royaume qui a prospéré sur sa côte atlantique depuis le XVe siècle. Déjà pendant la période coloniale, l'existence de deux Congo se distingue par la différence d'identité de leur colonisateur. Le « Congo Belge » se démarque du « Congo-Français », le Moyen-Congo, sous-ensemble de l'AEF (Afrique Equatoriale Française).

L'ancien Congo Belge devient, en octobre 1971, le Zaïre, suite à une décision unilatérale du maréchal Mobutu[48]. En mai 1997, Joseph Désiré Kabila[49] prend les rênes du pouvoir et rejette le nom de « Zaïre ». Pour marquer la volonté de rupture avec « l'ère du mobutisme » et l'institution à sa solde, suivies de son cortège de « mal zaïrois », selon la relecture d'Isidore Ndaywel è Nziem, il lui a paru utile, « de renouer avec l'ancienne appellation de « Congo » et de récupérer par là, dans la conscience collective, une antériorité qui semble avoir été évacuée. »[50] Et il renomme le pays : « République Démocratique du Congo. »

---

[47] J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 236.

[48] Joseph Désiré MOBUTU, dit Sese Seko Kuku Ngbendu Waza Banga (« guerrier qui va de victoire en victoire sans que personne ne puisse l'arrêter »), (1930-1997), maréchal et président du Zaïre (1965-1997).

[49] Laurent-Désiré Kabila, (1939-2001), président autoproclamé de la République démocratique du Congo de 1997 à 2001.

[50] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 23.

II. LOCALISATION ET STRUCTURES SOCIALES

La structure du royaume dans ses notions de limites ne répond certainement pas aux paramètres de délimitation des frontières selon la conception actuelle, comme l'affirme Isidore Ndaywel è Nziem : « La notion de frontière obéit à des critères précis. Elle requiert forcément la précision cartographique[51]. » Si les limites d'un territoire en déterminent l'étendue, que dire alors de la localisation du royaume ?

Dans ce domaine, est de mise la référence à l'histoire écrite, à toutes les ressources de l'archéologie du sol et de la toponymie, et à l'observation de la carte et du terrain. Comment accéder à ces sources sachant que « l'archéologie de l'âge du fer étant encore muette sur le passé congolais antérieur à l'arrivée des Européens, seules demeurent, comme sources, les traditions orales qui ne permettent guère d'établir une chronologie rigoureuse[52] ? »

Les notions de base de Charles Higounet éclairent ces questions. L'histoire aborde sous l'angle géographique rétrospectif des problèmes plus traditionnels. Traditionnelle est l'étude de la frontière, même dégagée des notions abstraites de « naturelle » ou d'« artificielle[53]. » Ainsi, le processus pour saisir les notions naturelles de délimitation paraît nécessaire, même dans la petite tranche chronologique constituant les temps historiques du royaume.

L'amorce de cette étude, suit les perspectives d'Isidore Ndaywel è Nziem. Il considère la frontière au Kongo comme « essentiellement un principe de distinction de peuples et, subsidiairement seulement, une modalité de découpage de l'espace, cette dernière acception étant d'ailleurs la conséquence de la première[54]. »

---

[51] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 83.
[52] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 2.
[53] Ch. HIGOUNET, « L'histoire géographique », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2005.
[54] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 83.

1. DÉLIMITATION DU KONGO ANCIEN

L'histoire est un phénomène multidimensionnel à situer dans le temps et l'espace. Le temps, dans lequel elle se déroule et qui lui donne sa définition, cache trop souvent ses dimensions spatiales au point que l'homme semble s'y mouvoir parfois sans relations avec son environnement[55]. Il convient, par conséquent, d'avoir toujours conscience de l'histoire située également dans l'espace dont la démarche place les problèmes humains au contact du sol, et donc des réalités géographiques[56].

Cette attitude implique d'abord l'obligation de localiser les événements et les choses, soit par l'identification des lieux, soit par l'observation des sites et des paysages. Même si la localisation est indiquée par les documents, l'identification des noms et des lieux ne va pas toujours sans difficulté, car les vocables géographiques sont donnés sous leurs formes et dans leurs langues anciennes[57].

Les notions sur la délimitation relèvent ici en majeure partie de l'historien William Graham Lister Randles[58]. Selon lui, on ignore jusqu'où va l'expansion du royaume du Kongo, car il semble s'être déjà réduit lorsque sont écrites les premières relations portugaises au XVIe siècle. Il a vraisemblablement atteint, au nord, une ligne joignant la ville de Loango au Stanley Pool, le long de la vallée du Cuilu-Niari, le parallèle situé à 4° de latitude nord, à l'est le Cuango, et au sud le Cuanza. Cette aire coïncide avec celle de la langue kikongo, sauf au sud d'une ligne joignant Luanda à Cahenda, où le kikongo fait place au Kimbundu. Fait singulier, cette frontière linguistique ne s'appuie sur aucun relief naturel[59].

---

[55] Cf. Ch. HIGOUNET, « L'histoire géographique », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2005.
[56] Cf. G. NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire,* Paris, Belin, 1996, p. 200. Le territoire de l'histoire est divisé en période (ancienne, médiévale, moderne, contemporaine) et en unités découpées en fonction d'une aire géographique (histoire de l'Afrique) ou d'une spécialisation thématique (histoire sociale).
[57] Ne pas changer de casse s'impose pour *Kongo* et *Congo* selon l'ouvrage en usage.
[58] W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 18-25.
[59] *Id.,* p. 21.

CARTE DE L'ANCIEN ROYAUME DU CONGO[60]



[60] W.G.L. RANDLES, *op. cit.* p. 22. Voir aussi KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 66 et la carte de G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1965, p.12. La carte permet de jeter un regard panoramique sur la délimitation du royaume Kongo. Il est intéressant de comparer cette carte avec celle de la République démocratique pour y déceler les différences notoires dans la superficie et la forme. Voir aussi la carte de J. VANSINA, *Kingdoms of the Savanna*, Madison/Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1966, p. 39 : « The Kingdom of Kongo in the Sixteenth Century ». Voir aussi les cartes : Cf. Annexes, n°5-n°11.

2. STRUCTURE SOCIO-POLITIQUE

L'impact du social joue un rôle déterminant dans l'histoire. Selon Jacques Le Goff et Nicolas Rousselier, l'histoire sociale s'éclaire du dialogue noué avec les autres disciplines : « La sociologie est devenue la première interlocutrice de l'histoire dans la mesure même où elles peuvent avoir l'impression de partager le même objet : la société précisément[61]. » Marc Bloch l'explique autrement, quand il définit l'histoire en termes de science « des hommes, dans le temps[62]. »

Philippe Bénéton donne la clé définitionnelle du concept avant d'entrer dans le vif du sujet car la question de forme est subordonnée à celle du fond. Selon lui, ce qui définit un régime politique dépend des relations existant entre la politique et l'ensemble de la vie sociale. Aussi affirme-t-il : « Le pouvoir politique n'est pas un sous-système parmi d'autres au sein de la société, il s'exerce sur la société tout entière et il est la condition *sine qua non* de son fonctionnement normal[63]. » En vertu de cette compréhension, comment fonctionne la structure socio-politique du royaume Kongo ?

Dans le Kongo ancien, le clan est l'instance de transition entre le champ de la parenté et celui de la politique. Et la politique s'avère être en réalité « une excroissance du familial[64]. » À en croire Isidore Ndaywel è Nziem, les clans sont hiérarchisés entre eux au sein de l'ethnie ou du groupe d'ethnies. En effet, on distingue le « clan aîné » du « clan cadet », le clan « époux » du clan « épouse » au point que l'on en vient même à parler du clan « royal », démarqué des clans « roturiers » et « esclaves[65]. » Toute la vie

---

[61] J. LE GOFF, et N. ROUSSELLIER, « préface » de l'ouvrage de F. BEDARIDA, *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, (préf. de Jacques LE GOFF et Nicolas ROUSSELLIER), Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995, p. 15, A propos Gérard NOIRIEL affirme sans ambages que : « le développement de « l'interdisciplinarité » est un autre aspect de l'ouverture de l'histoire sur l'extérieur ». Cf. G. NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996, p. 28.

[62] M. BLOCH, *op. cit.*, p. 52 ; p. 51 Cf. note *a* : Comme le souligne Marc Bloch, cette définition se trouve déjà chez FUSTEL DE COULANGES. Ils affirment que l'histoire a pour but d'étudier « l'homme social. » Cf. G. NOIRIEL, *op. cit.*, p. 95.

[63] Ph. BENETON, *Les régimes politiques*, coll. « Que sais-je », Paris, PUF, 1996, p. 73.

[64] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 60.

[65] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 60.

politique utilise d'abord le vocabulaire familial avant de l'enrichir de termes spécifiquement politiques.

Le premier stade de la pratique politique concerne le village. Il s'agit de promouvoir une hiérarchie pour trancher les conflits qui dépassent les frontières du lignage, notamment ceux opposant précisément deux groupes familiaux différents[66].

Le second stade concerne la chefferie définie comme « une unité territoriale sur laquelle s'exerce l'autorité d'un chef traditionnel[67] ». Au sein de la chefferie, la préséance revient à l'aîné des chefs du village automatiquement anobli ; et de même, tout son clan devient aristocrate. Par la suite, c'est au sein de ce clan exclusivement que se recrutent les dignitaires devant exercer le pouvoir[68].

Le troisième stade développe la structure royale. Aussi convient-il d'abord de préciser le contenu de ces différents concepts politiques. Vu le haut degré de complexité de la pratique politique, on est en présence d'une chefferie « lorsque la distribution de la pratique politique s'effectue à deux niveaux, celui du village et celui de l'association de villages[69] ». Il y a royaume lorsque cette distribution de la pratique politique dépasse les deux niveaux et qu'elle comporte un troisième ou un quatrième niveau. Il y a donc dans ce cas plusieurs instances hiérarchisées entre elles : un chef de village, un chef de groupe de villages (chefferies - provinces[70]) et un chef de l'ensemble de la société politique (royaume - empire[71]).

L'enchevêtrement de la structure socio-politique se réfère-t-il à la vie socio-culturelle du royaume Kongo centrée sur le matriarcat ?

---

[66] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 60.
[67] Cf. Dictionnaire Petit Robert.
[68] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 60.
[69] *Id.,* p. 61.
[70] En effet, les chefferies soumises à un pouvoir royal acquéraient simplement dans la nouvelle organisation le statut de « provinces » du royaume.
[71] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 62.

3. STRUCTURE SOCIO-CULTURELLE

Définir les caractères culturels spécifiques du royaume constitue une démarche plausible en vue d'entrer dans l'univers social Kongo. Dans le contexte historique du Kongo d'après Kabolo Iko Kabwita, il va sans dire que la culture se comprend en termes d'« ensemble des croyances, comportements, langages et modes de vie propres à un groupe d'individus à une période donnée, et qu'elle englobe les coutumes, les cérémonies, les œuvres d'art, les inventions et la technologie[72] ». Comment se perçoit la structure culturelle du royaume Kongo ?

Étudier la structure socio-culturelle[73] du Kongo, à l'instar de François Baziota, Raphaël Batsikama, Van Wing, s'inscrit dans la lignée du rapport de la cohérence de la vie sociale avec la culture. Dans cette perspective, l'univers kongo est une immense parenté où le « matrilignage[74] » constitue le groupe de base. Il implique essentiellement un double élément : la filiation utérine et la descendance féminine.

Le drame d'une femme stérile se conçoit mal dans ce royaume où cette affirmation oriente le lignage : « Le clan matrilinéaire est la société Kongo par excellence[75]. » Le divorce et la rupture de tout lien social la menacent perpétuellement. C'est pourquoi la fille, dès la prime enfance, doit éviter le dévergondage sexuel, au point que le préjudice porté à une jeune fille, cas de grossesse avant le mariage, par exemple, relève d'un tort causé au lignage auquel elle appartient.

---

[72] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 30.

[73] Baziota consacre à ce sujet toute une partie de son étude sociologique et politique Kongo, un ouvrage qui permet de saisir le Kongo dans son identité réelle. Lire F. BAZIOTA, *Ne-Kongo en Afrique centrale, XVe – XVIIIe siècles (sociologie politique du Kongo),* Officium Libri catholici, Rome, 1971, p. 23-27. Cf., R. BATSIKAMA, *L'ancien royaume du Congo et les Bakongo (Ndona Béatrice et Voici les Yaga),* Paris, L'Harmattan, 1999, p. 250 ; VAN WING, *Etudes Bakongo,* vol.I, : *Histoire et sociologie,* Bruxelles, 1921 ; *Etudes Bakongo,* vol. II l : *Sociologie, religion, Magie,* Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1938 ; Lire aussi S. AXELSON, *Culture Confrontation in the lower Congo,* Gummessons, Falköping, 1970.

[74] Kongo est matrilinéaire (matrilinéaire suggère lignage de la mère), mais il n'est pas matriarcal, car le matriarcat suppose la matrinymie, la matrilocalité et l'exogamie ; seule l'exogamie est en vigueur au Kongo, le mariage étant, par ailleurs, virilocal. Cf. F. BAZIOTA, *op. cit.* p. 23, note 9. Sur la parenté matrilinéaire ou utérine en Afrique Cf. M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968, p. 183.

[75] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 31. Cf. F. BAZIOTA, *op. cit.,* p. 24.

L'initiation des filles à la vie sexuelle, notée par Georges Balandier, « enseigne la maîtrise de soi et trace les frontières à ne pas franchir[76] ». Ainsi, l'adultère bouleverse à la fois les relations sociales et les rapports établis avec l'Être Suprême. L'acte le plus odieux est celui de l'inceste. Il est le crime attirant sur la collectivité entière les plus effrayantes calamités, comme le décrit Kabolo Iko Kabwita : sécheresse et famine, maladies foudroyantes, stérilité des femmes et de la terre. Il est l'instrument du retour au chaos. Aussi chacun veille-t-il à éviter une telle catastrophe[77].

Comment éviter l'inceste quand le lignage devient trop vaste et que la mémoire humaine ne peut plus retenir l'enchevêtrement des relations ? Comme il est difficile de connaître tous les parents, et par ailleurs d'éviter des unions incestueuses, le clan met au point des critères formels, relevés par Isidore Ndaywel è Nziem, pour que ses membres puissent se repérer. Ainsi, tout clan est censé avoir un nom spécifique, un tabou, un ou plusieurs interdits alimentaires et quelquefois une devise[78]. Par ces références, s'effectue l'identification des frères claniques au sein de l'ethnie.

La contrainte sociale de mariage préserve aussi de l'inceste. Le mariage est senti essentiellement comme une alliance entre deux groupes claniques. Ainsi la famille nucléaire est une unité abritant nécessairement deux clans. Elle se constitue d'une union polygamique, parfois polyandrique mais le plus souvent polygynique[79].

Une ligne de démarcation se trace entre le contexte socio-culturel et l'étude de la religion traditionnelle où le point nodal demeure la croyance à l'Être Suprême.

---

[76] G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1965, p. 166.

[77] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 34.

[78] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 59. Cf. surtout I. NDAYWEL È NZIEM, « Politique culturelle africaniste et libération africaine. Réflexion à partir des faits zaïrois », dans V.Y. MUDIMBE, (éd.), *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Paris, Berger Levrault, 1980, p. 566-572.

[79] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo…* p. 58-59, I. NDAYWEL È NZIEM, « Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasaï (Zaïre) », dans *2000 ans d'histoire africaine : le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond* Mauny, Paris, 1981, p. 769-789 ; KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 34. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 167-172.

III. LA RELIGION TRADITIONNELLE

L'approche historique de la religion traditionnelle africaine ne paraît pas d'emblée nette et évidente. Le problème se pose au niveau définitionnel. Quelle définition correspond le mieux au concept de religion traditionnelle africaine face à d'autres religions du monde ?

Suite à la diversité, point n'est besoin de considérer les religions négro-africaines comme un ensemble susceptible de définitions appropriées renvoyant à des principes et des règles lui donnant une unité. Il ne convient pas d'accorder une spécificité définitive à leurs manifestations. Au-delà de leur diversité, y a-t-il lieu de reconnaître un lien commun entre elles ? Une entité homogène et spirituelle selon chaque contrée se conçoit en fonction de l'intelligence des termes.

Michel Feuillet part de l'étymologie latine d'où dérive le vocable religion. Ainsi, le mot « religion », issu du latin *relegere* « recueillir » ou de *religare* « relier », se définit en termes de « croyances et pratiques qui définissent les rapports de l'homme avec le sacré et avec la divinité[80] ».

De surcroît, il est plausible de se référer à la définition de Leroi-Gourhan[81]. Il considère la religion comme « un système organisé de mythes et de rites destinés à établir d'une manière permanente des relations entre l'homme et les puissances de l'invisible (ancêtres et esprits) dans l'intérêt de la communauté ». Hubert Deschamps précise le vocable de cet être puissant en affirmant : « Chez tous les peuples africains, on trouve la notion d'un Dieu suprême, généralement considéré comme Créateur[82]. » Est-ce une religion monothéiste, polythéiste ou animiste ?

---

[80] M. FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2000, p. 102.
[81] A. LEROI-GOURHAN & J. POIRIER, *Ethnologie de l'Union française. Territoires extérieurs, t. I : L'Afrique*, Paris, PUF, 1953.
[82] H. DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1970, p. 30.

N'est-ce pas une tâche ardue que de situer la religion traditionnelle face aux grandes religions universelles dont les limites d'unités culturelles sont déterminables ? Il suffit de prêter attention aux origines de ces formations : le bouddhisme est regardé comme déterminant pour la compréhension de la culture indienne qui lui a donné naissance, comme le christianisme l'est pour la culture romaine et hellénistique du monde méditerranéen, comme l'islam pour la civilisation arabe. Qu'en est-il pour l'Afrique et en particulier dans le royaume Kongo ?

Louis-Vincent Thomas, de connivence avec René Luneau[83], étudie avec minutie la religion négro-africaine traditionnelle et trace les grandes lignes de son esprit et de ses démarches fondamentales. Il introduit son œuvre en disant sans ambages : « En Afrique noire, sans être tout, la religion pénètre tout et le Noir peut se définir comme l'être " incurablement religieux " : traditionnellement, en effet, il vit en étroite communion avec l'invisible et le sacré[84]. »

Il s'agit de comprendre « un système de relations entre le monde visible des hommes et le monde de l'invisible régi par un Créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes[85] ».

La perspective à trois échelons - Dieu, ancêtres, hommes - consiste à pénétrer et à analyser les procédés et les modalités, sans omettre les jugements à porter sur cette religion de l'oralité, même si : « la religion des Africains est toujours intéressante pour ceux qui possèdent une foi plus élaborée[86] ».

---

[83] Ces deux auteurs conjuguent ensemble les efforts pour étudier à fond les religions négro-africaines.
[84] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les Religions d'Afrique Noire : textes et traditions sacrés,* avec le concours de J.-L. Doneux, coll. « Le trésor spirituel de l'humanité », Paris : Fayard/Denoël, 1969, p. 5.
[85] *Ibid.*
[86] B. DAVIDSON, *Les Africains, Introduction à l'histoire d'une culture,* Paris, Seuil 1971, p. 14. Lire aussi L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements,* Paris, L'Harmattan, 1980, p. 9.

1. LA CROYANCE À L'ÊTRE SUPRÊME

Les historiens, les ethnographes, les anthropologues, les philosophes et les théologiens ne cessent de poser la question ainsi formulée par Marcel Détienne comme titre de son article « Qu'est-ce qu'un Dieu[87] ? » La dialectique de l'idée de Dieu telle qu'elle se déploie dans la plupart des religions est profondément différente de la dialectique de l'idée de Dieu dans la religion traditionnelle africaine.

Selon Claude Geffré, « le mot "Dieu" désigne la réalité mystérieuse que les hommes cherchent à tâtons depuis les origines. L'histoire des religions peut permettre de repérer les conditions concrètes qui ont favorisé cette fonction théogénique dont l'origine renvoie à l'homme lui-même et à son énigme[88]. »

Sans tenter de s'engager dans les élucubrations savantes des recherches de penseurs sur l'homme en quête de Dieu comme l'anthropologue Edward Burnett Tylor[89] dans la civilisation primitive, ou encore le sociologue Emile Durkheim[90] dans son ouvrage d'une importance majeure dans l'histoire de la réflexion théorique sur le phénomène religieux, sans évoquer non plus les théologiens dont les noms sont pléthores, la suite met en relief la croyance à l'Être suprême en Afrique.

Au-delà même des investigations, les chercheurs sur l'Afrique tentent-ils de retrouver une notion comparable à celle des religions révélées, où la conduite des hommes est régie par une morale distinguant le bien du mal et dont Dieu est le fondement ? Cependant la prudence s'impose quand il s'agit des croyances dans la religion des primitifs. À en croire Evans-Pritchard : « Il faut être extrêmement prudent

---

[87] M. DETIENNE, «Qu'est-ce qu'un Dieu ? Présentation», *Revue de l'histoire des religions*, 4/1988, *Qu'est-ce qu'un Dieu ?*, [En ligne], mis en ligne le 5 juillet 2006. URL : *http://rhr.revues.org/document5194.html*. Consulté le 20 février 2007.

[88] Cl. GEFFRE, « L'affirmation de Dieu », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.

[89] E.B. TYLOR, *La Civilisation primitive* (Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, 2 vol., 1871), trad. P. Brunet et E. Barbier, 2 vol., Paris, 1876-1878.

[90] DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris. PUF, 1998[4]; lire « La religion et la question de l'homme » dans L.-V. THOMAS, & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 18.

lorsqu'on parle des croyances religieuses d'une population. » Car, poursuit-il, « Il faut connaître la langue à fond et connaître tout le système d'idées dont les croyances particulières font partie et qui, séparées de l'ensemble de croyances et de pratiques, n'auront plus aucune signification[91]. »

Les questions posées par Louis-Vincent Thomas et René Luneau tracent déjà l'orientation de la réflexion : le Négro-africain s'est-il élevé à l'idée d'un Être suprême pourvu des attributs métaphysiques et moraux bien connus des théologiens occidentaux ? Faut-il, à propos de ses croyances, parler de monothéisme ou de polythéisme ? Dieu est-il nommé ? Présent ou lointain ? Quels rapports entretient-il avec les hommes[92] ?

Dans de nombreuses religions africaines, le créateur de toutes choses est la plupart du temps inaccessible, au point que, si les hommes s'y réfèrent dans les mythes d'origine, ils ne s'adressent pratiquement jamais à lui sauf en cas de nécessité. Chez le Kongo Dieu demeure le « Tout-Autre[93] ».

Selon Marc Piault[94], les exemples pullulent : chez les Dogon, le dieu créateur, Amma, est relativement présent, ses autels sont dans chaque famille et des sacrifices lui sont offerts ; pourtant les cultes principaux sont rendus aux ancêtres. Au Cameroun, Nyambé est tout-puissant et par là même ne demande rien aux hommes dont il s'est éloigné à la suite de ruptures d'interdits. Dans la région des Grands Lacs, au Kenya, Mulungu, omniprésent, est fréquemment invoqué pour une ultime et vague sauvegarde, mais les prières lui sont rarement adressées.

---

[91] E. EVANS-PRITCHARD, *la religion des primitifs à travers les théories des anthropologues,* Paris, Payot, 1971, p. 11-12.
[92] L.-V. THOMAS, & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements,* Paris, L'Harmattan, 1980, p. 127.
[93] Cf. VAN WING, *op. cit.,* p. 296; lire aussi FU-KIAU, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait,* Kinshasa, ONRD, 1969, p. 112 & 139.
[94] M. PIAULT, « Religions Négro-africaines », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2005.

Louis-Vincent Thomas et René Luneau soulignent aussi cet « éloignement de Dieu[95] » tout comme le constate Mircea Eliade. Les hommes ne se souviennent du ciel et de la divinité suprême que lorsqu'un danger les menace directement. Ainsi le dit Mircea Eliade : « Le reste du temps, leur religiosité est sollicitée par les besoins journaliers et leurs pratiques et leur dévotion se tournent vers les force qui contrôlent ces mêmes besoins[96]. »

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce Dieu lointain vit aussi dans la proximité humaine sous plusieurs formes. « Un Dieu dont on a toujours le nom à la bouche et dont on pense spontanément qu'il se soucie des mille et une fortunes et infortunes qui font le lot de la vie des hommes », relève Louis-Vincent Thomas[97]. Finalement, ce Dieu apparaît comme « Le lointain et le prochain[98] .»

Kabolo Iko Kabwita présente bien des détails relatifs à la religion traditionnelle Kongo. En effet, l'univers social Kongo ou le clan-famille est une communauté « trinomique » constituée de Dieu, des ancêtres et des membres vivants installés sur leur propre sol. Le Kongo possède un savoir réfléchi sur *Nzambi Mpungu* (Dieu ou Être Suprême). Pour ce peuple partageant la même culture religieuse, « *Nzambi Mpungu* est Un, Esprit pur, Tout Puissant, connaissant tout et absolument libre. Il est l'Insaisissable, l'Inébranlable, de qui tout vient[99]. »

Il est une autre voie privilégiée pour entrer au cœur de cette relation entre l'homme et le monde invisible. C'est la dimension relationnelle entre les ancêtres et les esprits. Quelle est la place qui leur revient dans la vie sociale ?

---

[95] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire textes et traductions sacrés,*Paris, Fayard/Denoël, 1969, p. 91.
[96] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Paris, Payot, 1949, P. 56-57.
[97] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements,* Paris, L'Harmattan, 1980, p. 141.
[98] *Ibid.*
[99] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 46.

2. LES ANCÊTRES ET LES ESPRITS

Les relations avec les ancêtres ou avec les esprits constituent la toile de fond des religions bantoues. Le statut des ancêtres oscille entre deux situations opposées : ils sont considérés parfois comme fondamentalement bienveillants, ou, au contraire, potentiellement maléfiques.

Une des caractéristiques les plus intéressantes du culte des ancêtres tient souvent aux liens d'identification et de solidarité que les vivants établissent avec eux sur le mode de la plus intime dépendance. Une question se pose au préalable pour une meilleure intelligibilité : Comment devenir ancêtres ? Mieux encore, qui sont-ils ?

En règle générale, selon Louis-Vincent Thomas, les personnes qui décèdent de « mauvaise mort » ne peuvent que très difficilement, voire jamais, arriver à l'état d'ancêtres. L'accomplissement du rite est condition nécessaire mais non suffisante : encore faut-il que le défunt soit « installé » juridiquement comme ancêtre dans le lignage. Cela suppose qu'il ait laissé un « dépositaire », c'est-à-dire un survivant privilégié qui hérite de ses biens et surtout de ses prérogatives et des autels[100].

Il existe plusieurs étapes dans le passage du défunt à sa situation d'ancêtre, de degrés à franchir dans la hiérarchie des mânes. D'une part, la distinction des ancêtres immédiats dont les souvenirs sont frais dans un rapport généalogique précis et historiquement déterminé et, d'autre part, les ancêtres lointains plus ou moins anonymes.

En plus de ces changements (ancêtres récents, ancêtres lointains), le destin des ancêtres est susceptible, selon le même auteur, de revêtir des modalités variables : « Les uns se transforment éventuellement, selon des processus trop longs à expliquer, en génies ou puissances diverses à fonction para-religieuses (*Animal* ou génie des eaux,

[100] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements,* Paris, L'Harmattan, 1980, p. 100.

des Diola au Sénégal, *Nkisi* des Ba-Kongo au Zaïre) qui peuvent, dans certains cas, se lier aux hommes par des contrats synallagmatiques ; aucun sacrifice ne leur est offert. Mais d'autres atteignent parfois un tel degré de sacralisation qu'ils finissent par être considérés comme des divinités secondaires auxquelles on rend l'essentiel du culte[101]. »

Les ancêtres vivent dans la plus grande intimité avec leurs descendants. Les premiers sont responsables de la conception et de la gestation. À ce titre, la naissance de l'enfant est assimilée à la renaissance perpétuelle des ancêtres immortels. Le sacrifice qui leur est dédié s'accompagne d'une cuisine rituelle et d'une communion alimentaire à laquelle participent un grand nombre de parents.

Le thème des ancêtres se développe bien avec celui des esprits. Ces derniers, par des méthodes précises selon Arturo Castiglioni[102], révèlent les moyens d'enrayer les calamités. Le culte s'attache aussi à ces esprits, plus ou moins bienveillants, associés volontiers à des sites naturels connus pour leur servir de demeures, comme le relève Dominique Zahan[103] : arbres, puits, sources, marigots, rochets, grottes.

Selon les régions et les époques, le culte des ancêtres revêt des aspects différents suivant qu'il s'adresse à l'ensemble des ancêtres ou à un héros particulier : ancêtre mythique, dispensateur des éléments de culture, organisateur des institutions sociales. C'est par exemple le rôle politique dont parle Georges Balandier : « Aux hommes sans prééminence, qui entretiennent un rapport indifférencié et médiatisé avec l'ensemble des ancêtres, s'opposent les hommes prééminents qui établissent avec certains de ces hommes une relation spécifique et directe. C'est sur cette relation rituelle que s'organise la stratégie politique[104]. »

---

[101] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 102.
[102] A. CASTIGLIONI, *Incantation et magie, Les aventures de l'esprit,* Paris, Payot, 1951, p. 59 : « Les exhortations, les évocations, les exorcismes sont des méthodes qui ont le même but : projeter ou rendre plus clairement perceptibles ces dites voix secrètes que chaque individu entend. »
[103] Cf. D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970, p. 34-61.
[104] G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967, p. 138.

La structure ancestrale dans la politique se voit bien dans le royaume Kongo. Dans la tradition Kongo, selon l'étude minutieuse de Georges Balandier, le roi, considéré surtout comme chef de clan, est le dépositaire de la religion traditionnelle. En d'autres termes, il est prêtre du culte des ancêtres[105].

Kabolo Iko Kabwita adjoint au rôle du roi le maintien de la bonne harmonie entre les vivants et les morts : « Il consiste essentiellement à renouveler régulièrement la relation entre la communauté des vivants et celle des défunts *bakulu* (ancêtres), par des actes vitaux concrets : étant donné que les *bakulu* conservent de leur vie terrestre leur rang et leur personnalité, les familles ou les lignages se rendent sur leurs tombes, selon une fréquence donnée, et y font des incantations, versent ou déposent du vin et des vivres. Le *Mani Kongo* veille à l'accomplissement du culte des ancêtres sur toute l'étendue de son domaine[106]. »

Enfin, le culte des ancêtres constitue un des éléments centraux de la vie spirituelle kongo. Il existe une hiérarchie des esprits qui, en même temps que les choses matérielles, composent le monde : les êtres du commencement (*bankita),* les ancêtres héros, morts de mort violente, ceux qui vivent au bord de l'eau ou en plein champ (*bisimbi*), les ancêtres (*bakulu*) résidant dans la terre du clan (*masa*), les revenants (*matebo*) ou défunts privés du séjour bienheureux (*masa*). Les sorciers (*ndoki*) clôturent la liste des esprits[107].

Bien que le culte des ancêtres introduise plus profondément dans l'harmonie avec le monde de l'au-delà, il n'est pas séparable d'une conception de la vie, où « la référence à l'homme[108] » détient une place prépondérante.

---

[105] Pour un résumé du culte des ancêtres tel que décrit par la plume des chroniqueurs, lire G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo…,* p. 255-258.
[106] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 47 ; Lire aussi H. DESCHAMPS, *op. cit.*, p. 14.
[107] *Id.* p. 46-47 ; BAZIOTA, *op. cit.*, p. 62 et L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire,* Paris, Fayard, 1965, p. 62-63, 65.
[108] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions…* p. 121.

3. LE ROI, LE PEUPLE ET LE SACRIFICE

Il convient à présent de noter à quel point toute étude de la religion reste incomplète si elle n'aborde pas le problème de la notion de personne au centre même des conceptions de l'univers. Pour ce cas de figure, comment le roi et son peuple s'adressent-il au Dieu Suprême ?

Les exhortations, les évocations, les exorcismes, les prières, les sacrifices, comme le montrent certains auteurs, Arturo Castiglioni[109], Louis-Vincent Thomas, René Luneau [110] et Van Wing[111], constituent les différents moyens d'entrer en relation avec le monde de l'au-delà et alors : « L'être Suprême serait ainsi la fin première de l'oraison ou du sacrifice[112]. » Il convient donc d'invoquer les puissances surnaturelles en suivant un rite bien défini selon la tradition.

Michel Feuillet, définit le rite en termes de « formes selon lesquelles se déroule une cérémonie[113] ». Cette notion s'applique à un ensemble de gestes, de paroles et d'actions reconnues par la coutume. Subséquemment, Louis Vincent Thomas ramène l'action rituelle à quatre types fondamentaux[114].

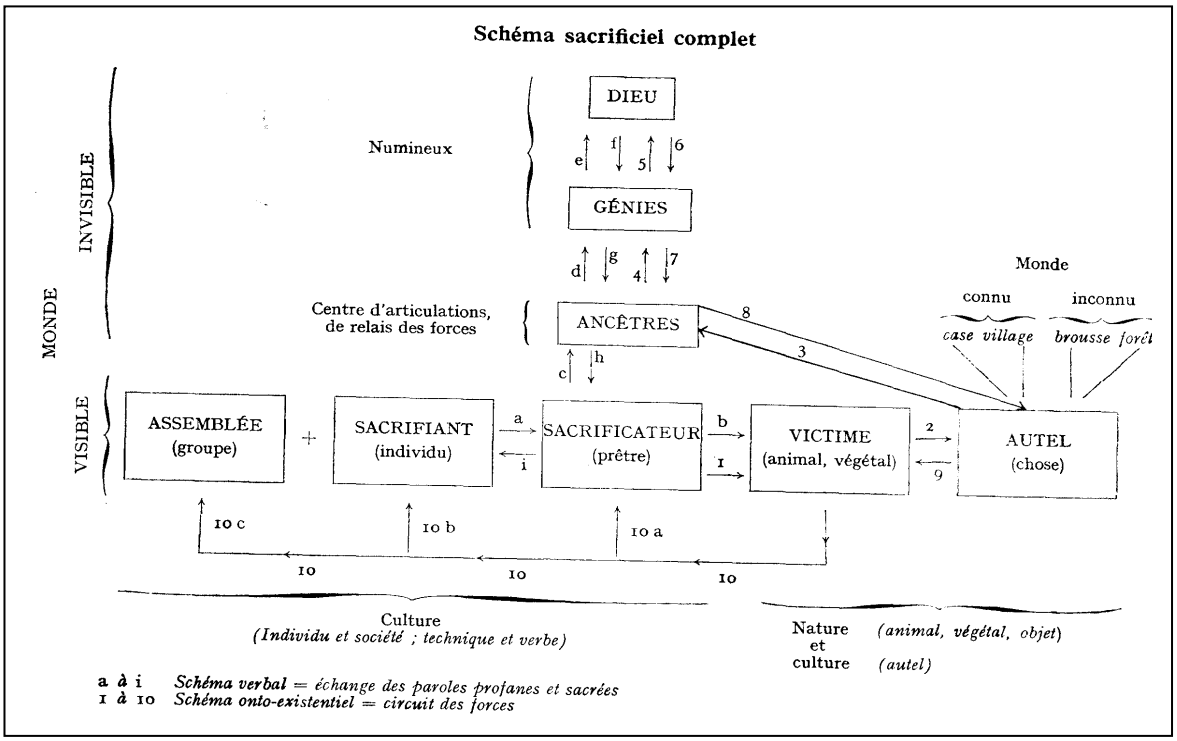
Tout d'abord les *pratiques divinatoires*, dont le but n'est pas nécessairement de connaître l'avenir. Puis le *rite d'union* qui permet une communication plus étroite entre le profane et le sacré, grâce à un déplacement de forces par le canal de la victime immolée sur l'autel, c'est le sacrifice. Ensuite une série de *rites purificatoires* en vue d'effacer les traces laissées par le vol, le meurtre ou le manquement à un interdit quelconque. Enfin, c'est le *rite de passage*, où l'être humain est soumis au temps, c'est-à-dire au changement, comme par exemple la circoncision, pendant l'initiation à la vie.

---

[109] Cf. A. CASTIGLIONI, *Incantation et magie, Les aventures de l'esprit,* Paris, Payot, 1951, p. 59.
[110] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire,* Paris, Fayard, 1965, p. 47.
[111] Cf. VAN WING, *op. cit.*, p. 143. Prière adressée à la « corbeille des ancêtres ».
[112] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *op. cit.*, p. 47.
[113] M. FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2000, p. 104.
[114] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *op. cit.*, p. 154.

En guise d'exemple, l'un des rites les plus permanents et les plus indispensables, le sacrifice, demeure un procédé « qui assure la communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose consacrée, détruite au cours de la cérémonie[115] ».

Un tableau dressé par Louis-Vincent Thomas[116] permet de distinguer hiérarchiquement les personnages principaux du rite dans un sacrifice : Dieu, puissance souveraine et absolue ; les génies et les ancêtres intermédiaires entre Dieu et l'orant ; le féticheur, le prêtre, en l'occurrence sacrificateur ; l'assemblée et la victime immolée, végétale ou animale.



William Graham Lister Randles jette un regard panoramique sur le Kongo : « À travers la royauté, dont le roi est le symbole visible, le peuple se découvre une identité collective et se reconnaît en tant que communauté solidaire et cohérente[117]. »

[115] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire,* Paris, Fayard, 1965, p. 155.
[116] Cf. *Id.*, p. 157.
[117] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 28.

Un lien extraordinaire, poursuit l'auteur, s'établit entre le « microcosme constitué par le roi » et « le macrocosme représenté par le peuple[118] ». À n'en pas douter, leurs destins sont fatalement liés car le roi est revêtu d'un pouvoir spécial. Il est appelé à imiter le geste du héros-fondateur et à remodeler le monde selon l'exemple inventé par celui-ci. Il appartient à chaque roi d'assurer la vie de ses ouailles contre les forces du mal qui les menacent sans cesse.

Durant sa vie, le roi représente la force et la vitalité. Il est souvent considéré à la fois comme un « dieu » et comme un « homme ». Isidore Ndaywel è Nziem souligne à grands traits les attributions royales en affirmant que le roi possède « une force d'essence supranaturelle[119] ». En effet, le roi est comme un « surhomme » ou plus précisément un « plus qu'homme », un personnage disposant d'atouts supranaturels.

C'est pour cette raison que le roi, en tant que surhomme, règne sur les mortels et que son autorité ne peut être contestée par un simple humain[120]. Et il n'est pas surprenant de voir comment le peuple, d'après William Graham Lister Randles, le vénère comme un dieu : « Le roi est aussi honoré que s'il était un dieu chez eux, et il est appelé *Sambe and Pongo*, c'est-à-dire Dieu[121]. »

En somme, le roi et le peuple vivent en connivence face aux réalités de l'au-delà. Le roi protège son peuple. Il implore la force vitale de l'Être suprême pour assurer la prospérité de tous. Grâce à sa vigilance, les récoltes sont abondantes, les chasses fructueuses. Par contre, le cataclysme résulte de sa colère sinon de sa négligence.

---

[118] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 28.
[119] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 62.
[120] *Id.*, p. 63.
[121] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 30. L'auteur cite ici un anglais Andrew Battell, dans E.G. RAVENSTEIN, *The Strange Adventures of Andrew Battell*, Londres, Hakluyt Society, 1901, p. 46. L'expression *Sambe and Pongo correspond à Nzambi mpungu. Nzambi* désigne actuellement le Dieu céleste, l'Être Suprême, depuis le Cameroun jusqu'au Kalahari.

IV. LA CONCEPTION DE LA VIE

Une brève esquisse de la conception de la vie dans la tradition africaine, en général, et dans le royaume Kongo, en particulier, n'est pas superflue. William Graham Lister Randles s'est évertué à montrer que, dans la pensée africaine, nature et société se tiennent. Toutes deux sont régies par les rythmes cosmiques de la vie et de la mort. La fécondation de la femme et l'ensemencement de la terre sont des phénomènes identiques, de même que la naissance des enfants et la germination des plantes[122].

Par ailleurs, la conception de la vie sous-tend une double référence : la force et la vie. L'expression force vitale révèle cette dimension essentielle et fondamentale de l'homme face à l'engendrement de la vie. Comment ne pas y voir Dieu, qui donne la vie, comme Force par excellence et principe de toutes les forces ? Quant à la vie, pour Louis-Vincent Thomas, elle devient la qualité suprême de la force : c'est ainsi que « la réussite pour un homme, c'est d'avoir une femme qui lui donne beaucoup d'enfants, la stérilité devenant un désordre manifeste[123] ».

Au demeurant, Isidore Ndeywel è Nziem élucide cette thématique de la vie en des concepts clairs : « L'ontologie bantoue est fondée sur les notions véritablement essentielles de force vitale et de hiérarchie des forces vitales[124]. » La philosophie religieuse négro-africaine est définie par François-Marie Lufuluabo comme un vitalisme où « l'idéal de l'homme, sa fin ultime est de réaliser la plus grande intensité de vie possible[125] ». N'est-ce pas nécessaire de développer cette thématique de force vitale ?

Parfois, cette force vitale, au lieu de croître, diminue suite à la maladie ou à la nuisance provoquée par des personnes mal intentionnées, par exemple les sorciers.

---

[122] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 33.
[123] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions,* p. 67.
[124] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 398.
[125] F.-M. LUFULUABO, *Vers une théodicée bantoue,* Louvain, Église vivante, 1962, p. 33.

1. LA FORCE VITALE

Il est, dans la bouche des bantous[126], des mots dont l'utilisation est fréquente. Ils expriment leurs suprêmes valeurs et aspirations. Ils sont comme des variations d'un leitmotiv véhiculant leur langage, leur pensée et tous leurs faits et gestes. Ces vocables se conçoivent en termes de vie, de vivre fort ou de force vitale. Quel en est le sens ? Comment la force vitale se manifeste-t-elle ? Quelle est son envergure de déploiement ?

Selon Bénezet Bujo, ou selon Hubert Deschamps relisant Placide Tempels, une analyse de cette conception de la vie laisse entrevoir une compréhension, bien au-delà du sens simplement biologique, pour intégrer non seulement le monde animal mais aussi végétal. Le Bantou se conçoit comme vivant dans un courant de vie qu'il partage avec les autres êtres et qui va au-delà de lui. Ainsi, toute sa vie se manifeste comme une quête profonde de la vie. Elle est le bien suprême que Dieu offre aux hommes, Dieu lui-même étant la force vitale. Il la communique aux hommes par la médiation des ancêtres[127].

Louis Vincent Thomas, explique la même réalité en empruntant d'autres termes : « Dans l'ontologie africaine traditionnelle, le principe du réel ou le substrat de l'être est la force, susceptible de se déployer ou de se concentrer. Par-delà les apparences, tout n'est que force, source de participation (Dieu) ou seulement énergie participante et participée (l'univers créé et plus spécialement l'homme centre et but de la création), tandis que le phénomène apparaît comme un avatar de la force[128]. »

---

[126] Le mot Bantou (ou Bantu) a été employé la première fois par Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) avec la signification : les « gens », comme ceci est attesté dans plusieurs des langues de ce groupe. Une caractéristique commune des langues bantoues est qu'elles emploient une racine telle que - *ntu* ou - le *tu* pour la « personne », et le préfixe pluriel pour des personnes dans beaucoup de langues est *Ba*, donnant ensemble les « *bantous* ». Janheinz Jahn fait une étude sérieuse et approfondit sur Le *Muntu*, pour comprendre les *Bantus,* où le *ntu* dans la force primordiale est axé sur le monde des vivants. Cf. J. JAHN, *Muntu*, Paris, Seuil, 1969, p. 128.

[127] B. BUJO, & J. ILUNGA MUYA, *Théologie africaine au XXIe siècle, Quelques figures,* vol. I., Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 2002, p. 115. De son côté, Hubert Deschamps dit : « si l'on en croit le P. Tempels, la force vitale serait la valeur suprême chez les peuples Bantous. Les pratiques religieuses ont pour but de renforcer la vie, d'assurer sa pérennité en mettant en œuvre des forces naturelles », H. DESCHAMPS, *op. cit.*, p. 5.

[128] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine…*, p. 95.

Dans ce domaine de force vitale, il existe un développement précieux dans l'ouvrage de Placide Tempels. Son livre sur la philosophie bantoue[129] a connu un grand succès en Afrique, car il cherche à décrire, à décrypter, à dévoiler les mystères et les réalités africaines. Il est devenu quasi incontournable pour ce thème de vie[130]. Selon lui, tout est centré sur la vie, la force, la force vitale ou la force de l'être : « Dans chaque langage Bantou on découvrira facilement des mots ou locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement « corporelle » mais « totalement humaine[131]. »

Au bout d'une étude judicieuse, Placide Tempels affirme, sans ambages, retrouver chez les bantous des conceptions sur l'être, ainsi que des idées sur la connaissance humaine, sur l'homme et sur la vie humaine, sur les actes humains bons ou mauvais, sur le maintien et le renforcement, la diminution et la restauration de la vie de l'homme. C'est une philosophie de l'intensité, de la croissance de la vie[132].

Par contre, comment faire pour être préservé du malheur ou d'une diminution de la vie ou de l'être, ou encore pour se protéger des influences néfastes de la vie ? La force, la vie puissante et l'énergie vitale constituent l'objet des prières et des invocations adressées à Dieu, aux esprits, aux ancêtres et aux défunts. Les vivants s'adressent au devin pour apprendre « des paroles de vie », à travers « la prière pour la vie[133]. »

Il suffit de constater que la quasi-totalité des prières recueillies aux quatre coins de l'Afrique noire portent toujours sur des faits relatifs à la vie. Louis-Vincent Thomas et René Luneau ont mis en évidence les circonstances dans lesquelles la vie est au

---

[129] P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, « Présence Africaine », (trad. du néerlandais par A, Rubbens) Paris, Ed. Africaines, 1949. Lire aussi : P. TEMPELS, *Philosophie Bantu,* introduction et révision de A. Rubbens sur le "texte original" par A.J. Smet, Kinshasa : Faculté de théologie catholique. Département de philosophie et religions africaines, 1979.

[130] Sur le succès de son livre en Afrique lire, I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*,p. 397-400. Lire aussi TEMPELS Placide : Mélanges de philosophie bantu ; Recueil de textes ; Préparés par A.J. SMET C.P. © 2000, *http://www.aequatoria.be/tempels/Melang3.html*, Le 20 février 2007. Cf. VINCENT, L.-V., & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, p. 181s : Deuxième partie ainsi intitulée : « La religion et la vie » ; Cf. LUFULUABO, F.-M., *op. cit.*, p. 33.

[131] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 266.

[132] P. TEMPELS, *La philosophie bantoue,* Paris, Présence Africaine, 1961, p. 30-32.

[133] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, p. 183s

centre de la prière : « Le mystère de la naissance en exprime l'éternel recommencement ; les rites de puberté acheminent l'adolescent vers la plénitude de son être d'homme ; l'engagement dans le mariage le fait serviteur dans la transmission d'une vie[134]. »

L'expression de la vie et de la force, à la fois source et effet de l'émotion, se découvre à travers le rythme du tambour. Comme le décrit Georges Balandier dans le Royaume Kongo, la danse chorégraphique rythmée par le tambour témoigne de la condition d'une société où toute efficacité de l'action humaine reste associée aux grandes forces naturelles et aux manifestations de fécondité[135].

La symbolique du sang n'est pas négligeable pour renforcer la vie. Déjà au cours d'un sacrifice, le sang versé sur l'autel nourrit la divinité qui, appâtée par ce sang, va faire bénéficier les hommes de sa force. Et pour la vie intersubjective, ce sang joue un grand rôle et crée des liens très forts entre les hommes comme le constate Kabolo Iko Kabwita : « Le rite du pacte de sang se pratiquant entre amis ou époux qui, désormais, grâce à la fusion réciproque de sang, sont intégrés l'un dans la famille de l'autre[136]. »

Au cours des cérémonies, à s'en tenir à Roger Bastide, le sacrifice sanglant est presque toujours le moment le plus important, et le sang de la victime offert au Dieu permet de communier en quelque sorte avec les hommes. C'est par cette nourriture du sacrifice que les hommes accroissent leur force vitale[137].

En somme, ce rite fait revivre, en effet, à la fois les divinités qui s'épuisent à faire durer le monde, à le faire fructifier, et les hommes qui ont perdu, eux aussi, au cours du temps - par la maladie, la violation des tabous et autres comportements - une part de leur force vitale.

---

[134] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire*, p. 183-184.
[135] BALANDIER, G., *op. cit.*, p. 166-167.
[136] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 32.
[137] R. BASTIDE, *Sacrifice*, dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, *2005.*

2. LA MALADIE ET LE GUÉRISSEUR

Parmi les préoccupations majeures, outre les soucis quotidiens, l'homme d'Afrique noire traditionnelle recherche avant tout la santé comprise comme la croissance de la force vitale. Or, il n'est pas d'homme qui au cours de son existence, n'ait à faire face à la maladie. Celle-ci est inévitablement liée à la condition humaine. Nul organisme n'est parfaitement sain. Comment la diminution de la vie, c'est-à-dire la maladie, est-elle perçue ? Quelle en est la cause ? Quelles sont les implications de la croyance face aux guérisseurs traditionnels[138] ?

La vie, note le professeur Marcel Sendrail[139], est par essence, un défi provisoire à la mort. Chacune des cellules ne se maintient qu'au prix d'une lutte permanente contre les forces qui tendent à la détruire. La santé n'est jamais qu'un équilibre provisoire entre les forces de la vie et d'autres forces qui s'y opposent, les premières n'ayant qu'une fragile suprématie.

La maladie forme la trame de la continuité charnelle. Même sous le masque de la santé, les phénomènes biologiques outrepassent à tout instant les frontières du normal. C'est, pour les médecins, un fait d'observation courante que des manifestations de caractère morbide se combinent aux actes vitaux les plus élémentaires[140].

Si la médecine a certes acquis, aujourd'hui, un très haut degré de connaissance scientifique, de capacité technique et d'organisation sociale, ce qui confère, au plan de la prévention, du diagnostic et de la thérapeutique, une grande efficacité, il n'en est pas ainsi dans la tradition africaine. À la lumière de Louis-Vincent Thomas, à travers

---

[138] Les guérisseurs du Kongo, selon Joseph Ki-Zerbo, « pratiquaient la saignée pour soigner certaines maladies, et se servaient d'onguents, de sucs et de poudres, en particulier celle du bois de santal, comme aphrodisiaque », J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972, p. 185.

[139] M. SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie*, Toulouse, Privat, 1980, p. 2.

[140] J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 1991, p. 7.

l'anthropologie médicale négro-africaine, la maladie est une « agression et une intention[141] », en considération de la perspective causale qui en détermine la nature.

La maladie suscite une série d'interrogations auxquelles nul n'échappe, et se résume en amont par le terme « pourquoi[142] ? », et en aval par les voies et moyens pour y remédier. « Toute maladie constitue une interpellation d'autant plus vive et plus profonde qu'elle n'est pas abstraite ni gratuite, mais qu'elle s'inscrit dans une expérience ontologique souvent lancinante[143]. » Face à cette question existentielle, qu'en est-il au juste dans la vie traditionnelle ?

En mettant l'accent sur l'interrogation de la puissance à l'œuvre lors de la maladie, souscrire à la pensée de Frank Hagenbucher-Sacripanti paraît judicieux. Selon lui, la tradition se situe dans la lignée des grands ancêtres protecteurs et thérapeutes dont elle incarne la puissance salvatrice face à des forces obscures, génératrices de désordre ou libérées par elle[144].

Étant donné que la maladie est aussi perçue comme désordre ou mauvais sort, elle fait intervenir deux personnages : le sorcier, responsable de la maladie et le guérisseur[145]. Le guérisseur, à l'inverse du sorcier, est celui qui rétablit l'ordre. Il régénère la force vitale amoindrie par la maladie. C'est ainsi que l'être humain invoque les mânes des ancêtres pour qu'ils intercèdent pour lui auprès du Créateur, tout en le protégeant contre les forces malveillantes également agissantes au sein de la société[146].

---

[141] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 239. Cf. R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 353.

[142] Dans l'angoisse de la souffrance, le cri qui jaillit spontanément des lèvres de l'homme est un dramatique « pourquoi ? ». Plusieurs auteurs y font allusion. Cf. B. BRO, *Le pouvoir du mal*, Paris, Cerf, 1976, p.72 ; M. ALBERTON, *Un sacrement pour les malades, dans le contexte actuel de la santé,* col. « Croire et comprendre », Paris, Le Centurion, 1978, p. 36 ; E. BIANCHI, & L. MANICARDI, *L'accompagnement des malades,* Genève, Parole et Silence, 2003,, p. 35 ; B. CHENU , *op. cit.*, p. 36, J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 1991, p. 8.

[143] J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 1991, p. 8.

[144] F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Santé et Rédemption par les génies au Congo*, Paris, Publisud, 1992, p. 28-27. Joseph Tonda exploite à fond le sujet comme « le syndrome du prophète-guérisseur », Cf. J. TONDA, *La guérison divine en Afrique centrale,* (Congo, Gabon), Paris, Karthala, 2002, p. 99.

[145] *Id.* p. 159, au sujet de « faux guérisseurs et vrais sorciers ».

[146] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 58.

Eric de Rosny s'est penché longuement sur la question de la guérison en Afrique traditionnelle. Dans ses œuvres, il a décidé d'appeler le personnage guérisseur, « *nganga*[147]. » Ce terme a l'avantage d'être court et de ne pas varier au pluriel. C'est pour éviter les ambiguïtés sémantiques que bien des auteurs utilisent désormais le mot *nganga.* Eric de Rosny constate qu'il s'agit d'un nom générique, commun à de nombreuses langues bantoues, depuis Douala jusqu'au Cap[148].

À bien des égards, le *nganga* est chargé de lire les intentions de l'Être Suprême dans la personne malade. En effet, la maladie s'apparente au sacré. Elle constitue souvent le moyen principal par lequel Dieu se manifeste aux hommes qu'il punit (maladie-sanction) ou qu'il choisit (maladie-élection). Dès lors, selon Louis-Vincent Thomas, « la maladie a donc avant tout un sens qui ne peut être intelligible en dehors du contexte culturel et religieux propre à l'ethnie considérée[149]. »

Les guérisseurs négro-africains conservent jalousement leurs secrets, quelle que soit la manière - héritage, apprentissages, révélations, - dont ils les ont acquis. La thérapeutique comprend trois dimensions principales. D'abord, une action médico-magique dénote une remarquable connaissance du pouvoir des plantes, c'est la pharmacopée. Ensuite, une action psycho-morale où purification et réparation- sacrifice deviennent les deux pôles fondamentaux de l'action thérapeutique. Enfin l'action religieuse où la réparation, la purification et la réconciliation s'achèvent dans un repas collectif, symbole de l'union retrouvée[150].

Mais alors, une question sous-jacente se pose : comment distinguer un bon guérisseur d'un charlatan, ou encore un féticheur d'un sorcier ?

---

[147] En français, aucun terme ne semble satisfaisant. L'Organisation Mondiale de la Santé propose 'tradipraticien' : 'Guérisseur' parait s'imposer dans le parler courant, à la place de 'féticheur', 'marabout', 'docteur indigène'. Mais, sous ce mot approximatif de 'guérisseur', il désigne en fait le nganga. Cf. E. De ROSNY, *Les yeux de ma chèvre,* coll. « Terre humaine », Paris, Plon, 1981, p. 48, n. 2.
[148] E. De ROSNY, *L'Afrique des guérisons,* Paris, Karthala, 1992, p. 28.
[149] L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions,* p. 239.
[150] Cf. *Ibid.*

3. LE SORCIER ET LE FÉTICHEUR

Dans l'étude sur la tradition africaine relative à la force vitale et à la santé, il est quasi impossible de ne pas évoquer le thème relatif aux sorciers et féticheurs. Vu la complexité et l'interférence thématique entre les deux concepts, la distinction terminologique s'impose au préalable, pour une approche efficace.

En fait, à s'en tenir à l'étude de Louis-Vincent Thomas, le champ de la sorcellerie renvoie à trois registres de compréhension. C'est tout d'abord un *système*, sorte de reflet déformé du groupe, singulièrement du village ou du lignage (relations jeunes/vieux : hommes/femmes ; forts/faibles ; gouvernants/gouvernés) pris à un moment donné de leur histoire[151].

Ensuite une *technique* ou une *pratique* : elle apparaît à l'occasion de conflits (dissensions, ruptures, rivalités) et de séparations forcées (fissions des villages, segmentations lignagères) ou sous forme d'anomies (mort, maladie, échec, réussite anormale…) qui suggèrent l'intervention maléfique (fantasme de dévoration) et déclenchent un double processus d'accusation et de réaction compensatrice[152].

Enfin, une *théorie à la fois interprétative :* explication de la réalité, valeur des différents personnages engagés dans le processus, thèmes persécutifs prévalants ; *et normative :* critère pour apprécier la « force » du sorcier ; règles de vie qu'il faut suivre pour n'être pas victime du sorcier ou ne pas être accusé de sorcellerie[153].

Plusieurs façons de devenir sorcier sont évoquées. Ainsi, chez les Ba-Kongo, le *Kindoki* (Sorcellerie) s'acquiert de trois manières : par « héritage » l'homme reste parfois longtemps ignorant de son pouvoir de *ndoki*, par « apprentissage » cela suppose une longue initiation dont le but est de renforcer le pouvoir inné, enfin par « contamination » : par exemple le fait de consommer sans le savoir de la chair

---

[151] Cf. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 81.
[152] *Ibid.*
[153] *Ibid.* Cf. M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968, p. 204.

humaine, la « viande de la nuit ». Il faut alors payer le prix de l'initiation, en apportant à son tour une autre victime, donc accepter, sous peine de mort cruelle de faire partie de la confrérie des mangeurs d'hommes[154].

Manifestement, selon Eric de Rosny, « l'appellation de sorcier n'est pas bonne. Elle désigne une catégorie d'individus louches, où l'on range pêle-mêle tous ceux qui pratiquent des rites nocturnes et ésotériques[155]. » À la question de savoir pourquoi les sorciers opèrent la nuit, la réponse semble évidente. C'est pour faciliter l'absorption de la force vitale des victimes dans une situation d'anonymat.

L'étude de François Kabasélé mérite d'être considérée. Elle se situe sur un registre de diminution de la vie : « L'adversaire principal de la vie est le « sorcier », l'assassin de la vie ; il s'introduit dans les familles par la brèche classique des disputes et dissensions au sein du clan. Cette lutte revêt des formes diverses, relatives à tout ce qui peut favoriser, protéger, épanouir la vie : rites de conjuration des mauvais sorts, rites de délivrance, de guérison, de réconciliation, d'harmonisation cosmique[156]. »

Il va sans dire que toutes les activités convergent vers cette protection de la vie. C'est pourquoi, chaque atteinte à la vie est sentie comme une punition de l'Au-delà ou une action malveillante d'un esprit ou d'un homme - sorcier. Placide Tempels recueille les propos rejoignant cette attitude : « Nous agissons de telle façon pour être préservés du malheur, ou d'une diminution de la vie ou de l'être, ou encore pour nous protéger des influences qui nous annihilent ou qui nous diminuent[157]. » Une question mérite

---

[154] Selon Louis-Vincent Thomas, les sorciers se constituent en véritables associations. Ils se réunissent, le plus souvent, en sabbats nocturnes, se livrent à des festins, échangent leur pouvoir maléfique, préparent leurs actions criminelles, s'occupent du recrutement. L.-V. THOMAS & R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, p. 81, note de bas de page n°211. Le *ndoki* (le sorcier) perturbe l'ordre établi, répand le malheur, stérilise la nautre. Cf. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 254.

[155] E. De ROSNY, *Les yeux de ma chèvre*, coll. « Terre humaine », Paris, Plon, 1981, p. 48.

[156] F. KABASELE, *Pâques africaines d'aujourd'hui,* collection « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclé, 1989, p. 165. A propos de la sorcellerie ; *Cf.* E.-E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972 ; M. HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982. « La sorcellerie exprime les tensions et les contradictions endémiques dans la société. » Observation de J.-M. JANZEN, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995, p. 43.

[157] P. TEMPELS, *op. cit.*, p. 30.

d'être posée : Que faire pour conjurer leurs maléfices ? La place et le rôle du féticheur, dénommé « anti-sorcier »[158] par Albert de Surgy, paraissent indéniables.

L'auteur précité a publié un ouvrage de qualité sur la nature et la fonction des fétiches en Afrique noire. Pour lui, le fétichisme[159] se propose d'établir un rapport direct avec des puissances surnaturelles, en tirant parti des vertus pneumatiques de matériaux objectifs.[160] Le fétichisme s'applique à une forme de croyance et de pratique religieuse dans laquelle des facultés surnaturelles sont attribuées, en vue de combattre des êtres maléfiques, à des objets matériels et inanimés, désignés sous le nom de "fétiches".

André Picciola définit la charge qui incombe aux féticheurs dans la communication avec les esprits créés par Dieu, ou génies : « Il faut deviner leurs desseins, interpréter leurs intentions, connaître les moyens de s'assurer leurs faveurs ou de conjurer leurs maléfices, ce qui suppose une éducation, une initiation et exige la nécessité d'un véritable corps de ministres spéciaux : ce sont les féticheurs[161]. »

En somme, l'ensemble de ces croyances sont perçues comme pur paganisme à l'arrivée des Portugais et au moment de la pénétration du christianisme. Le Kongo est perturbé dans sa tradition religieuse. Son autorité politique, faisant en même temps office d'autorité religieuse, en est éprouvée[162]. Comment va alors s'effectuer la première adhésion du Kongo à la nouvelle croyance ?

---

[158] A. De SURGY, *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire,* Paris, l'Harmattan, 1994, p. 180. Il fait allusion aux vodu anti-sorciers dont le travail consiste à mettre hors d'état de nuire les sorciers.

[159] Le mot « fétichisme » (étymologiquement de féitiço=sortilège, objet inutile ou de vaine croyance) est un pur produit du jugement des Portugais sur les croyances et pratiques locales souvent mal ou superficiellement comprises. Cf. F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema,* n°21, 1980, p. 28 note 4.

[160] A. De SURGY, *op. cit.,* p. 87.

[161] A. PICCIOLA, *Missionnaires en Afrique. L'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Paris, Denoël, 1987, p. 202. Van Wing ne se fait d'ailleurs pas faute de critiquer l'abondance des termes qu'il propose dans son dictionnaire kikongo pour traduire le mot *nkisi* : « Fétiches, charmes, amulettes, talismans, idoles, tous ces noms sont employés dans les différents dictionnaires kikongo. VAN WING, *Etudes Bakongo,* T. 2., Religion et magie. Mémoire de l'I.R.C.B., Bruxelles, Van Campenhout, 1938, p. 119.

[162] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 47.

CHAPITRE DEUXIÈME

PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION DU KONGO (1482 – 1835)

I. À LA DÉCOUVERTE DU KONGO

L'histoire de la découverte du Kongo s'efforce de saisir la mise en œuvre et l'évolution d'actions différentes, dans un espace géographique particulier. Elle passe par un triple système composé, selon André Picciola[163], d'une action militaire, d'une action économique et d'une action culturelle. Associées les unes avec les autres, parfois imbriquées au point d'être confondues, ces actions n'en possèdent pas moins chacune, un terrain d'élection aux dimensions frontalières difficiles à définir ?

Isidore Ndaywel è Nziem remonte chronologiquement à la première rencontre pour évoquer ensuite les trois périodes importantes de la découverte du royaume Kongo. La période de 1483 à 1540 se caractérise d'abord par une réorganisation et une adaptation du royaume aux sollicitations nouvelles : christianisme, commerce côtier. Ensuite, c'est l'apogée de l'acculturation : elle va de la fin du règne de Ndo Funsu (1543) à la bataille d'Ambuila (1665). À l'issue de cette bataille, le royaume est divisé. Enfin la troisième période débute en 1665 et prend fin au XIXe siècle[164].

La présentation de la succession des faits au cours de la découverte du Kongo constitue la finalité à atteindre. Comment comprendre la complexité d'une histoire politique, sociale et religieuse, à travers le dépaysement de la première rencontre dont les enjeux sont déterminants dans le contexte de la conquête européenne [165] ?

---

[163] A. PICCIOLA, *Missionnaires en Afrique, L'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Paris, Denoël, 1987, p. 9. Cf. ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire, Histoire et Civilisations,* Paris, Hatier, 1995, p. 319.
[164] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 84-85.
[165] Cf. J.-P., CHRÉTIEN, *op. cit.,* p. 172.

1. L'ARRIVÉE DES PREMIERS EUROPÉENS

L'arrivée des premiers Européens se situe dans la période de « grande découverte ». L'expression désigne généralement, selon Frédédic Mauro : « Les grandes découvertes maritimes effectuées au XVe et au XVIe siècle[166]. » La question à se poser est claire. À quel moment les premiers Européens ont-ils foulé le royaume Kongo et quel effet ou impact cette arrivée a-t-elle produit auprès de la population ?

L'historien William Graham Lister Randles raconte l'arrivée de Diogo Cão dans l'estuaire du fleuve Kongo en ces termes : « En 1483, le navigateur portugais Diogo Cão, en quête d'un passage reliant l'Atlantique à l'océan indien, suit au prix de "bien des difficultés et des périls" la côte occidentale de l'Afrique, pénètre dans l'hémisphère austral et découvre l'embouchure du Congo. En raison de sa largeur, il semble avoir été amené à le confondre avec le détroit qu'il cherchait, et qui devait lui permettre d'accéder au royaume chrétien du Prêtre Jean, but principal de son entreprise[167]. » N'est-ce pas là une date inoubliable pour le Kongo ?

Isidore Ndaywel è Nziem le note aussi en relevant l'année 1483 comme une date officielle de la découverte du Kongo :

> « *Muzinga a Nkuwu siégeait sur le trône de Mbanza Kongo, lorsque les caravelles de Diogo Cão, sujet de sa Majesté le roi du Portugal, sillonnèrent les eaux de l'embouchure du fleuve Congo. L'occasion fut ainsi accordée au sujet du Mani Kongo de découvrir l'homme blanc. Cela se passait dans les tout*

---

[166] Cf. F. MAURO, « Grandes découvertes », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, *2006*. J. N. L. BAKER, *Histoire des découvertes géographiques et des explorations*, Paris, 1949 ; P. CHAUNU, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, PUF, Paris, 1969, 4e éd. 1991 ; R. CLOZIER, *Les Étapes de la géographie*, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1949 ; J. HEERS, *Christophe Colomb*, Hachette, Paris, 1991 ; C. DE LA RONCIÈRE, *Histoire de la découverte de la Terre. Explorateurs et conquérants*, Paris, 1938 ; G. LE GENTIL, *Découverte du monde*, Paris, PUF, 1954 ; F. MAURO, *L'Expansion européenne*, *1600-1870*, PUF, 1964, 3e éd. 1988 ; *Grand Atlas des explorations*, Encyclopædia Universalis, 1991 ; O. OLSEN, *La Conquête de la Terre. Histoire des découvertes et des explorations depuis les origines jusqu'à nos jours*, 6 vol., Paris, 1937 ; L.-H. PARIAS, (dir.), *Histoire universelle des explorations*, 4 vol., Paris, 1962. Cf. ELIKIA M'BOKOLO, *op. cit.*, p. 25 ; 199 ; 203 ; 217.

[167] W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 87. Lire aussi, KABOLO IKO KABWITA , *op. cit.*, p. 47.

premiers jours du mois d'août 1483. Ce fut la date de la découverte officielle garantie par l'installation d'un padrão, monument de pierre qui sanctionnait toute « découverte » géographique des Portugais depuis que Henri le Navigateur avait lancé ce peuple dans la voie des expéditions maritimes[168]. »

Le premier contact avec l'homme blanc semble d'un ordre étrange et même surnaturel. « Les noirs du Soyo, voyant la nouveauté des navires, sans savoir quelle chose cela était, commencèrent à crier avec des signes d'admiration, *amindelle, amindelle,* c'est-à-dire des choses comme des baleines que l'on voit en mer[169]. » Plus tard, *Mundele*, dérivé de *amindelle,* évolue vers le sens d'« homme blanc » en Kikongo.

Bien plus, l'homme blanc est considéré comme un revenant, et du fait qu'il sort de la mer, il appartient au domaine du sacré[170]. « Dans la cosmogonie congolaise, le séjour des défunts se situe sous l'eau. Après la mort, les esprits *wenda ku maza* – "vont sous l'eau". Les esprits des ancêtres (*Bakulu*) sont censés s'incarner dans l'autre monde dans des corps blancs[171]. » Au vu de ces hommes étranges venus des eaux, Isidore Ndaywel è Nziem souscrit à l'histoire de William Graham Lister Randles avec un sens supplémentaire donné au vocable *mundele* puisque les habitants supposent avoir affaire à des « *mindele*[172] », c'est-à-dire des « revenants[173]. »

En somme, grâce à cette rencontre, le Kongo est conquis et sort de l'anonymat. La clé de voûte de cette découverte demeure évidemment le premier contact, marqué par le choc des cultures et des techniques nouvelles.

---

[168] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit,*. p. 85. F. BONTINCK, « Le Zaïre découvert avant Diogo Cão», *Africa*, 1976, 31, p. 347-365. F. BONTINCK, « Le padrâo de l'embouchure du Zaïre : historique et signification », *Cultures au Zaïre et en Afrique,* 2, p. 3-31. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 5.
[169] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 87.
[170] *Id.*, p. 89.
[171] *Id.*, p. 88.
[172] « *Mundele* » au pluriel donne « *mindele* ».
[173] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 85. Kabolo Iko Kabwita parle aussi de revenant en terme de « *matebo* » Cf. KABOLO IKO KABWITA , *op. cit.*, p. 47.

2. L'INFLUENCE LUSITANIENNE OU L'ACCULTURATION

À partir du XVIe siècle, la venue des Portugais, à la suite du premier explorateur Diogo Cão et de sa cohorte, est bel et bien effective. L'histoire du royaume de Kongo n'ouvre-t-elle pas une brèche dans ses relations avec l'Europe ? À tous égards, peu de temps après la découverte, et plus précisément selon Georges Balandier : « Dès avril 1491, une importante caravane portugaise progresse pacifiquement vers la capitale[174]. » L'influence lusitanienne n'est-elle pas au centre de nouveaux enjeux de la conquête ?

Deux races se rencontrent. Non seulement « l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes de cultures différentes et qui entraînent des changements dans les modèles (*patterns*) culturels initiaux de l'un ou des deux groupes[175] », mais entre les individus se crée aussi une interaction curieuse ayant comme corollaire les différentes réactions aux stimuli d'une autre civilisation.

Le phénomène de l'acculturation est aux prises avec la notion de « culture » comme réalité *sui generis,* extérieure et supérieure aux individus, considérée en quelque sorte comme une « aliénation culturelle », ou encore une « adaptation » obéissant à des phénomènes hétérogènes. Arrive aussi un temps dans le processus d'acculturation où la population cherche à défendre son droit et à lutter contre les « séquelles de l'impérialisme », à se libérer de « l'aliénation culturelle » et à retrouver son « identité propre » comme le souligne Selim Abou[176].

La relation du Kongo avec le Portugal se situe précisément dans ce contexte de l'impérialisme où le processus d'acculturation suit un cursus en crescendo. Le mode s'acquiert progressivement : d'abord une acculturation spontanée favorisant les transactions commerciales, ensuite une acculturation obligée où s'exerce le choix d'une

---

[174] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 7.
[175] J. COMBY (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 6.
[176] Cf. S. ABOU, *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation,* Paris Anthropos, 1981, p. 10.

influence positive et enfin une acculturation forcée lorsque le rythme et les modalités en sont planifiés par le pouvoir et imposés dans les mêmes conditions à la population. Selon Selim Abou, c'est ce qui arrive en général en situation coloniale[177].

Des trois caractéristiques culturelles principales symbolisant une certaine appartenance socio-culturelle, c'est-à-dire la race, la langue, la religion, il apparaît opportun et adéquat d'évoquer la stratégie du roi portugais. Les premiers échanges matériels entre Congolais et Européens prennent la forme de cadeaux du roi de Portugal à son homologue du Kongo. Mais ces cadeaux s'accompagnent d'idéologies sous-jacentes fondées sur la fin à poursuivre. « En échange du don de la Bonne Nouvelle, les Blancs s'attendent à une transformation radicale de la vie traditionnelle africaine, ce qui impliquera des contraintes de toutes sortes[178]. »

Georges Balandier consacre pratiquement toute une étude, s'étant imposé pour tâche de suivre la tradition orale Kongo jusque dans ses méandres les plus étroits, afin de parvenir à lui arracher son secret le plus intime à travers « la vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle[179]. »

Sous la plume de cet auteur, ce résumé succinct précise : « Après avoir accepté provisoirement la soumission, le peuple kongo a néanmoins reçu de nombreux apports extérieurs. Il suffit de les évoquer : le christianisme, le savoir écrit, des principes nouveaux de gouvernement et d'administration, des plantes domestiquées, des biens qui ont stimulé le commerce et aidé malheureusement à l'établissement de la traite négrière[180]. »

---

[177] *Id.*, p. 56-57.
[178] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 129.
[179] G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo, du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1965, p. 7.
[180] *Ibid*. Lire pour approfondir la question A. QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 1993, p. 25-35.

3. LES EMPRUNTS TECHNIQUES

La vieille culture Kongo s'est très vite retrouvée écrasée par celle des nouveaux venus. Fascinée par sa puissance technique, par ses objets, par sa science, elle s'est vue obsolète au point d'embrasser la nouvelle culture. L'analyse des grands traits structuraux de la société traditionnelle dans ses techniques et de celle de leur transformation sous l'effet de l' « impact » occidental s'avère nécessaire.

Pourquoi les nouveaux venus sont-ils désemparés devant la persistance de structures et de pratiques qu'ils considèrent comme incompatibles avec une perspective de « développement » parce qu'« archaïques » ou « primitives » à leurs yeux ? Comment le roi du Kongo n'a-t-il pas éprouvé l'immense difficulté qui consiste à faire admettre les mesures des nouvelles techniques à ses concitoyens et à en contrôler l'application ?

Marcel Merle fait une relecture de situation en termes très significatifs. Le Kongo vit l'une des aventures les plus décisives de son histoire : « elle se trouve entraînée, en effet, dans le tourbillon des transformations techniques, économiques, culturelles, d'un monde dominé par les grandes puissances industrielles qui tiennent en main sa destinée[181]. » Par ailleurs, une question mérite d'être posée : Existe-il dans le royaume Kongo une technique qui vaille la peine d'être retenue ?

L'existence de la technologie artisanale est attestée avant l'arrivée de l'européen. Chez William Graham Lister Randles, quelques pages sont réservées à cette technique sous l'intitulé de « technologie et culture matérielle[182]. » L'auteur décrit en détail le travail du fer[183] en évoquant le forgeron. Georges Balandier, Anne Stamm et Laurent de

---

[181] M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968, p. 178.
[182] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 79-84.
[183] Selon William Graham Lister Randles, on ignore à quelle époque le Bas-Congo a connu le fer, mais il est probable que ce fut dans les 500 premières années de notre ère. *Ibid.*, p. 79. Cf. R. CORNEVIN, *Le Zaïre, (ex-Congo-Kinshasa),* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1972, p. 20.

Lucques en disent plus en focalisant l'attention sur « le roi forgeron[184]. » La mention est évidente en ce libellé : « Le fer fut d'abord produit et façonné dans la capitale sous le contrôle du roi ; la forge s'inséra dans divers rituels ; et les chroniqueurs observeront, jusqu'au cours du XVIIIe siècle, que "l'art du forgeron est exercé par la noblesse[185]." »

Face aux nouveaux venus, le problème de l'adaptation aux conditions modernes d'existence se pose : en réaction à un choc brutal, à un « impact » qui atteint les fondements culturels les plus profonds, le royaume Kongo se trouve en partie désarmé, contraint à se transformer[186]. Comment le roi du Kongo va-t-il réagir ?

Don Afonso Ier, roi du royaume Kongo, dans ses lettres, sollicite auprès du roi portugais une aide technique : un conseiller juridique qui l'aiderait à introduire chez lui le système portugais de l'administration de la justice, des médecins, des pharmaciens et des médicaments, enfin des artisans pour construire des écoles. Déjà bien avant 1512, des maçons sont envoyés du Portugal pour lui construire une demeure en pierre[187]. Quel impact et quel résultat sont escomptés dans le royaume Kongo ?

À vrai dire, le constat d'une transformation rapide de l'ensemble culturel va de soi, même si les écueils ne manquent pas. Certains traits culturels sont soumis à des changements plus importants que d'autres. Les processus de changement technique s'imposent et inaugurent un temps au *modus vivendi* adapté à la circonstance.

Une ère nouvelle voit le jour[188]. À cette technique ou mieux à cette civilisation nouvelle, une autre relation non moins importante se noue.

---

[184] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 13 ; 28 ; 97. Le roi Kongo se veut à la fois tête de l'État et sommet de l'édifice clanique. Mais sa fonction civilisatrice reste exaltée et sans ambiguïté, par le seul titre de forgeron de Kongo. Lire aussi LAURENT DE LUCQUES, *Relations sur le Congo*, Bruxelles, Cuvelier, 1953, p. 63. Anne Stamm abonde dans ce sens par cette question : « Leurs rois ne sont-ils pas dits forgerons ? », A. STAMM, *Histoire de l'Afrique précoloniale,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1997, p. 68.

[185] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 13.

[186] Cf. M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine*, Paris, Armand Colin, 1968, p. 178.

[187] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 103 ; Cf. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 225.

[188] Au début du XVIe siècle, les grands axes sont tracés : « christianisation et européanisation », affirme ELIKIA M'BOKOLO, *L'Afrique moderne, L'Afrique centrale et orientale du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, ABC, p. 14.

II. AMORCE DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION

L'annonce de l'Évangile n'est pas la prédication d'une vérité intemporelle formulée de la même manière dans tous les temps et dans tous les lieux [189]. Depuis les origines, l'Évangile, lui-même né dans une culture particulière, s'exprime à travers les valeurs à promouvoir. « Si, par infidélité à son propre passé, l'Europe n'apportait avec elle que le matérialisme et le laïcisme, elle manquerait son but et risquerait elle-même de périr[190]. » Quand et comment la foi chrétienne se propage-t-elle au Kongo ?

Au début du XVIe siècle, à la suite des Grandes Découvertes, l'Évangile est annoncé dans toutes les parties du monde, et l'Église devient, selon Jean Comby, véritablement « catholique[191]. » Dans les expéditions[192], l'héritage du christianisme se conjugue avec les motivations pour les progrès scientifiques et techniques.

Ce grand mouvement conduit l'Europe à étendre son influence et sa domination outre-mer et se justifie par les valeurs de civilisation à apporter aux autres. Parmi ces valeurs il y a l'Évangile qui, pendant près de deux millénaires, a marqué l'histoire des sociétés occidentales.

Il convient, à présent, de bien éclairer l'implantation des premières missions, de la situer dans le jeu complexe des conditions et des motivations des expéditions lointaines reflétant en filigrane ces propos : « La volonté d'évangéliser ne peut être dissociée de cet ensemble culturel qui fait que des peuples prennent la décision politique de traverser les océans, d'aller loin de chez eux et de coloniser des terres nouvelles[193]. »

---

[189] J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 6.
[190] G. BALANDIER, et M. FERRO, *Au temps des colonies*, Paris, Seuil, 1984, p. 82.
[191] J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, Paris, Desclée, 1992, p. 87.
[192] *Ibid. ;* On ne saurait minimiser l'importance et la signification symbolique du 12 octobre 1492, date de la « découverte » de l'Amérique, dont la célébration du demi-millénaire a été commémorée en 1992.
[193] *Ibid. ;* H. MAURIER, « Mission chrétienne et genre de vie… » dans *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, Mars 1988, p. 19.

1. LES PREMIERS MISSIONNAIRES

L'histoire de la première évangélisation du Kongo remonte à la « découverte » de l'embouchure du fleuve par le navigateur portugais Diogo Cão[194]. Il plante, sur la rive gauche, au nom du Roi João II du Portugal (1481-1495), une stèle commémorative appelée *padrão*[195], destinée à attester la priorité de la découverte portugaise. Selon René Beeckmans, l'aumônier de l'expédition saisit cette opportunité pour « éveiller l'intérêt de la population locale pour la religion chrétienne[196] ».

La première instruction religieuse chrétienne se passe d'abord en Europe. Il s'agit là effectivement de quatre notables Kongo embarqués, en vue de voir le Portugal, d'apprendre la langue, et d'établir, par leur intermédiaire, des relations fructueuses entre les deux peuples. C'est là que l'ambassadeur Kasuta, baptisé sous le nom de João da Silva, transmet au roi portugais Joao II, « le désir du Ntinu de Mbanza Kongo de voir arriver des missionnaires chrétiens[197] ».

Le 19 décembre 1490, à bord de trois caravelles, une grande expédition prend le large. Elle est composée de missionnaires prêtres, de séculiers, de réguliers, et aussi de militaires pour la sécurité. Après trois mois de voyage, ils accostent à Mpinda, port de la province Kongo de Soyo, le 29 mars 1491[198].

À n'en pas douter, la fin du troisième quart du siècle apporte quelques changements : non seulement les visiteurs augmentent en nombre, mais de plus ils créent sur place des postes de travail en vue de s'installer. Ils cherchent même à acquérir

---

[194] I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 85.
F. BONTINCK, « Le padrâo de l'embouchure du Zaïre : historique et signification », *Cultures au Zaïre et en Afrique*, 2, p. 3-31.

[195] Ce *Padrão* porte la date de 1482. C'est celle du mandat royal donné à Diogo Cao et non pas comme on l'a pensé pendant longtemps, la date de l'arrivée de l'explorateur. A noter que la première découverte de l'embouchure serait antérieure à 1483, puisque le Roi du Portugal en avait déjà connaissance en 1482. Cf. F. BONTINCK, « Le Zaïre "découvert" avant Diogo Câo ? », dans *Africa*, XXXI, 1976, p. 347-365.

[196] R. BEECKMANS, « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. Secrétariat Général de l'Episcopat, 1987, p. 16.

[197] R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 17.

[198] *Ibid.*

des terrains. Cette préoccupation nouvelle est le fait de tous les étrangers, missionnaires ou commerçants[199].

Nonobstant le peu d'empressement des Portugais à envisager la promotion de l'Église du Kongo, car ils considèrent comme leur droit exclusif l'évangélisation des terres nouvelles, le Saint-Siège décide en 1640 l'envoi de Capucins italiens et espagnols[200]. Cinq ans après, les capucins débarquent au Kongo dans l'enthousiasme que décrit William Graham Lister Randles : « À leur arrivée, en 1645, les capucins furent salués par les cris de "*Enganga anchissi hambian pungu Roma a Sante Padre*", ce qu'on peut traduire par "Féticheur de l'être Suprême envoyé par le Saint Père[201]" ».

La tâche évangélisatrice est importante. Mais elle est confrontée à plusieurs aléas et vicissitudes de parcours. L'austérité et la pauvreté, dans lesquelles les membres de cet ordre acceptent de vivre, aident à surmonter les obstacles économiques de l'évangélisation. Ils sont l'objet d'une considération sans arrière-pensée[202].

Au demeurant, la complexité de la tâche spirituelle semble évidente. Actualiser la Bonne Nouvelle pour les Africains, dans leur vie concrète, du dedans et pas du dehors est une nécessité. Incarner la Parole dans la vie quotidienne afin que les Africains parviennent à une expérience et une expression, personnelle et communautaire, originale et africaine de l'Évangile[203]. Telle est la noble charge du missionnaire confronté à ce défi antithétique « acceptation ou rejet », « accueil ou refus[204]» du christianisme par la population.

---

[199] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 271.
[200] Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 153.
[201] *Id.*, p. 153-154. *Enganga = Nganga ; anchissi = nkisi (*«*Nkisi* signifie l'esprit d'un mort » ; *Hambian pungu = Nzambi Mpungu*, expression devenue l'équivalent d' «Etre Suprême » (Cf. K.E, LAMAN, *Dictionnaire kikongo-français*, Bruxelles, Mémoires, Institut Royal Colonial Belge, 1936, 1183 p.).
[202] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 155.
[203] A. VAN DER BEKEN, « Récit original africain du message évangélique » dans J. COMBY, *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe)*, p. 307.
[204] J. GADILLE, « Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du christianisme » dans J. COMBY, *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe)*, p. 34.

2. LA CHRISTIANISATION EN DEUX PHASES

La compréhension du vocable « christianisme » par Pierre Liégé oriente déjà la perspective sans s'étendre dans les détails. Pour l'auteur, parmi les titres identificateurs attribués à Jésus de Nazareth, celui de χριστος, retenu vers 44 à Antioche pour désigner ses disciples, signifie l'Oint, le Messie (en hébreu maschiah). Sur ce titre, sont formés les termes grec χριστιανισμος, latin *christianismus* et, au XIIIe siècle, le vocable français *christianisme.* Ce concept désigne le mouvement, la doctrine et l'institution religieux se réclamant de Jésus-Christ[205]. Comment s'élaborent la genèse et l'expansion du christianisme dans le royaume Kongo ?

L'historien William Graham Lister Randles présente la christianisation du Kongo en deux étapes bien situées, dans le temps et dans l'espace, sous les signes de Saint Jacques et de Saint Antoine. Il écrit : « La christianisation du Congo s'est déroulée en deux phases successives, éclairées d'un jour sensiblement différent : une première à la fin du XVe siècle et au début du XVIe sous le signe de saint Jacques, une seconde au milieu du XVIIe siècle sous le signe de saint Antoine[206]. »

Isidore Ndaywel è Nziem ajoute une explication plausible à cette détermination de deux phases en considérant leur apport, positif ou négatif. À son passif, se conformant aussi à la pensée de William Graham Lister Randles, la première phase de christianisation (XVe - XVIe siècle) est quelque peu agressive. Ce premier christianisme intransigeant, apporté par les Portugais et auquel préside « saint Jacques Matamore[207] », est la projection malencontreuse en Afrique de la lutte multiséculaire des peuples de la péninsule Ibérique contre l'Islam[208]. Bien plus, cette christianisation paraît exigeante

---

[205] P. LIÉGÉ, « Christianisme », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
[206] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 149.
[207] *Ibid.* William Graham Lister Randles étudie au chapitre VIII la légende de l'apparition de saint Jacques, au moment de la bataille entre chrétiens et païens en 1506.
[208] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 149.

car elle ne tolère aucune adaptation ou conciliation avec les éléments culturels locaux[209].

À son actif, l'influence et l'émergence de la technique européenne se concrétisent dans les constructions architecturales. Avec l'arrivée des Portugais, l'apparition sur le paysage Kongolais d'un certain nombre de réalités matérielles n'a certainement pas manqué d'influer sur la société. Ainsi se comprend bien ce passage : « La demande plusieurs fois réitérée de maçons, menuisiers et tuiliers avait pour objet de calquer l'architecture du Kongo sur le modèle portugais, pour ériger églises et cathédrales[210]. » Effectivement, le 6 mai 1491, les travaux de la construction de la première église débutent. C'est l'amorce, de manière concrète, de l'action missionnaire.

Pourquoi cette première phase de christianisation est-elle sous le patronyme de Saint Jacques ? C'est grâce à l'intervention de ce saint, que Don Funsu l'emporte sur son frère et sur les païens en 1506 : « Un affrontement épique devait avoir lieu entre chrétiens et païens : d'un côté Mpanzu Nzinga, avec "un nombre infini de gens", de l'autre Afonso avec trente-six compagnons chrétiens. À grands cris les chrétiens invoquaient les noms du Christ et de saint Jacques, et "aussitôt les adversaires fuyaient[211]." » Depuis cet événement, le règne devient propice à l'essor du christianisme.

Dès lors, en 1514, le Kongo est rattaché à l'évêché de Madère et en 1534 à celui de Sao Tomé[212]. En 1548, les Jésuites arrivent au Kongo pour fonder une école à San Salvador. Après le règne de Ndo Luvwalu 1er, un évêché est créé au Kongo. Et l'Église de la capitale est élevée au rang de cathédrale. Depuis, Mbanza-Kongo prit

---

[209] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 99.
[210] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 98.
[211] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 97; 149. Les Congolais adoptèrent le cri de guerre des Portugais : Santiago ! Lors de la bataille de Bumbe, en 1622, entre Congolais et *Conquistadores* de Luanda, de chaque côté on lance des Santiago. Mais, comme le note ironiquement Cadornega : « le saint Jacques blanc est plus fort que le saint Jacques noir ».
[212] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 149. p. 105 ; Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 99.

officiellement le nom de Sao Salvador (Saint-Sauveur) en 1596. Cependant, la juridiction de cet évêché s'étend jusqu'en Angola[213].

Au début du XVIIe siècle, l'arrivée du protestantisme, suite à la présence des Hollandais sur la côte, marque une autre époque religieuse. Cette autre christianisation a un impact moins important, d'abord parce que le séjour des Hollandais est limité dans le temps et dans l'espace, ensuite parce que ceux-ci s'intéressent davantage au commerce qu'à d'autres activités, comme l'analyse Isidore Ndaywel è Nziem[214].

Sous le règne de Ndo Ngalasia II, démarre la seconde phase de christianisation sous l'égide de saint Antoine. Il accueille en 1648, les Capucins italiens et espagnols envoyés par Rome. Cette arrivée revêt une double signification : elle enlève à la christianisation du royaume son caractère strictement portugais ; et elle vient réactiver la vision missionnaire déjà diffusée. En outre, elle constitue un renfort car les missions n'ont pas assez de prêtres. Cette nouvelle vague missionnaire s'intéresse davantage à la vie du pays et aux mœurs de la population[215].

Enfin, avec Georges Balandier, comment ne pas ébaucher une esquisse qui visualise le christianisme et le savoir comme indissociables pour le royaume Kongo ? D'ailleurs, à n'en pas douter, « l'acceptation du christianisme est évidente, mais elle ne s'explique pas simplement et ne se présente pas comme une adhésion totale. La volonté d'accéder aux connaissances et à l'efficacité rituelle, qui semblent assurer la puissance matérielle et la richesse des étrangers « venus de l'Océan », est peu contestable[216] ». Autrement dit, la christianisation et la civilisation vont de pair.

---

[213] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 99.
[214] *Id.*, p. 99.
[215] *Id.*, p. 99-100.
[216] G. BALANDIER, « Le royaume du Kongo », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006.

3. LA « MISSIO ANTIQUA » ET LA « PROPAGANDA FIDE »

Le substantif « mission » dérive du verbe latin *mittere* et correspond au terme grec *apostellein* dont la traduction est « envoyer[217] ». Historiquement le terme mission a subi beaucoup de mutations. Quel sens convient le mieux à la mission antique[218] dans les royaumes du Kongo ? Comment la situer dans l'histoire ecclésiale ?

Théologiquement, la « mission » remonte à la mission divine. À travers la mission du Christ et la mission propre à l'Esprit, l'Église se dit envoyée. La première mission de l'Église, comme celle du Christ, consiste à annoncer la Parole du salut au monde. Dans l'Église, le mot « mission » s'enracine dans la pensée scripturaire et traditionnelle avec référence à la mission divine du Verbe ou à celle de l'Esprit[219].

Du point de vue des fins de la mission, la conception des missionnaires est passée par différentes étapes. Au XVIe siècle encore, la mission s'assigne comme objectif de « délivrer les âmes de l'enfer » auquel tous les païens sont censés être destinés. Dans la suite, c'est pour « sauver les âmes » et leur enseigner l'Évangile pour « les convertir », et les intégrer à l'Église[220].

Pratiquement, jusqu'au XVIIe siècle, le vocable « mission » ne désigne pas encore l'action évangélisatrice proprement dite. D'autres termes sont employés pour désigner les ministères de l'Église auprès des non-chrétiens ou des non-croyants : ministère de la Parole, de la prédication, de la propagation de la foi, de l'évangélisation.

Le concept « mission » devient - après la Bulle de Grégoire XV, instituant la Congrégation romaine de la *Propaganda* - le terme technique pour désigner l'apostolat catholique auprès des païens. Ainsi : « L'organisme créé par ce document en 1622 ne

---

[217] Cf. A.-M. HENRY, *La force de l'Évangile,* Paris, Mame, 1967, p. 25.
[218] Sur l'histoire de la « missio antiqua », essentiellement liée aux capucins, Cf. T. FILESI, et I. DE VILLAPADIERNA, *La « missio antiqua » dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti,* Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 1978, 269 p.
[219] Cf. A.-M. HENRY, *op. cit.*, p. 35.
[220] Au début du XVIe siècle, on dénonça (notamment le P. Charles, S.J.) cette visée individualiste. Les encycliques missionnaires insistent sur la « plantation de l'Église » comme fin de la mission. A.-M. HENRY, « Missions », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006.

s'appelle pas d'emblée *Congregatio de Missionibus* mais selon l'ancienne terminologie : *Congregatio de Propaganda Fide*[221]. »

Dans le contexte du Kongo, la création, ce 6 janvier 1622, de la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* par le Pape Grégoire XV, tombe à point nommé. En effet, ce pape reprend l'offensive contre l'application abusive de *padroado*. Le conseil du Portugal, en guise de rappel historique, arrive à convaincre le roi Philippe III d'Espagne, qui est aussi roi de Portugal, de signer le 22 septembre 1620 un décret qui étend à toutes les terres conquises par le Portugal l'interdiction d'entrée aux prêtres étrangers non portugais. Mais le roi d'Espagne meurt le 31 mars 1621[222].

En revanche, au Kongo, plusieurs rois[223] se montrent très bienveillants à l'égard du christianisme. Ils envoient des ambassadeurs en vue d'obtenir des missionnaires[224]. Finalement, après Grégoire XV, le pape Urbain VIII répond favorablement en signant, le 30 juillet 1939, un « bref » qui remet en branle la Propagande[225]. Le 25 juin 1640, la Propagande décrète la constitution d'une « Préfecture apostolique du Kongo » et la confie à l'Ordre des Capucins[226]. Un champ nouveau s'ouvre à l'Évangile. En somme, c'est le début du long et glorieux moment de la *Missio antiqua.* Et le peuple, - le roi en tête -, baigne dans la mission d'évangélisation.

---

[221] KAPOPWE KILONGOSHI, « La pensée missiologique du P. Antonin-Marcel Henry (1911-1987), dans J. COMBY, *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe)*, p. 141 ; A.-M. HENRY, *La force de l'Évangile*, p. 37. Cf. J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 113, 295.

[222] R. BEECKMANS, « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) » dans *L'Église Catholique au Zaïre*, un siècle de croissance (1880-1980), Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Episcopat, p. 31.

[223] Depuis Dom Afonso Ier, mais plus particulièrement, du roi Alvaro Ier à Alvaro IV et durant la période des Papes Paul V, Grégoire XV et Urbain VIII.

[224]Dont un certain commerçant portugais établi à Mbanza Kongo, nommé Duarte Lopes. Celui-ci entreprend la démarche de raconter tout ce qu'il sait du royaume Kongo à un écrivain italien, le géographe humaniste Filippo Pigatetta. Ce dernier publie en 1591 un ouvrage intitulé « *Relatione del reame di Congo et delle circonvicino contrade* » « Relation sur le royaume du Kongo et les contrées environnantes ». Ce livre contribue beaucoup à faire connaître en Europe le royaume du Kongo.

[225] R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 32.

[226] Lire « La création de la Préfecture apostolique du Kongo » selon F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema,* n°21, 1980, p. 32.

III. LES AUTOCHTONES ET L'ÉVANGÉLISATION

L'histoire de la christianisation du royaume Kongo sous les deux rois Kongolais chrétiens Dom João Ier et Dom Alfonso Ier montre clairement à quel point la vitalité du christianisme est tributaire de contingences diverses parmi lesquelles la personnalité du roi. Elle constitue le facteur prépondérant[227]. Avec le christianisme, la transformation du Kongo dite « traditionnelle » ne fait-elle pas l'ombre d'un doute ?

Prendre en main les mutations en cours et mettre son destin entre ses mains, voilà une préoccupation autochtone au seuil de cette ère nouvelle dans le royaume. Puisque les valeurs, les structures anciennes sont impuissantes face à la religion chrétienne, comment les rois et ses sujets contribuent-ils à un processus d'intégration de nouvelles formes culturelles et religieuses ?

En tout état de cause, chaque activité du royaume Kongo est mêlée plus ou moins profondément à la religion qui en marque les différentes phases. Cela n'implique pas nécessairement « une religiosité vague[228] », mais bien plus souvent une habitude où les rituels s'insèrent sans rupture dans tous les actes de la vie collective ou individuelle. Est-ce la voie par laquelle le christianisme rencontre, non sans quelques heurts, les mœurs et les coutumes des autochtones ?

Une telle perspective, dont l'intérêt essentiel est l'évangélisation du royaume, se déploie de manière concrète sur les personnages cibles : les rois, les peuples et les clercs. Ainsi, les traits fondamentaux de cette évangélisation s'esquissent en trois conceptions essentielles où le baptême du roi devient comme une pièce charnière entre les sujets à évangéliser et un clergé autochtone en passe de se mettre en place.

---

[227] R. BEECKMANS, « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) » dans *L'Église Catholique au Zaïre*, un siècle de croissance (1880-1980), Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Episcopat, p. 27.
[228] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 247.

1. LE BAPTÊME DU ROI ET L'ÉVANGÉLISATION

Le baptême du roi joue un rôle prépondérant pour le reste de la population. Le « caractère sacré[229] » de son pouvoir a un impact déterminant et exerce une influence majeure dans l'évangélisation. Comment le roi accède-t-il au baptême ? De quelle façon s'investit-il en vue de l'essor du christianisme dans son Royaume ?

En 1485, lors d'une nouvelle expédition de Diogo Cão au Kongo, le roi est ému de ce que les ambassadeurs[230] ont vu en Europe. Il souhaite voir ces mêmes merveilles se réaliser dans son royaume. Il demande le baptême mais comment le perçoit-t-il d'emblée ? N'est-ce pas, comme le décrit Isidore Ndaywel è Nziem, « communier à ce rituel qui donnait une telle puissance au Blanc[231] » ?

Ainsi rapporté, s'agit-il d'un véritable baptême ? Ou simplement « d'un rite procurant le rajeunissement de l'être, soutenant les forces vitales du corps, et non d'une grâce surnaturelle[232] » ? Devant le rite sacré du baptême, le roi est-il entré dans une réelle compréhension de son sens et de sa portée ?

Nzinga a Nkuwu se fait baptiser le 3 mai 1491. Et le même jour, dans la capitale en liesse, d'après Raphaël Batsîkama, la première pierre de la toute première « Maison de Dieu[233] » est posée. Le roi adopte le nom de João Ier, en déférence à son homologue portugais. Il se prénomme *Ndo Nzao* (Dom João). De la même façon, pour des besoins d'homonymie, sa femme *Muzinga a Nlenza*, baptisée le 5 juin, devient *Ndona Leonar,* à

---

[229] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 139-140. la nuit précédant l'investiture, le candidat mulopwe la passait dans une maison isolée. On invoquait ses ancêtres censés venir lui apporter les attributs sacrés. Ou selon Randles : « « le chef du clan, le chef spirituel, le représentant vivant du fondateur et de ce fait sacré » W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 30-32. ou encore : Divinisé, le roi doit autant que possible se soustraire aux regards du peuple, lequel ne saurait l'approcher familièrement. Son prestige sacré doit s'en trouver renforcé, Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 51.

[230] Les ambassadeurs sont les notables du premier embarquement pour le Portugal. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 86.

[231] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*,p. 86. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*,p. 91. Le baptême est-il compris comme un rite magique en vue de revitaliser son corps, lui garantissant une longévité exceptionnelle ?

[232] W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 93.

[233] R. BATSIKAMA, *L'Ancien Royaume du Congo et les Bakongo,(Ndona Béatrice & Voici les Jagas), Séquences d'histoire populaire,Séquences d'histoire populaire,* Paris, l'Harmattan, 1999, p. 82-83.

l'instar de la reine portugaise ; le fils aîné *Mubemba a Muzinga* devient *Ndo Funsu,* prénom de l'héritier de la couronne portugaise, déjà décédé à cette date-là sans qu'on l'ait su au Kongo[234].

Conversion ou pas, les faits témoignent de sa volonté de changement. Après la cérémonie du baptême, les religieux portugais invitent le roi à ne plus adorer les idoles. Il s'exécute et les fait brûler avec la plus grande rigueur et le plus grand mépris [235]. Mais hélas, la pratique paraît courte. Très tôt, les relations entre le roi et les missionnaires se dégradent : la « défection » du souverain, conséquence des oppositions et dissidences provoquées par sa conversion, est située entre 1492 et 1494.

Jean François Cuvelier relève ainsi cette régression dans la foi : « En ce temps, des ombres funestes se glissèrent sur l'âme du roi João de Kongo. L'admiration exubérante qu'il avait manifestée pour le Portugal et pour la religion chrétienne avait disparu. Il se tenait de plus en plus à distance des missionnaires et fuyait leurs entretiens[236]. »

Tout au long de son très long règne, le roi s'est consacré presque exclusivement à l'évangélisation de son peuple et à son éducation chrétienne en profondeur. Sa correspondance avec le Roi du Portugal - une trentaine de lettres, parfois très longues, - en témoigne[237]. Il utilise la manière forte pour propager la foi, au point de brûler vifs les adorateurs des idoles : c'est « la loi de brûlage » ou « Nsiku'a kiyoka[238]». À n'en pas douter, après le baptême du roi, le peuple a suivi l'exemple.

---

[234] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 86. On ignore la date exacte du baptême du prince héritier Mvemba a Nzinga, Dom Afonso (Ndofunsu) qui était gouverneur du Nsundi et résidait dans la capitale de cette région, Mbanza Nsundi, sur la rivière Inkisi, en aval de l'actuelle Kisantu. Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 18, Cf. F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema,* n°21, 1980, p. 25.

[235] Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 93.

[236] J. CUVELIER, *L'ancien Royaume de Congo : fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien Royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga (1541)* Bruges, Desclée de Brouwer, 1946, p. 87. R. BATSIKAMA, *op. cit.,* p. 82-83.

[237] R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 22. Cf. L. JADIN et M. DICORATO, *op. cit.,* p. 156.

[238] R. BATSIKAMA, *op. cit.,* p. 91. Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 22 ; L. JADIN et M. DICORATO, *op. cit.,* p. 116-118.

2. TEL ROI, TELLE RELIGION

Le principe *cujus regio, ejus religio*[239], en vigueur en Europe après la réforme luthérienne, sert de modèle aux Portugais. La Réforme, au XVIe siècle, rompt, après le schisme d'Orient, l'unité de la Chrétienté. L'État reste confessionnel, sans que personne ne mette en cause ce caractère ; c'est la religion du prince qui, en bien des cas, décide de la foi professée par l'État, selon l'adage *Cujus regio ejus religio*[240].

Les Portugais s'évertuent à appliquer cet adage au Kongo[241]. En vertu de ce principe *cujus regio, ejus religio*, seuls les rois détiennent la liberté de conscience et de culte. Les sujets n'ont le choix qu'entre l'acceptation de la religion du roi ou l'émigration. À la manière dont le *Mani Kongo* veille à l'accomplissement du culte des ancêtres sur toute l'étendue de son domaine, sa conversion implique celle de son peuple. En effet, le baptême du roi ouvre à l'évangélisation de ses sujets dans le Kongo.

À l'instar de la famille royale, plusieurs nobles de la Cour se font baptiser. La population suit l'exemple de ses chefs et le royaume du Kongo devient officiellement un royaume chrétien[242].

Dans la cour, les nobles sont responsables des sacrifices offerts aux génies. Ils sont la plupart du temps des sacrificateurs ou tout au moins dépositaires des objets du culte, souvent identiques aux insignes de leur pouvoir sur les hommes. Quelles raisons invoquent-ils pour avoir opté pour le christianisme à l'instar de leur roi, jusqu'à amener la population à renoncer à la religion traditionnelle ?

---

[239] *Cujus regio, ejus religio* se traduit littéralement : Telle région, telle religion, et littérairement : une seule religion par nation. Cf. F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans Telema, n°21, 1980, p. 25.

[240] L. DE NAUROIS, « Église et État », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.

[241] Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 47.

[242] R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 18. À l'instar de ce qui est arrivé quelque mille années auparavant au royaume des Francs, suite au baptême de Clovis en 496, événement qui mérite encore aujourd'hui à la France le titre de « Fille aînée de l'Église ». Faisant le rapprochement entre ce baptême du Roi des Francs et celui du Kongo avec ce qui s'ensuivit, le Pape Paul VI a un jour déclaré que « le Zaïre est le fils aîné de l'Église en Afrique noire ».

À la suite de William Graham Lister Randles, de Georges Balandier, d'Isidore Ndaywel è Nziem, et de Raphaël Batsîkama, relevant les motifs d'adhésion à la foi catholique, Kabolo Iko Kabwita se penche sur la question et constate qu'il s'agit d'une « interprétation tronquée du christianisme[243] ». L'adhésion au christianisme selon les nobles et même la population est motivée par la fausse conviction selon laquelle le Dieu des Portugais procure des biens matériels, de la force et de la puissance à ses adeptes [244].

L'explication de Georges Balandier est très claire. Elle renforce les motifs plausibles de la population à adopter la religion européenne : « La civilisation venue d'Occident s'est imposée aux gens de Kongo par sa puissance matérielle relative, par l'efficacité de ses techniques et la séduction de ses biens manufacturés. Depuis le XVIe siècle, la découverte du « secret européen » reste une préoccupation constante. Elle est recherchée au niveau des connaissances révélées – celles du christianisme – et des connaissances consignées – celles du livre. »[245]

Nonobstant les incohérences, les inconstances, les duplicités et les difficultés, le résultat semble surprenant et prometteur. De 1645 à 1820, quatre cent trente quatre capucins viennent travailler dans la Mission du Kongo, et deux cent vingt huit y laissent leur vie, après un court séjour. Le Kongo finit par être appelé « *cimitero dei cappucini*[246] ».

Mais qu'à cela ne tienne, cet écueil ne constitue pas, loin s'en faut, un frein à leur mission, comme le note René Beeckmans[247]. Finalement la religion prend forme dans le royaume. Les autochtones sont-ils à même de poursuivre l'œuvre portugaise en s'impliquant dans la mission pastorale ?

---

[243] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 49 ; Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 93 ; G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 225 ; I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,*p. 86 ; BATSIKAMA R., *op. cit.,*81-83.
[244] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 49.
[245] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 225.
[246] « *Cimitero dei cappucini »* de l'italien : Cimetière des capucins. Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 34.
[247] R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 35.

3. TENTATIVE D'UN CLERGÉ AUTOCHTONE

Le plus grand mérite du roi se situe au niveau extra-religieux, notamment en matière d'éducation et d'instruction. Isidore Ndaywel è Nziem et René Beeckmans en témoignent. En 1487, un certain nombre de jeunes du royaume Kongo sont envoyés au Portugal pour y apprendre à devenir de bons chrétiens, à lire et à écrire. Ce contingent est confié pour une formation décente au couvent Saint-Eloi des Chanoines de Saint-Jean l'Évangéliste[248]. Cette formation rudimentaire contribue-t-elle beaucoup au processus de relais par les autochtones ?

Sans doute, sur place existe-t-il déjà une certaine formation à la vie appelée « initiation[249] ». Elle demeure traditionnellement un mode d'intégration à un groupe social et, la plupart du temps, elle coïncide avec les âges de la vie, notamment avec le passage de l'enfance à l'âge adulte. Georges Balandier mentionne la « pédagogie traditionnelle[250] » dont parle avec brio un sociologue *mu-kongo*[251], Ferdinand Ngoma.

Le but de l'initiation est, selon Georges Balandier, de convertir la simple puberté en plénitude sociale[252]. En effet, ce passage d'une condition passive à une condition active, grâce à laquelle toutes les forces servent la communauté, affecte surtout le mode de vie. À propos, Ferdinand Ngoma dit : « Dans cette éducation, l'esprit d'observation de l'enfant est mesuré, contrôlé, puis développé par questions et réponses, et même souvent aussi par des attrapes, des paradoxes, des cas concrets[253]. »

En plus de ce processus pédagogique, pour des jeunes rassemblés, en dehors du village, en vue de recevoir l'éducation destinée à tout homme et qui s'achève par la

---

[248] Appelés aussi Chanoines bleus, ou Chanoines de Saint-Eloi. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 101. R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 17 ; Cf. W. RABCZUK, « Notes sur l'enseignement dans l'ancien royaume du Congo », Likundoli, 1974, p. 25-44.

[249] Cf. F. NGOMA, *L'initiation ba-kongo et sa signification*, Elisabethville, CEPSI (Centre d'Etude des Problèmes Sociaux Indigènes), 1963, p. 16-17. Cf. G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 212-213. L'enfant construit sa personnalité et « s'éveille à la vie sociale » ; il est de moins en moins un *nleke* (de *léka,* dormir) et devient lentement un *mbuta* (de *buta*, engendrer, féconder).

[250] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 212.

[251] Mukongo signifie de la tribu Kongo.

[252] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 213.

[253] F. NGOMA, *op. cit.,* p. 39.

circoncision des garçons[254], le roi Afonso Ier cherche à établir l'évangélisation de son royaume par l'éducation scolaire. En conséquence, il demande au Souverain portugais « l'envoi de missionnaires, de médecins et chirurgiens, de pharmaciens, d'artisans capables de faire école[255] ». Lui-même donne l'exemple de l'application aux études.

Il lie la consolidation de son pouvoir personnel et de l'État à la formation d'une classe lettrée, à l'établissement d'un gouvernement plus bureaucratique. Et même parmi la population, de nombreux christianisés se répandent à travers le royaume pour y fonder des écoles. Afin de pérenniser la religion dans l'accomplissement des rites et l'administration des sacrements, ne paraît-il pas opportun de penser au ministère ordonné ? Telle est la préoccupation majeure du roi.

Dom Afonso Ier l'a compris très tôt. L'évangélisation de son royaume passe surtout par l'implication des fils du royaume. Il donne l'exemple en destinant son fils aîné, Dom Henrique, au sacerdoce[256]. René Beeckmans en relève l'objectif : « Il l'envoya en 1509, âgé de quatorze ans, à Lisbonne, afin de le faire préparer aux choses sacrées, et de le faire initier au culte divin et à l'enseignement de la foi chrétienne[257]. »

Que dire de sa vie ? Ndo Diki (Henrique) Kinu a Mu bemba[258] naît vers 1495 à Mbanza Nsundi. Baptisé sous le prénom d'Henrique, il se rend au Portugal pour y étudier vers 1509, accompagné d'un de ses cousins. Il n'a qu'une quinzaine d'années. Et entreprend alors sa formation religieuse[259].

---

[254] F. PIGAFETTA, & D. LOPEZ, *Description du royaume du Congo et des contrées environnantes.* Traduite de l'italien et annotée par W. Bal, (pub. Léopoldville, Lovanium), Louvain, Nauwelaerts, 1963, p. 31. Parlant des peuples du Royaume Kongo il dit : « Ces peuples pratiquent la circoncision à la manière des juifs. » La même observation est relevée par Louis Jadin. Cf. L. JADIN, *op. cit.,* p.43. Lire aussi, Cf. G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 214.

[255] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 225. W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 103.

[256] Cf. F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema,* n°21, 1980, p. 29.

[257] R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 25.

[258] L. JADIN, « Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la "Saint Antoine" congolaise (1694-1718) », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome,* 1961, n°32, p. 472 ; I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 101-102 ; P. de MEESTER, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui,* Ed. Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1980, 189 p. ; J. KI-ZERBO, *op. cit.,* p. 203-204.

[259] Son assiduité et ses progrès étaient tels que, deux ans plus tard, le Roi Portugais Dom Manuel ler suggéra, dans une lettre à son ambassadeur auprès de Dom Afonso, que Dom Henrique fasse partie d'une

Or, à l'époque, le Pape Léon X crée, le 12 juin 1514, 1e diocèse de Funchal (Madeire) qui englobe toutes les « terres nouvelles » d'Afrique soumises au *padroado* royal portugais, y compris le royaume du Kongo. Au même moment, Dom Afonso Ier s'efforce d'obtenir, par l'entremise de João III, la création du diocèse du Kongo.

Dom Henrique est ordonné prêtre à Lisbonne, le 25 novembre 1520, et sacré évêque[260] au cours des premiers mois de 1521. La même année il retourne au Kongo, accompagné de quatre Chanoines de Saint-Eloi pour l'assister comme théologiens et canonistes[261]. Mais l'évêque, de santé fragile, ne connaît qu'une dizaine d'années d'apostolat, avant de s'éteindre en 1531[262]. Son corps est enterré dans l'église cathédrale de Mbanza Kongo, dédiée au Saint Sauveur (São Salvador) [263].

Bien qu'une certaine réticence se manifeste pour la formation du clergé autochtone[264], cette christianisation, malgré ses limites, met en évidence l'éducation et la formation des autochtones[265]. L'aspect positif de cette action, affirme Marcel Merle, est important à relever, car la promotion humaine poursuivie par l'enseignement missionnaire a eu un rôle décisif dans la formation des élites africaines. Des cadres nouveaux dont les pasteurs noirs, les prêtres et les évêques en sont les signes[266].

---

ambassade du Roi du Kongo près du Pape et qu'il fasse en latin le discours d'ambassade au Saint Père. Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 25.

[260] *Id.*, p. 26. Depuis le Ve Concile de Latran (1512-1517) il fallait avoir 30 ans pour être nommé évêque. Le Pape Léon X accorde une dispense d'âge. Il fait cependant préciser que Dom Henrique ne pourrait recevoir l'ordination épiscopale qu'à l'âge de 26 ans accomplis.

[261] *Ibid.*

[262] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 101-102.

[263] R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 27.

[264] I. NDAYWEL È NZIEM, ., *op. cit.*, p. 100.

[265] Seuls les Jésuites ont maintenu jusqu'en 1669 un collège où ils formaient des clercs attachés à la cathédrale, avec les cours de conscience et de morale. Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 151.

[266] Cf. M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968, p. 123.

IV. ÉCUEILS DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION

L'extinction du Kongo, comme entité étatique indépendante, est à peu près concomitante à l'arrêt de la mission. L'effondrement du pouvoir instaure l'instabilité et laisse libre cours aux guerres civiles aux conséquences néfastes. À quelles difficultés les premiers missionnaires s'affrontent-ils ? Comment et pourquoi l'évangélisation du Kongo prend-elle fin ? La politique portugaise, axée sur l'occupation, l'exploitation et le mercantilisme, constitue-t-elle un obstacle insurmontable à l'annonce de l'Évangile ?

Ces questions supposent une approche approfondie, circonscrite en trois points essentiels. D'abord, l'Église, confrontée à l'émergence du pouvoir étatique, est victime de mesures drastiques, défiant tout engagement spirituel et apostolique[267]. Ensuite, après une apparente collaboration au XVIe siècle, la rupture entre le Kongo et le Portugal est rendue irréversible suite au paroxysme de la traite esclavagiste[268]. Il s'agit d'un commerce rémunérateur pour les Portugais et destructeur pour les autochtones. Outre le problème linguistique, le message évangélique, abstrait et cartésien dans sa formulation comme dans sa présentation[269], ne rejoint pas les attentes indigènes espérant un bonheur terrestre. C'est pourquoi, l'apostolat s'est buté à des mouvements de résistance, points d'ancrage privilégiés des messianismes politico-religieux[270].

La démarche à suivre prend en considération le paramètre relatif aux écueils de la première évangélisation en laissant en veilleuse les questions liées aux guerres depuis le XVIe jusqu'au XIXe siècle. Une appréhension à l'aune de ce critère limite à volonté l'investigation et focalise l'attention sur la fin de la première mission au Kongo. L'État et la religion entrent-ils en lice pour conquérir les territoires et les âmes ?

---

[267] Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 404.
[268] Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 174-178.
[269] Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 405.
[270] Cf. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 266 ; R. BATSIKAMA, *op. cit.*, p. 12.

1. L'ÉGLISE ET L'ÉMERGENCE DU POUVOIR ÉTATIQUE

La religion catholique devient progressivement officielle dans le royaume. Et, bien que les croyances et coutumes traditionnelles n'aient pas été christianisées en profondeur, l'existence d'une vraie élite chrétienne se manifeste. Cependant, cette implantation de la foi chrétienne au royaume kongo doit beaucoup au zèle de quelques missionnaires et de certains rois du Portugal[271]. En outre, sans trop mettre en doute la sincérité du bon religieux, la caste dirigeante ne se sert-elle pas, en quelque sorte du christianisme et des missionnaires blancs, pour « tenir » les populations soumises[272] ?

Les analogies paraissent évidentes, à en croire les idées que la population a des étrangers, les nouveaux venus : « Ces Blancs, ces mundélé, sont les émissaires qui annoncent le retour des ancêtres. Ils vont édifier sur terre la "société du dessous", divulguer le secret de la vraie vie, de la puissance et de l'abondance[273]. » C'est sur ce malentendu colossal - et à l'insu de tous - que se fonde, selon Georges Balandier, la première christianisation.

Le point de départ demeure le baptême du roi et de la famille royale kongo, avec l'adoption des prénoms de la famille royale portugaise. Cet acte scelle en même temps entre les deux royaumes une alliance politique, commerciale et militaire, et va aussitôt se montrer effective et fructueuse. En effet, rapporte René Beeckmans, quand, le 7 juin 1491, le Roi Dom Joâo se met en campagne contre ses ennemis "*Pangelungus*", des pirates qui peuplent et infestent les criques et les îles du bas-fleuve, les militaires

---

[271] R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 27.
[272] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 155.
[273] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 258. L'arrivée des Blancs, confondue au premier abord avec le retour salutaire des ancêtres (*mindele* ou revenants), revêtira rapidement une signification ambiguë lorsque les Kongo comprendront qu'il s'agissait d'hommes et non de dieux sortis de l'au-delà (*masa* : océan ou mer), et que la générosité de ces nouveaux-venus qui apportaient l'Évangile du Christ et de somptueux cadeaux au *Mani Kongo* et à ses sujet n'était pas dénuée d'arrière pensée. Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 129 ; KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 41.

portugais de l'expédition royale se joignent à lui et l'aident à obtenir rapidement une victoire retentissante[274].

Au demeurant, le christianisme s'établit, en même temps que le pouvoir royal se renforce et s'organise. Il devient un allié et un symbole du pouvoir. Il subit dès lors les à-coups résultant des affrontements politiques[275]. Le cérémonial catholique est envisagé comme inhérent au pouvoir et à la condition d'aristocrate, plus que reconnu sous l'aspect d'une relation entre Dieu et le fidèle. La présence des missionnaires aux côtés des puissants, leurs interventions dans la politique locale, contribuent à une telle interprétation[276].

Le christianisme tente d'orienter toute la vie religieuse vers Nzambi ampungu. Il adopte ce concept de la religion traditionnelle pour mieux révéler à la population le mystère divin. Ainsi, comme le souligne Georges Balandier : « Dès le début du XVIe siècle, tous les textes le témoignent, le terme Nzambi ampungu désigne à la fois l'être suprême défini par la pensée religieuse Kongo et le Dieu des chrétiens[277]. »

Dans le royaume Kongo, Nzambi régit l'ordre du monde et le cours des vies. Si les desseins de Nzambi et la volonté des ancêtres tracent les limites des possibilités humaines, il n'en reste pas moins évident que l'homme peut, selon les conceptions kongo, fausser l'action de certaines forces. Il perturbe ainsi l'ordre établi, répand le malheur, stérilise la nature[278].

Les perturbations résultant de la conquête portugaise et de la christianisation sont interprétées selon cette même logique : les nouveautés « mènent le pays à la mort :

---

[274] R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 18. "*Pangelungus*", ce terme est repris avec légère modification par Kabolo Iko Kabwita : « *Pengelingus* » (latinisation de *Mpangu-Lungu* ou *Mpangu-Lumbu* qui désigne la région d'où venaient les envahisseurs en question), des pirates. Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 50, note 43.
[275] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 259.
[276] *Id.,* p. 249.
[277] *Id.,* p. 248.
[278] *Id.,* p. 254.

nsi ifwidi ». Avant même que dom Afonso ait accédé au trône, une campagne conduite par son rival et les traditionalistes le présente comme « un malfaisant caché[279] ».

Dès lors, le « sacré » des Blancs agit sur le système politico-religieux du royaume Kongo. Mais, après avoir d'abord capitulé, les Congolais commencent à biaiser, à opposer une sourde résistance au christianisme et aux Portugais[280]. Des guerres interminables entre natifs et étrangers poursuivent des but différents : « Du côté portugais, l'assujettissement, et du côté kongo, la restauration du pouvoir et de la religion traditionnels[281]. »

Dans les relations avec l'extérieur, c'est l'obligation de maintenir les échanges commerciaux avec le Portugal et sous le contrôle strict du souverain de Lisbonne. Le commerce de traite et le trafic négrier y trouvent leur origine et leur pseudo-justification[282] ; ils vont peser longtemps sur l'histoire du Kongo.

Enfin, le système politico-religieux tourne court. L'avènement odieux de l'esclavagisme met en péril la foi. Cette situation provoque inéluctablement dans l'Église la destruction progressive du réseau chrétien, voire scolaire. Les enseignants, étant directement dépendant du religieux et du politique, se convertissent en marchands d'esclaves plutôt que de continuer à alphabétiser les jeunes nègres. De plus, le climat politique devient, de jour en jour, malsain[283].

---

[279] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 254.
[280] Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.,* p. 231-232.
[281] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.,* p. 41, lire : les guerres entre Kongo et Portugal, Cf. *Id.,* p. 50-63.
[282] Cf. *Id.,* p. 89 : « La traite des esclaves au paroxysme » ; « Pour le Kongo et la côte atlantique africaine, le commerce des esclaves vit le jour au contact avec les Portugais (XVe siècle) qui inaugurèrent la traite transatlantique ou transocéanique » *Id.,* p. 91. Sur l'origine du commerce des esclaves, Cf. B.-A. OGOT, (dir.), *Histoire générale de l'Afrique,* t. V., *L'Afrique du XVIe au XVIIIe siècle,* Paris, Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1998, p. 81 ; D. RINCHON, *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens. Histoire de la déportation de 13 millions 250 000 Noirs en Amérique,* Bruxelles, 1929, p. 37 ; G. TETE, *La traite et l'esclavage négriers,* Paris, L'Harmattan, 1997, p. 13.
[283] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 102-103.

2. LE DÉCLIN DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION

L'élan de christianisation ne se fait pas sans mal. L'évangélisation est confrontée à plusieurs difficultés liées parfois au contexte du moment. Une étude analytique menée par plus d'un auteur fournit les raisons majeures de l'affaiblissement de la première évangélisation. Pourquoi après son éclosion, son essor et son épanouissement, cette jeune église du royaume Kongo bascule-t-elle vers le déclin ? Pourquoi cette dynamique initiale perd-elle son élan et se termine par un quasi échec ?

Les raisons sont pléthores. Il est vrai que les réponses à ces questionnements portent plus sur les modalités et les conditions d'engagement pastoral que sur le plan doctrinal de la foi chrétienne. Isidore Ndaywel è Nziem et René Beeckmans convergent et relèvent quelques points saillants.

D'abord, le nombre de missionnaires s'amenuise et demeure du coup insuffisant : « Il y eut, du début jusqu'à la fin, trop peu de pasteurs pour un si grand troupeau, trop peu de moissonneurs pour une aussi abondante moisson. Ce fut, depuis le début, le tendon d'Achille de la christianisation du royaume Kongo[284]. » Cet état s'explique par quelques facteurs, notamment la mortalité due à l'adaptation climatique et aux restrictions d'ordre politique.

Ensuite, comme tous les jeunes du Kongo envoyés à Lisbonne pour les études n'ont pas été brillants[285], l'obstacle, aussi important que le premier, réside dans le découragement et le manque d'enthousiasme des autorités ecclésiastiques à l'idée de créer un clergé autochtone. Hormis l'ordination du premier évêque du royaume, Dom

[284] R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 38.
[285] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 102. La correspondance de Ndo Fonsu traduit quelquefois sa déception et son amertume face aux résultats médiocres des élèves envoyés à Lisbonne. Dans une de ses lettres au roi, il écrit : « Punissez-les sévèrement, séparez-les les uns des autres en les répartissant dans différents établissements de façon qu'ils ne puissent ni se voir ni se parler » Cf. A. BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana,* Lisbonne, Africa Ocidentale, 1952, p. 406-407.

Henrique, le collège de la capitale du royaume ne forme que du personnel auxiliaire, c'est-à-dire les catéchistes et les sacristains[286].

De plus, la langue n'est pas la moindre raison de l'échec[287]. Les missionnaires sont insuffisamment préparés avant l'embarquement. Après le débarquement sur place, ils utilisent le service d'interprètes pour dialoguer avec le peuple. Sermons et séances de confession s'effectuent de cette manière. Evidemment, cette méthode est propice aux éventuelles dérives ou mauvaises interprétations.

La question linguistique se situe dans un contexte plus vaste, celui d'une incompréhension culturelle entre missionnaires et autochtones. N'empêche que l'émergence de quelques érudits, dont les travaux sont remarquables, souligne le souci de connaître la langue. En 1624, Mattheus Cardoso publie le premier « catéchisme kikongo » en édition bilingue portugais-Kikongo[288] ; en 1652, Georges de Geel publie également un dictionnaire trilingue (kikongo-latin-espagnol)[289].

L'obstacle majeur s'avère être celui de la traite négrière. La population est décimée par ce trafic humain, selon ce passage éloquent de Robert Cornevin : « Au XVIe siècle, une forme de protectorat portugais et d'évangélisation se développe. Bien lancées avec Alfonso Ier le Grand (1506-1543), les relations se dégradent avec l'importance croissante de la traite des esclaves et par un déplacement vers le sud, vers l'Angola, des préoccupations portugaises[290]. »

Un passage tiré de la lettre datée du 6 juillet 1526, de Dom Afonso au Roi du Portugal, Dom João III, résume fort bien le caractère tragique de la situation, et la

---

[286] Il est à remarquer que depuis 1483 jusqu'à 1835, pas un seul séminaire, petit ou grand, n'ait été ouvert au Kongo. Et le premier évêque Kongo, Dom Henrique, n'a pas eu de successeur pendant plus de quatre siècles, jusqu'au sacre de Monseigneur Kimbondo, à Kisantu en 1956.
[287] Cf. T. FILESI, *op. cit.*, p. 79 ; « Les difficultés de langage », Cf. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 156.
[288] F. BONTINCK, en collaboration avec D. NDEMBE NSASI, en a publié une « réédition critique », intitulée *Le catéchisme kikongo de 1624*, Académie royale des sciences d'outre-mer, Bruxelles, 1978, 274 p.
[289] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 101 ; Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 39.
[290] R. CORNEVIN, *Le Zaïre, (ex-Congo-Kinshasa)*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1972, p. 3. Cf. ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire,…* p. 323.

volonté d'y porter remède[291] : « Les marchands enlèvent chaque jour nos sujets, enfants de ce pays, fils de nos nobles et vassaux, même des gens de notre parenté. Les voleurs et hommes sans conscience les enlèvent dans le but de faire trafic de cette marchandise du pays, qui est un objet de convoitise. Ils les enlèvent et ils les vendent. Cette corruption et cette dépravation sont si répandues que notre terre en est entièrement dépeuplée. V. Altesse ne doit pas juger que cela soit bon ni en soi, ni pour son service. […] C'est en effet notre volonté que ce royaume ne soit un lieu ni de traite ni de transit d'esclaves, pour les motifs énoncés ci-dessus[292]. »

Les vicissitudes politiques et le mercantilisme exacerbé par « le commerce triangulaire[293] » finissent par défavoriser l'action d'évangélisation[294]. L'affirmation de Antonin-Marcel Henry et Jean Chélini est nette : « L'évangélisation des territoires découverts aux XVe et XVIe siècles a malheureusement été hypothéquée par l'esprit de lucre, de conquête violente, de domination qui anima les "Européens". La traite en fut un symbole. On ne peut en faire abstraction lorsqu'on fait l'histoire des missions[295]. »

En somme, même si la christianisation dans le royaume semble quelque peu vouée à un échec apparent, elle contribue du moins pour la première fois à diffuser les données de la Révélation[296] en Afrique Centrale. Ce déclin d'évangélisation n'explique-t-il pas la naissance des mouvements de syncrétisme religieux comme l'antonianisme ?

---

[291] R. BEECKMANS, *op. cit*., p. 22. ; Cf. L. JADIN et M. DICORATO, *op. cit.,* p. 156.

[292] L. JADIN et M. DICORATO, *op. cit.,* p. 156. Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 22 ; G. BALANDIER, *op. cit.* p. 72-73. Certains missionnaires se compromettent par le commerce et le trafic négrier. Cf ELIKIA M'BOKOLO, *L'Afrique moderne,* Paris, ABC, p. 25. A l'époque l'Église est en pleine décadence. Martin Luther, devenu « protestant » en 1521, est un contemporain de Dom Afonso, et la réforme du clergé « catholique » n'a été entreprise qu'après le Concile de Trente, lequel s'est ouvert en 1545, soit deux ans après la mort d'Afonso Ier ; Cf. R. BEECKMANS, *op. cit.,* p. 24 ; Cf. L. JADIN et M. DICORATO, *op. cit.,* p. 195.

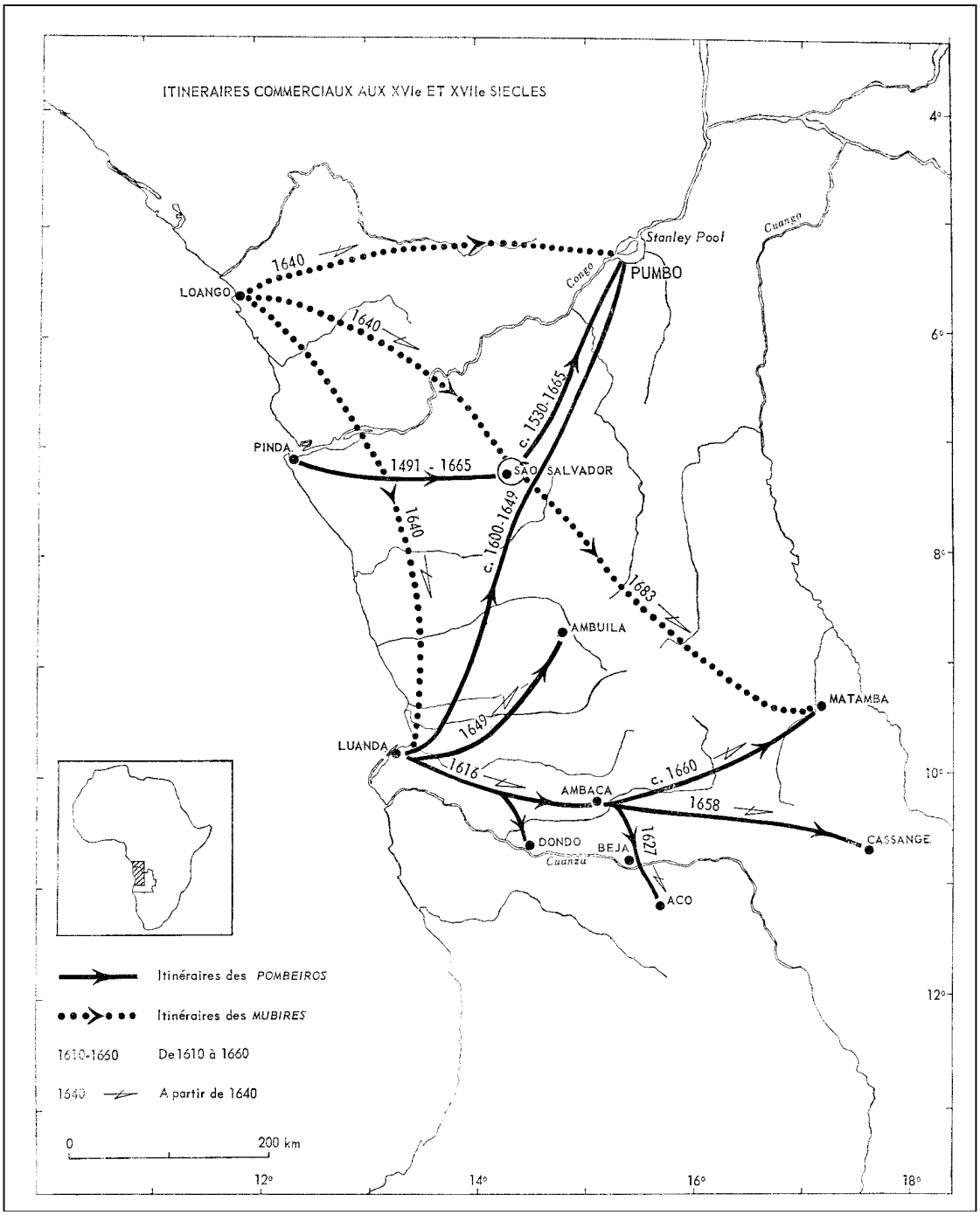
[293] I. BABA KAKE et ELIKIA M'BOKOLO, *La traite négrière : l'Afrique brisée,* coll. « Histoire générale de l'Afrique », Paris, ABC, 1977, p. 37. L'esclavage est une forme de sujétion, sans doute la plus cruelle de toutes, car elle prive l'homme de ses libertés les plus fondamentales. *Id.,* p. 9.

[294] G. BALANDIER, *op. cit.,* p. 226.

[295] A.-M. HENRY, et J. CHELINI, *La longue marche de l'Église,* Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1981, p. 69. Cf. KI-ZERBO, « L'économie de traite en Afrique Noire, ou le pillage organisé » en *Présence Africaine,* déc. 1956-janv.1957, p. 7-31.

[296] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 101.

PRINCIPAUX ITINÉRAIRES DES MARCHANDS D'ESCLAVES DU XVIe AU XVIIe SIÈCLES[297]



[297] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 175 ; Cf. KABOLO IKO KABWITA , *op. cit.*, p. 109.

3. LE MOUVEMENT MESSIANIQUE : L'ANTONIANISME

L'évangélisation n'est pas au bout du chemin. Elle est confrontée aux facteurs de désintégration due à la crise de la royauté. Un mouvement politico-religieux[298] et traditionnel, aux cultes syncrétiques, en est une menace, constate Georges Balandier : « Le christianisme ne touche qu'une étroite minorité. Pour le plus grand nombre des gens de Kongo, son cérémonial, sa symbolique, son église et ses confréries sont moins des prétextes d'adhésion que des occasions d'imitation. Il n'imprime une marque durable que dans la mesure où il peut s'allier aux usages traditionnels. En tentant de se populariser, il devient un instrument de syncrétisme[299]. » Qu'en est-il de ce mouvement messianique connu sous le nom d'antonianisme[300] ?

Sans reprendre toute la vie politique émaillée de guerres internes et externes[301], la population impuissante, remarque cependant l'affaiblissement du pouvoir, observent Louis Jadin[302] et William Graham Lister Randles. Le Kongo se plonge dans le chaos et l'anarchie[303]. Cet effondrement du pouvoir durant les dernières années du XVIIe siècle, instaure l'instabilité et laisse libre cours aux guerres civiles. Dès lors, le recours à la religion revêt en revanche l'aspect d'une résistance militante[304].

La réunification du royaume par des moyens politiques est compromise. C'est pourquoi, écrit Georges Balandier : « Vers la fin du siècle, alors que la société

---

[298] ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisation*, p. 332 ; p. 375 : « Mouvement antonien ». J. VANSINA, *Kingdoms of the Savanna*, Madison/Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1966, p. 154 « Antonian heresy ».

[299] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 258-259.

[300] La transcription de ce vocable « antonianisme » dérivant du nom de saint « Antoine » varie selon les auteurs : Ainsi « Antonianisme » selon W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 157 ou KABOLO IKO KABWITA , *op. cit.*, p. 57. « Antonionisme » selon G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 25.

[301] Lire à l'occasion « de l'invasion Jaga à la défaite d'Ambuila », Cf. ELIKIA M'BOKOLO, *L'Afrique moderne*, Paris, ABC, p. 14-31. Cf. R. BATSIKAMA, *op. cit.*, p. 21*s* ; A. STAMM, *op. cit.*, p. 70.

[302] L. JADIN, *Le Congo et la secte des Antoniens: restauration du royaume sous Pedro IV et la Saint Antoine congolaise (1694-1719)*, Rome, Academia Belgica, 1961, p. 13 ; Cf. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 260. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 158.

[303] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 157. Trois rois s'affrontent dès 1667. Ils s'établissent en trois régions différentes du pays : au nord (Bula), au centre (San Salvador) et au sud (rives de l'Ambriz). G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 261.

[304] C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 242.

politique est dissoute, que la misère s'est généralisée, une série d'initiatives associant la mystique et le réalisme provoque le réveil de Kongo[305]. »

Isidore Ndaywel è Nziem mentionne ces tentatives d'ordre messianique en ces termes : « Elles consistaient à faire appel à des recettes d'ordre religieux pour résoudre le problème politique donné. Cette méthode mettait en lumière la soif du peuple Kongo de retrouver la paix loin du contexte d'affrontement et de guerre civile[306]. » Cette croyance finit par s'incruster dans le *modus vivendi* de la population locale.

La progression du syncrétisme et la résistance croissante au christianisme conduisent à mettre en évidence cette interrogation : Qui sont les initiateurs et quels sont les objectifs poursuivis ? Comment ces visionnaires stimulent-ils le sentiment national et entretiennent-ils l'espoir d'un avenir meilleur ? Pourquoi le christianisme instrumentalisé devient-il comme le moyen d'une libération et d'une restauration du royaume ?

Le schéma est calqué sur le christianisme pour rétablir la paix et l'unité du royaume. Quelques figures de prou augurent l'avènement des signes précurseurs. En 1704, une vieille femme, nommée Appolonia Mafuta, prédit les catastrophes en passe de frapper le Kongo si le roi ne se met pas en route vers San Salvador. La « réputation que la vieille est une sainte[307] » se répand ; la reine et le peuple la créditent de guérisons miraculeuses.

Mais la véritable fondatrice de l'antonianisme est une jeune du Kongo, âgée de vingt-deux ans, nommée Béatrice-Marguerite Kimpa Vita Nsimba. Elle en appelle à saint Antoine, afin de parvenir à l'établissement d'un christianisme « africanisé », de provoquer la restauration du royaume dégradé, de rendre aux gens de Kongo

[305] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 261.
[306] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*,, p. 93.
[307] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 261. Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 93. De nombreux convertis, y compris la femme de Pedro IV, adhèrent à la nouvelle religion qui exalte les vertus des saints noirs ; Cf. J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*, Hatier, Paris, 1972, p. 330.

indépendance et prospérité. « Le succès même du mouvement antonioniste témoigne de l'importance des buts visés ; le désespoir devient espérance[308]. »

Un passage de Georges Balandier affiche sans l'ombre d'un doute son hérésie : « Elle affirme que saint Antoine est le "second Dieu" et qu'il "tient les clefs du Ciel". Elle le dit pitoyable et soucieux de restaurer le royaume terrestre. Elle associe, par son intermédiaire, le salut individuel au salut de Kongo. C'est de ce symbole central que le mouvement religieux a reçu son nom : antonionisme ou "secte des antononiens" [309]. »

L'ambiguïté de ce mouvement se manifeste rapidement. L'enseignement de Dona Béatrice se modèle sur celui des missionnaires. Elle transforme le chant catholique : « *Salve Regina* » *en* « *Salve Antoniana*[310] ». En outre, l'imitation du christianisme n'exclut pas, bien au contraire, l'action contre les missionnaires et leurs œuvres d'évangélisation[311]. Condamnée comme hérétique, Dona Béatrice meurt sur le bûcher le 2 juillet 1706, à Kibango, sous le règne du roi Kongolais Pedro IV[312].

Ainsi, le projet de restauration politique par des tentatives d'ordre messianique échoue, selon Isidore Ndaywel è Nziem[313]. Plus tard, la gravité de la crise au XVIIIe siècle rend irréversible le processus de déclin du royaume et de la mission au XIXe siècle, avec la suppression des ordres religieux le 30 mai 1834. Les derniers missionnaires s'embarquent de Luanda le 7 mai 1835 pour le départ définitif[314]. Telle est la fin de la première évangélisation. Celle-ci constitue pourtant, un fondement de taille pour la seconde évangélisation, débutée au crépuscule du XIXe siècle.

---

[308] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 266. Lire aussi, M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques, Kimbanguisme Matsouanisme – Autres mouvements*, Paris, Payot, 1972, p. 42.
[309] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 263.
[310] W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 157 ; Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 58.
[311] G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 265.
[312] Le conseil du roi Pedro IV (ou Ndo Mpetelo IV) prononce « une sentence de mort par le feu contre la fausse saint Antoine et son ange gardien ». Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit*., p. 94 ; Cf. G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 267. W.G.L. RANDLES, *op. cit.*, p. 159 ; ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire, Histoire et Civilisations, Tome I, Jusqu'au XVIIIe siècle*, Paris, Hatier, 1995, p. 376.
[313] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 94.
[314] Lire « L'arrêt de la mission Kongo » dans KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 285s, 376s ; R. BEECKMANS, *op. cit.*, p. 37.

CHAPITRE TROISIÈME

DEUXIÈME ÉVANGÉLISATION DU KONGO DEPUIS 1880

I. L'ÈRE DE L'EXPLORATION AFRICAINE

Une page nouvelle s'ouvre après un tour d'horizon sur l'essor des missions, consécutif aux grandes découvertes maritimes de la fin du XVe siècle. En effet, selon Jean Pirotte, « l'entreprise missionnaire dans le monde catholique s'était assez rapidement coulée dans les normes juridiques du *Patronato* pour les territoires hispanisés et du *Padroado* pour les régions de présence portugaise[315] ».

L'ère nouvelle s'amorce au XVIIIe siècle. Elle prélude à la période de la seconde évangélisation avec deux nouveaux explorateurs, écossais et anglais : David Livingstone et Henri Morton Stanley[316]. Le premier est pasteur et médecin, le second est journaliste. Cette nouvelle étape marque ainsi le début de l'implantation des missions protestantes et catholiques. Ces derniers prennent l'hégémonie après la conférence de Berlin (1884-1885) qui donne tout le bassin du Congo au roi des Belges, Léopold II.

Le réveil missionnaire opéré au cours de ce temps inaugure un nouveau type de rapport, qualifié par Jean Pirotte, de « renouveau missionnaire[317] ». D'ores et déjà, la démarche de prospecter en aval et en amont de la période d'interruption d'évangélisation s'avère indispensable.

---

[315] J. PIROTTE, (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles,* coll. « Mémoire d'Églises », Karthala, 2005, p. 5. Les prêtres portugais sont soumis avant tout aux injonctions de leur gouvernement. Cf. J.-I. NKULU BUTOMBE, *La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques (1865-1888).* Coll. « Recherches Africaines de Théologie », Kinshasa, Faculté Catholiques de Kinshasa, 1982, p. 57-60.75-83.

[316] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 267-268. Cf. H. BRUNSCHWIG, *Le partage de l'Afrique noire,* Paris, Flammarion, 1971, p. 43 ; C. COQUERY-VIDROVITCH & H. MONIOT, *op. cit.,* p. 170.

[317] J. PIROTTE, *op. cit.,* p. 5.

1. HIATUS ENTRE LES DEUX ÉVANGÉLISATIONS

La lecture cursive de certains auteurs de l'histoire de la première évangélisation du Kongo, comme René Beeckmans[318], François Bontinck[319], Kabolo Iko Kabwita[320], permet de constater leur convergence sur un point indubitable : le processus évolutif de l'évangélisation connaît une brève interruption. Comment expliquer ce hiatus de quelques décennies entre cette première mention perçue comme un liminaire et le reste de l'ouvrage où les considérations sur l'organisation et la structure des missions font preuve de la plus belle assurance ?

Quels rapprochements et quels liens s'imposent entre les 350 ans de la première évangélisation et la deuxième entamée depuis 1880 ? L'interruption entre 1835 et 1880 de l'évangélisation a-t-elle été complète au point d'observer une absence totale de la Parole de Dieu ? Elucider une réponse à ces questions suppose de prime abord de situer le contexte de l'extinction[321] de la mission dont les causes paraissent multiples et s'imbriquent les unes dans les autres.

Déjà au milieu du XVIIIe siècle, l'Europe est confrontée au problème de déchristianisation qui, d'après André Manaranche, incite à une prise de conscience[322]. Selon Jean Delumeau, à l'aube du siècle des Lumières, l'ardeur des années conquérantes paraît épuisée : « Les ordres religieux vieillissent et dépérissent, l'énergie du clergé fléchit, les sciences ecclésiastiques stagnent, les confréries se laïcisent[323]. »

Bien plus, le XVIIIe siècle voit l'apogée de la traite atlantique. Et, d'après Ibrahima Baba Kake et Elikia M'Bokolo, la traite négrière a vraiment brisé l'Afrique,

---

[318] R. BEECKMANS, « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. Secrétariat Général de l'Episcopat, 1987, p. 42.
[319] F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, n°21, 1980, p. 37.
[320] KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 376. Arrêt définitif de la mission et extinction du Royaume.
[321] *Id.*, p. 36.
[322] Selon l'étude judicieuse d'André Manaranche, c'est d'abord la prise de conscience d'une déchristianisation qui a poussé la communauté chrétienne à se vouloir missionnaire, Cf. A. MANARANCHE., *Quel salut ?*, Paris, Seuil, 1970, p. 195.
[323] J. DELUMEAU, « Réforme catholique et contre réforme » dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.

au point de la priver de sa liberté la plus fondamentale[324]. Cependant, à partir de la seconde moitié de ce siècle, des mouvements philanthropiques s'indignent en Europe et en Amérique de la traite négrière et de l'esclavage. Le résultat conduit à l'option pour l'abolition. Le Repère chronologique de Jean Boulègue[325] sur l'abolition de la Traite des esclaves en dit davantage :

- 1788 : Fondation, à Paris, de la Société des amis des Noirs, militant pour l'abolition de la traite.
- 1807 : Abolition de la traite par l'Angleterre.
- 1815 : Abolition internationale de la traite par le congrès de Vienne.
- 1850 : Abolition de la traite par le Brésil.
- 1857 : Abolition de la traite par l'Empire ottoman.

Tandis qu'à l'actif, le mouvement anti-esclavage réussit son pari, au passif, le mouvement anticlérical, quant à lui, surgit avec force. Le ministre portugais Pombal[326] arrête le renouvellement, combien nécessaire, du personnel missionnaire. À la chute de Pombal en 1777, il n'y a plus aucun Capucin au Kongo. Le dernier capucin, Bernardo da Burgio, s'embarque pour l'Europe le 7 mai 1835[327]. Pire encore, constate amèrement François Bontinck : « La Révolution française et les guerres napoléoniennes vidèrent les noviciats des Capucins comme ceux des autres Ordres[328]. »

---

[324] I. BABA KAKE, et ELIKIA M'BOKOLO, *La traite négrière : l'Afrique brisée,* coll. « Histoire générale de l'Afrique », Paris, ABC, 1977, p. 9.

[325] J. BOULEGUE, « Traite des esclaves. Repère chronologique », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, *2006*. La suppression de l'esclavage a été réaffirmée par la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies (10 déc. 1948, art. 4). Tout récemment, en mai 2001 : Adoption par le Parlement français de la loi présentée par Christiane Taubira, député de Guyane, reconnaissant la traite négrière comme crime contre l'humanité. Bien avant, le pape Grégoire XVI intervient en 1839 par la lettre apostolique *In supremo* pour condamner la traite et l'esclavage. Lire aussi sur « l'abolition de la traite de l'esclavage » Th. PUJOLLE, *L'Afrique noire. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994, p. 48.

[326] Sebastião JOSÉ DE CARVALHO E MELO, marquis de POMBAL (1699-1782), l'homme fort du Portugal, devenu Premier ministre en 1766 est un anticlérical, un adversaire acharné des ordres religieux.

[327] F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, n°21, 1980, p. 37.

[328] *Id.*, p. 36. Cf. F. FURET, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978. La relecture de remise en cause des systèmes de pensée pérennise une date mémorielle consignée en titre ici par R. SANSON, *Le 14-Juillet, fête et conscience nationale, 1789-1975*, Flammarion, 1976.

Devant une telle situation, voici l'état des lieux décrit par le Préfet Zenobio da Firenze, au sujet du royaume de Kongo, dans un rapport adressé à la Propagande, le 22 septembre 1820 : « J'ai vu cette mission et j'ai été pris de tristesse ; j'ai pleuré car j'ai trouvé tout sans guide, sans lumière, sans croix *(sine duce, sine luce, sine cruce).* Tout fait défaut : il manque des prêtres autochtones et ceux qu'on a sont tout à fait ignorants parce qu'on n'a pas pu les instruire ; il manque des églises : toutes sont tombées en ruines ou sur le point de s'effondrer. La religion est presque éteinte[329]. »

Nonobstant les multiples causes : mortalité précoce et nombre insuffisant des pères, ignorance de la langue ou autres facteurs négatifs comme la traite, le conflit Padroado, l'impossibilité de former un clergé local, l'absence totale de religieuses[330], la première évangélisation ne se solde pas en échec total. Indépendamment de la mauvaise conjoncture, elle constitue un socle fondamental de la seconde évangélisation.

Ainsi donc, la *Propaganda Fide* ne délaisse pas Kongo. Elle lui cherche des missionnaires. Par le décret *Saeculo XV labente* du 9 septembre 1865, la Propagande décharge les Capucins de la Préfecture apostolique du Kongo, laquelle est confiée à la jeune Congrégation française des Spiritains[331]. Ceux-ci inaugurent la deuxième évangélisation du Congo par la fondation de la mission de Boma en mai 1880[332].

Dans cette perspective, à travers les vicissitudes et les aléas de l'histoire, l'explication du hiatus entre les deux évangélisations paraît d'une complexité remarquable. Les réflexions élaborées peu à peu, au fil des événements, retracent l'histoire d'une évangélisation considérée comme le fondement de la deuxième évangélisation au Congo, territoire découvert par les premiers explorateurs.

---

[329] F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, n°21, 1980, p. 36.
[330] Cf. J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 120 ; Cf. F. BONTINCK, *art. cit.*, p. 37.
[331] La congrégation du Saint-Esprit est née en 1848 de l'union de *la Congrégation du Saint-Cœur de Marie* fondée en 1703 par François Libermann, un juif alsacien converti, et de *la société du Saint-Esprit* chargée, sous l'ancien régime, de la responsabilité spirituelle des colonies françaises.
[332] Cf. F. BONTINCK, *art. cit.*, p. 37.

2. EXPLORATEURS SUR UNE « TERRA INCOGNITA »

Jusqu'au XVIIIe siècle, l'Afrique centrale demeure une énigme pour l'Europe. Anne Hugon relève l'expression en vogue pour traduire cette réalité : « L'Afrique intérieure est une *terra incognita*[333]. » Mûs par des objectifs à caractère scientifique et par le goût de l'aventure, nombre d'explorateurs tentent d'arpenter les régions centrales afin de repérer les cours d'eau, de répertorier la faune et la flore, de nouer des contacts avec les Africains, mais aussi de donner un nouveau souffle à une Europe conquérante. En quoi les explorateurs deviennent-ils éclaireurs pour les missionnaires ?

Le XIXe siècle s'avère celui des explorations, constate Jean Comby[334]. Quelques figures emblématiques, présentées par Jean Dévisse, prouvent suffisamment la soif de connaître ce continent. C'est la grande croisade héroïque des grands pionniers, sans défense contre les maladies tropicales, et en terre inconnue.

En 1850-1856, Barth parcourt le Tchad et le Niger et en inventorie minutieusement les peuples. À partir de 1850, Livingstone découvre le haut Zambèze, traverse l'Afrique de Luanda à Quelimane, découvre les lacs Nyassa et Bangouelo où il meurt en 1873. Burton et Speke, en 1858, ont atteint le Tanganyika. Speke, en 1860-1863, longe le lac Victoria et le haut Nil ; Baker découvre le lac Albert ; Schweinfurth parcourt le « Pays des rivières » ; Cameron traverse l'Afrique par les savanes du Sud ; Duchaillu et Brazza pénètrent la grande forêt gabonaise ; Duveyrier et Rohlfs fréquentent le Sahara ; Nachtigal explore les contrées inconnues du Tibesti et du Darfour. Ces informations sont amplement détaillées par Hubert Deschamps[335].

---

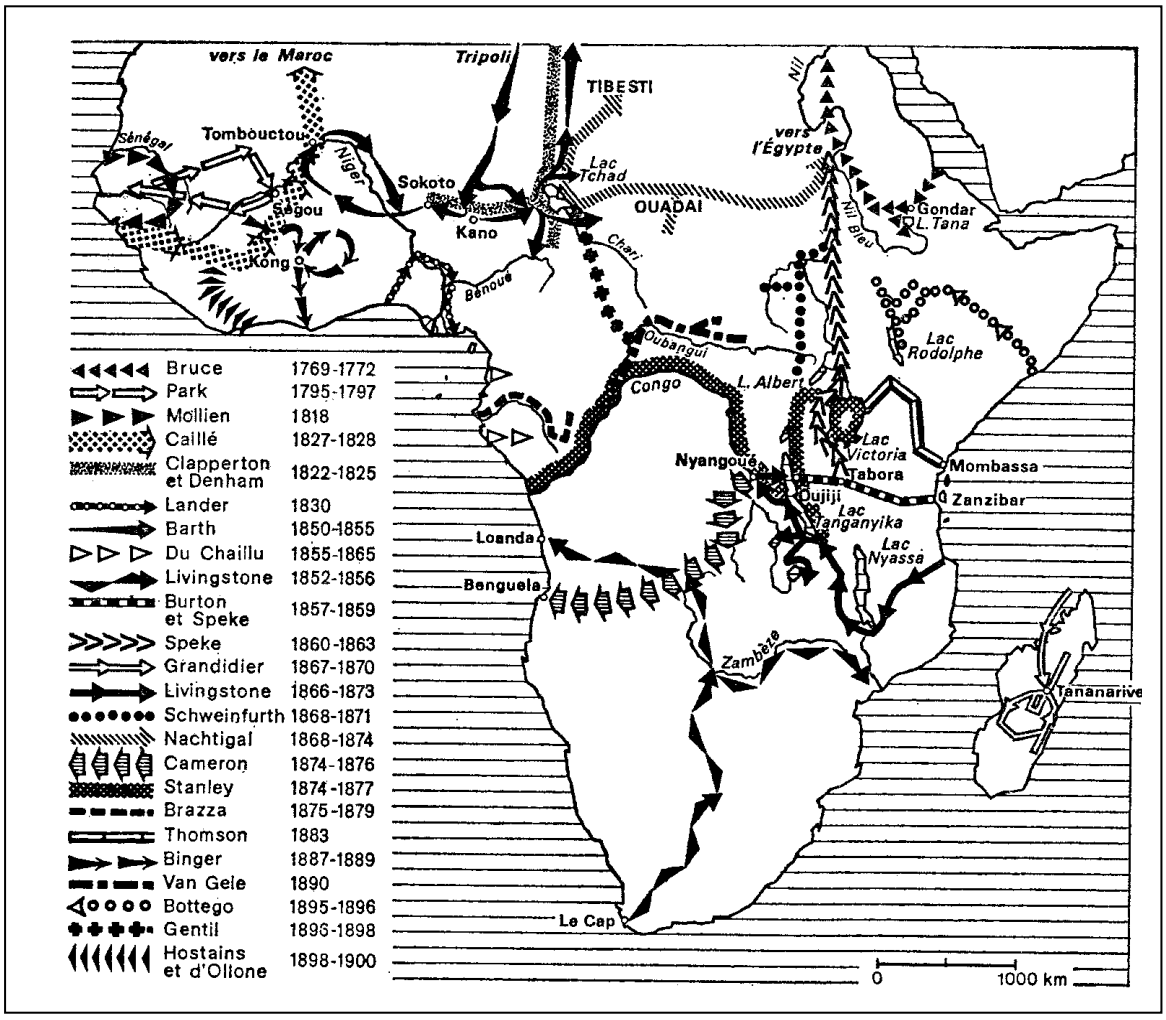
[333] « *Terra incognita* » traduit de latin : terre inconnue. A. HUGON, *L'Afrique des explorateurs vers les sources du Nil*, Paris, Gallimard, 1991, p. 15, Cf. Th. KABOY RUBONEKA, « Le diocèse de Goma, Un aperçu historique de ses origines et de son développement (1911-1985) », dans « *Construire ensemble* », Goma, 1986, p. 7 ; Cf. J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 226.

[334] J. COMBY, *op. cit.*, p. 226.

[335] Cf. J. DEVISSE, « Afrique histoire, des origines à 1945 », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006. Hubert Deschamps détaille leurs expéditions sur deux points précis : « Les explorations avant 1855 » et « Les exploration après 1855 ». H. DESCHAMPS, (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels, t. II, De 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1971, p. 13-19.

Un autre personnage illustre est Henry Morton Stanley. Après avoir retrouvé David Livingstone sur le Tanganyika, il reconnaît les côtes des Grands Lacs, puis embarque sur le mystérieux Lualaba, découvert par Livingstone, et s'aperçoit qu'il s'agit du Congo (1874-1877). En 1854, le docteur Baikie a démontré, lors d'une expédition sur le bas Niger, que la quinine, isolée en 1820 par Pelletier et Caventou, peut non seulement soigner, mais prévenir la fièvre paludéenne[336]. Dès lors, l'Afrique est ouverte aux initiatives européennes.

Cette carte visualise bien les principaux itinéraires d'exploration européenne[337].



Face à l'interrogation pertinente de connaître la finalité des explorateurs à l'intérieur de l'Afrique[338], une réponse paraît plausible : repérer la source du Nil.

[336] J. DEVISSE, *op. cit.* Cf. H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.*, p. 15.
[337] Carte sur les principales explorations européennes. H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.*, p. 14. Cf. aussi C. COQUERY-VIDROVITCH & H. MONIOT, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours,* Paris, PUF, 1993[4], p. 171 ; A. HUGON, *op. cit.*, p. 166.

Aussi Isidore Ndaywel affirme-t-il, à la suite de Robert Cornevin : « Leurs motivations étaient plus ou moins identiques : ils avaient été envoyés là pour arriver à situer avec exactitude la ou les sources du Nil, ce fleuve dont l'embouchure en delta était bien connue depuis des siècles pour avoir abrité la prestigieuse civilisation pharaonique[339]. »

L'énigme du Nil n'est pas l'unique objet des préoccupations des explorateurs. Outre le goût de l'aventure, la recherche de richesses, un autre mobile, se cache derrière la démarche de certains explorateurs comme Livingstone et Stanley[340], comparable aux objectifs des missionnaires. Ces derniers rêvent, au cœur de l'Afrique et aux sources du Nil, de « la création d'un royaume chrétien qui concilierait les intérêts bien compris du souverain, le bonheur des populations et l'efficacité de la mission[341] ».

Enfin, Hubert Deschamps tire une conclusion on ne peut plus éloquente : « Ainsi, en un siècle, l'Afrique avait été pénétrée et révélée. L'exploitation avait ouvert la voie au commerce et aux missions, puis à la colonisation avec des conséquences, les unes passagères, d'autres durables, d'où devait sortir la transformation de l'Afrique[342]. »

Autrement dit, c'est sur les traces de ces explorateurs que les administrateurs, les militaires, les commerçants, les missionnaires, pénétrèrent au cœur du continent noir. Que faire pour travailler sans heurt ni choc dans ce continent sans délimitation interne ?

---

[338] Mais ces différentes incursions se limitent à la périphérie du territoire congolais. C'est le grand voyage de Stanley qui va dévoiler les secrets du fleuve Congo aux Européens, offrant enfin à la grande majorité des groupes ethniques congolais l'occasion de faire la découverte de l'homme blanc I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 270.

[339] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 268. R. CORNEVIN, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Bruxelles, Hayez, 1989, p. 115-117, Cf. J.H. SPEKE, *Les sources du Nil*, Paris, 1865.

[340] Cf. J. COMBY, *op. cit.*, p. 204. Devant les ravages de la traite des noires et l'avancée de l'Islam, Stanley lance un appel urgent à la « Church Missionary Society » (CMS) pour que soient dépêchés des missionnaires anglicans au Buganda. Th. KABOY RUBONEKA, « Le diocèse de Goma, Un aperçu historique de ses origines et de son développement (1911-1985) », dans « *Construire Ensemble* » (numéro spécial), Goma, 1986, p. 8.

[341] Cl. PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique » dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 545.

[342] H. DESCHAMPS, *op. cit.*, p. 19.

3. ARTICLE VI DE L'ACTE DE BERLIN (1885)

Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, en effet, les Européens fréquentent les côtes africaines pour les intérêts privés de leurs États, note Henri Brunschwig[343]. La situation change au cours de la décennie 1870-1880, comme le constate Sékéné Mody Cissoko parlant de « l'Afrique à la veille de la Conférence de Berlin[344] ». En effet, les conditions du partage sont réunies : « Une nouvelle valorisation de l'Afrique noire[345] » et la découverte du Congo mettent subitement aux prises un grand nombre de copartageants, dénommés « plénipotentiaires[346] » par Joseph-Marie Bipoun Woum.

Quel rôle spécifique la conférence joue-t-elle face à ce tournant historique ? Les quatorze États, signataires[347] de l'acte général, s'engagent-ils à veiller sans rivalités à la conservation des indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales, spirituelles et matérielles ? Quels sont les enjeux des principes libéraux pour le commerce et la colonisation[348] dans ce nouveau continent ? Pour le cas concerné, comment, par cette conférence, le Royaume Kongo est-il devenu un État Congo[349] ?

Paul de Meester et Elikia M'Bokolo se rejoignent et orientent la piste de recherche. Le premier indice de réponse est à relever dans le préambule de l'acte général de la conférence de Berlin, dont la formulation paraît bien substantielle : « Régler les conditions les plus favorables au développement du commerce et à la

---

[343] Cf. H. BRUNSCHWIG, *Le partage de l'Afrique noire,* Paris, Flammarion, 1971, p. 21.
[344] Cf. SEKENE MODY CISSOKO, « L'Afrique Noire à la veille de la Conférence de Berlin », dans *Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885, Actes du Colloque International (Brazzaville, avril 1985)*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 78.
[345] Cf. H. BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 29. Lire toutes les circonstances déclencheuses de la Conférence : Cf. H. DESCHAMPS, (dir.), *Histoire générale de l'Afrique noire, De Madagascar et des Archipels, t.II. De 1800 à nos jours,* Paris, PUF, 1971, p. 29.
[346] J.-M. BIPOUN WOUM, « Les aspects juridiques de la Conférence de Berlin (novembre 1884-février 1885) dans *Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885, Actes du Colloque International (Brazzaville, avril 1985)*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 130. Cet auteur formule la problématique avec une pointe négative : « Comment les plénipotentiaires réunis à Berlin ont-ils pu prétendre bannir l'esclavage des hommes tout en organisant l'esclavage des peuples, à savoir la colonisation ? ». p. 131.
[347] Allemagne, Autriche-Hongrie, Belgique, Danemark, Espagne, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Italie, Pays-Bas, Portugal, Russie, Suède-Norvège, Turquie.
[348] Pour Joseph-Marie Bipoun Woum, l'acte général adopté le 26 février 1885 vise, avant tout, à consolider la colonisation. J.-M. BIPOUN WOUM, *op. cit.*, p. 131.
[349] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 83.

civilisation dans certaines régions d'Afrique et assurer à tous les peuples la libre navigation sur le Niger et le Congo[350]. »

À travers ce passage, les traits saillants relatifs aux objectifs assignés ressortent clairement. Réunis du 15 novembre 1884 au 28 février 1885, les quatorze nations signent, le 26 février 1885, l'acte déterminant le statut du bassin conventionnel du Congo. Robert Cornevin[351], Henri Wesseling[352], Hubert Deschamps et Henri Brunschwig[353] retracent les trois traits essentiels :

- Sur le plan politique : occupation territoriale effective et neutralité des territoires définis par la conférence ;
- Sur le plan économique : liberté de commerce et de navigation sur le Congo ;
- Sur le plan social : interdiction de l'esclavage, répression de la traite en Afrique et sur mer, enfin engagement d'améliorer les conditions morales et matérielles des indigènes.

De fait, ce dernier plan social, ouvre une dimension spirituelle explicitement annotée dans l'article VI ainsi libellé :

> « Toutes les puissances exerçant des droits de souveraineté dans lesdits territoires protégeront et favoriseront, sans distinction de nationalité et de culte, toutes les institutions et entreprises religieuses, scientifiques et charitables. Les missionnaires chrétiens, les savants, les explorateurs, seront également l'objet d'une protection spéciale. La liberté de conscience et la tolérance religieuse sont expressément garanties aux indigènes comme aux nationaux et aux étrangers. Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux

[350] P. DE MEESTER, *L'Église de Jésus Christ au Congo-Kinshasa*, Lubumbashi, éditions Centre Interdiocésain de Lubumbashi, 1997, p. 24 ; ELIKIA M'BOKOLO, « Absence et présence : à propos de l'économie à la Conférence de Berlin », dans *Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885, Actes du Colloque International (Brazzaville, avril 1985)*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 140.
[351] Cf. R. CORNEVIN, *Le Zaïre, (ex-Congo-Kinshasa)*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1972, p. 51.
[352] Cf. H. WESSELING, *Le partage de l'Afrique 1880-1914*, trad. néerlandais, P. GRILLI, Paris, Denoël, 1996, p. 159.
[353] Cf. H. BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 51. Cf. H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.*, p. 46.

et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes, ne seront soumis à aucune restriction ni entrave[354]. »

Nombre d'auteurs[355] reprennent ce passage pour marquer une nouvelle phase de l'évangélisation en Afrique, morcelée en plusieurs États. Isidore Ndaywel è Nziem pousse plus loin la réflexion en disant : « L'évangélisation constituait le troisième plan - avec l'administration et le commerce - sur lequel s'exerçait le processus de modernisation et donc, d'accès à la culture extérieure. Les trois éléments allaient constituer les composantes de la *trinité coloniale*[356]. » Les missionnaires se répartissent dans le pays selon la nouvelle circonscription du Kongo devenu Congo.

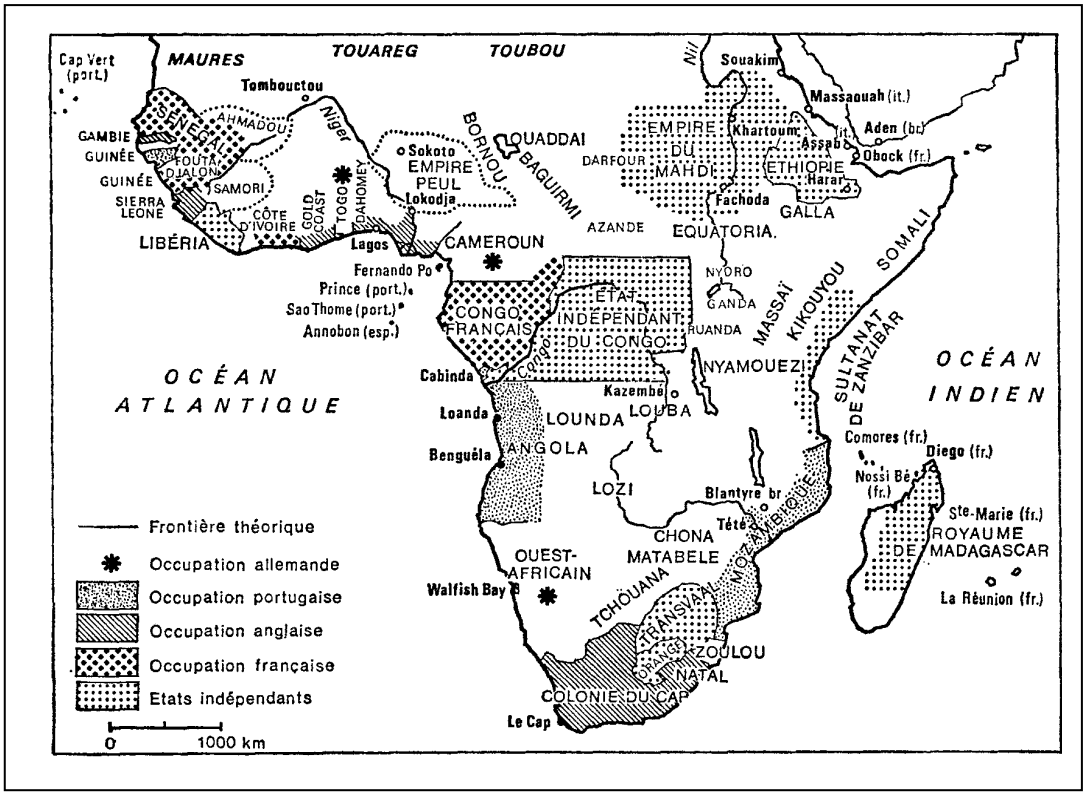
Bismarck, dans son discours de clôture du 26 février, conclut en ces termes : « Le nouvel État du Congo est appelé à devenir un des principaux gardiens de l'œuvre que nous avons en vue et je fais des vœux pour son développement prospère et pour l'accomplissement des nobles aspirations de son illustre fondateur[357]. » Ainsi est né l'État Indépendant du Congo. Il s'étend sur un tiers de l'ancien royaume Kongo auquel est annexée la partie orientale du territoire appartenant à d'autres anciens royaumes[358].

Robert Cornevin note : « Les représentants des puissances reconnaissent Léopold II comme souverain du nouvel État[359]. » Hubert Deschamps ajoute : « Léopold y consacra sa fortune personnelle[360]. » Cette nouvelle délimitation offre un cadre précis aux missionnaires. Ainsi débute le processus de relance de l'amélioration des conditions matérielles et spirituelles des indigènes et de l'implantation des missions.

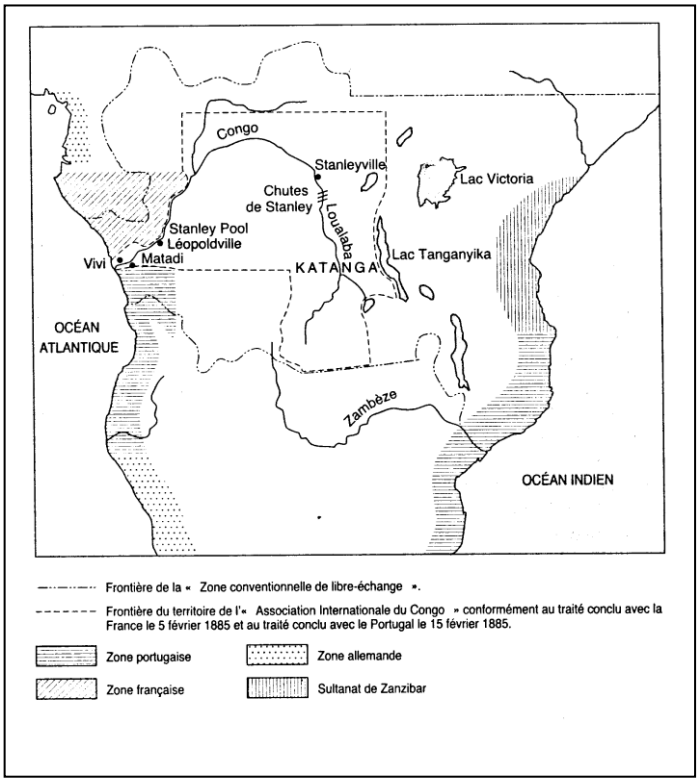
---

[354] P. DE MEESTER, *op. cit.,* p. 25.
[355] *Ibid. ; Cf.* J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 237 ; Cf. *Id., Pour lire l'histoire de l'Église, t.II, Du XVe au XXe siècle,* Paris, Cerf, 1986, p. 152 ; R. CORNEVIN, *op. cit.,* p. 50, H. BRUNSCHWIG, *op. cit.,* p. 64.
[356] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 345.
[357] H. BRUNSCHWIG, *op. cit.* p. 65. Cf. H. WESSELING, *op. cit.,* p. 164, Bismarck est chancelier de l'Allemagne Cf. C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle, Mutations révolutions, crises*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 167.
[358] Notamment les royaumes KUBA, LUBA et LUNDA.
[359] R. CORNEVIN, *op. cit.,* p. 51. H. WESSELING, *op. cit.,* p. 164. Cf. P.A. ROEYKENS, *Le dessein africain de Léopold II. Nouvelles recherches sur sa nature (1875-1876),* Bruxelles, 1956, p. 129-139.
[360] H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.,* p. 30 et p. 48. Il s'agit bien de l'illustre Léopold II, roi des Belges.

L'AFRIQUE POLITIQUE VERS 1886[361]



LA REGION DU CONGO APRES LA CONFERENCE DE BERLIN[362]



[361] H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.*, p. 46.

[362] H. WESSELING, *op. cit.*, p. 161 ; R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique, t.3. Colonisation, décolonisation, indépendance*, Paris, Payot, 1975, p. 492, fig. 24.

II. IMPLANTATION DES MISSIONS

Après la première évangélisation située entre 1482 et 1835, la seconde démarre vers 1880. Elle se déploie dans un État Congo différent du Royaume Kongo. En effet, la première activité missionnaire se limite à la zone côtière occidentale. La seconde pénètre à l'intérieur du pays, grâce au terrain déblayé par les premiers explorateurs.

Au cours de la première évangélisation, Isidore Ndaywel è Nziem répertorie la présence de 434 missionnaires qui se succèdent : les Franciscains (1491), les Récollets (1674), les Jésuites (1544), les Dominicains (1570), les Carmes (1584), les Tertiaires de Saint-François (1604), les Capucins (1645) italiens et espagnols, envoyés par la Propagande[363]. Comment la deuxième évangélisation prend-elle la relève de cette première implantation ? De quelle manière s'effectue son expansion dans le pays ?

L'implantation des Églises vers 1880 coïncide avec « les fameux trois C prônés comme indissociables par les humanitaristes anglais depuis le début du siècle : Commerce, Christianisme, Civilisation[364] ». Les administrateurs coloniaux et les missionnaires s'associent en une tâche commune : bâtir des colonies prospères et spirituelles. En vue d'atteindre cette finalité sans rivalité, « le colonisateur souhaite que les missionnaires appartiennent à sa propre nationalité[365] ».

Comment se noue la trame de l'évangélisation congolaise ? Les thèmes récurrents de la seconde évangélisation marquent-ils, de manière ponctuelle et décisive, l'émergence d'un nouvel apostolat par rapport à la première évangélisation ? En quoi cette relance des missions contribue-t-elle à l'éducation intégrale de la population ? Une étude minutieuse exige de franchir le premier palier : la reprise des missions.

---

[363] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.,* p. 345.

[364] C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle, Mutations révolutions, crises*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 167.

[365] J. COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église, t.II, Du XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1986, p. 152 ; Cf. J. PIROTTE, « Aux sources des propagandes modernes. L'appel à la mission », dans G. ROUTHIER, et F. LAUGRAND, (dir.) *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 115-138.

1. LE PROCESSUS DE RELANCE DES MISSIONS

La période de hiatus ne se solde pas en *tabula rasa*[366] de l'Évangile. Une foi teintée de réminiscences évangéliques subsiste nonobstant la fin de la première évangélisation en 1835. Jusqu'à l'aube du XIXe siècle[367], le résultat escompté est encore très faible. Comment le processus de la deuxième évangélisation s'amorce-t-il ?

Plusieurs facteurs contribuent au nouveau départ. À partir de la seconde moitié du XIXe siècle, le Congo assiste à un réveil ou à un nouvel élan missionnaire. Le Saint Siège, selon Jean Comby, demeure le facteur primordial : « La direction de l'évangélisation appartient au Saint-Siège. Le cardinal Mauro Capellari[368] joue un rôle capital dans l'élaboration d'une doctrine missionnaire pour le XIXe siècle, d'abord comme préfet de la Propagande de 1826 à 1831, puis comme pape sous le nom de Grégoire XVI (1831-1846)[369]. »

Grégoire XVI met en place le système du *jus commissionis* resté en vigueur jusqu'à Vatican II : « Les territoires de mission sont attribués en exclusivité, chacun à un institut missionnaire[370]. » Après 1850, les missionnaires se mettent à l'œuvre pour l'évangélisation de l'Afrique. Le point de départ d'une évangélisation systématique au Congo commence avec « Libermann qui a fondé une "Œuvre des Noirs" et un Institut voué à la conversion des Noirs, la Congrégation des Missionnaires du Très Saint Cœur de Marie (1841) qui fusionnera avec la Congrégation du Saint-Esprit (1848)[371]. » L'expansion missionnaire est-elle l'expression d'une volonté délibérée ?

---

[366] *Tabula rasa* : tablette effacée ou rasée, littérairement « feuille vierge ».
[367] C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle, Mutations révolutions, crises,* Paris, Armand Colin, 1999, p. 210.
[368] L'appel de note n'est pas de Jean Comby. C'est juste une précision : Bartolomeo Alberto Cappellari (1765-1846), pape de 1831 à 1846 sous le nom de GRÉGOIRE XVI.
[369] J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation,* Paris, Desclée, 1992, p. 210.
[370] *Ibid.*
[371] *Id.*, p. 229. Lire H. DESCHAMPS, *Histoire Générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels*, t. II, *De 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1971, p. 27.

Les missionnaires catholiques agissent de concert avec la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*[372] (Congrégation Sacrée pour la Propagation de la Foi), organe du Saint-Siège communément appelé « Propagande ». Depuis les origines, l'Évangile n'a cessé de se répandre chez les Gentils, en faisant usage des termes : « promulgation de l'Évangile », « annonce de la Bonne Nouvelle », « ministère de la Parole », « prédication », « prophétie », « illumination des Gentils », « procuration du salut aux nations », « diffusion ou propagation de la foi ». Ainsi, le dicastère appelé *Congregatio de propaganda fide*[373], et fondé par Grégoire XV, en 1622, reste encore d'actualité.

Portés par leur foi, affirme Elikia M'Bokolo, mais aussi, sans doute, par un certain goût de l'aventure, les premiers missionnaires sont de vrais pionniers. Et la tâche est de taille : « s'implanter, apprendre la ou les langues locales, expliquer leur croyance, initier aux rites de la religion chrétienne, comprendre les coutumes des peuples qu'ils voulaient convertir, s'y heurter parfois[374]. »

Cependant, les missionnaires ne sont pas les seuls animés par cette bonne foi pour l'Afrique. Parmi les premiers Européens partis à l'assaut du continent noir, il en est beaucoup, portés par un humanisme profond, souvent imprégnés de croyances religieuses : des médecins et des infirmières à l'image des docteurs David Livingstone et Albert Schweitzer, des savants et enseignants comme Heinrich Barth, Leo Frobenius ou Georges Hardy[375]. La vie et l'activité de Joseph Gatchi, médecin et catéchiste au Congo de 1888 à 1912, sont particulièrement rapportées par Roger Heremans[376].

---

[372] J. JOLLY, *L'Afrique, et son environnement européen et asiatique,* (Préface de V.Y. MUDIMBE, introduction de B. SENUT), Paris, Méditerranée, 2002, p. 63.

[373] Thème déjà longuement évoqué. Cf. A.-M. HENRY, « Mission » dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006, Cf. *Id. Esquisse d'une théologie de la mission,* Paris, Cerf, 1959 ; *Id.*, *La Longue Marche de l'Église*, Bordas-Cerf, Paris, 1984. Cf. *Id. La Force de l'Évangile,* Paris, Mame, 1968, p. 37.

[374] ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire…,* Paris, Hatier, 2004[2], p. 394.

[375] *Id.*, p. 392.

[376] R. HEREMANS, « Joseph Gatchi, Médecin-Catéchiste au Haut-Congo (1888-1912) », dans *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Épiscopat, p. 93-109. A noter à la page 97, une précision importante : « Ses journées étaient partagées entre les soins données aux malades et les multiples instructions religieuses. »

Un autre facteur, posé en deux principes par Claude Prudhomme, est d'ordre pratique et théologique dans la mesure où l'action du colonisateur et celle du missionnaire convergent vers le même objectif civilisateur. L'un et l'autre entendent éduquer les indigènes afin de les rendre capables de mettre en valeur les richesses de leurs terres.

- Les nations civilisées ont le droit de fonder des établissements dans les pays africains, quand elles ont pour but, non de les dépouiller, mais d'y faire un commerce utile à tous, car la terre, comme les mers, les fleuves et l'atmosphère, sont des biens communs à tous les hommes[377].

- Le second principe renvoie plus directement à l'objet spécifiquement religieux de la mission. La doctrine enseignée s'appuie sur le devoir de prêcher[378] en vue de légitimer un droit absolu d'évangélisation : « Ceux qui s'y opposent commettent donc la plus grave des injustices, et les nations chrétiennes ont le droit, et même le devoir, si elles le peuvent, de les empêcher de la commettre. Cela ne revient pas à faire des conversions par la force : c'est simplement assurer la liberté de la parole évangélique et défendre les néophytes contre les cruautés de ceux qui sont restés païens[379]. »

Ainsi donc, une extension des secteurs de l'activité missionnaire s'observe et s'engage, progressivement selon Jean Pirotte, dans des tâches telles que les hôpitaux, l'enseignement. « Toute cette efflorescence, tant chez les catholiques que chez les protestants, reposera sur une importante mobilisation à l'arrière, une extension des œuvres de soutien, travaillant grâce aux innombrables périodiques et à des associations diverses, à encourager le recrutement missionnaire et la collecte de fonds[380]. » Que dire maintenant de la première implantation ?

---

[377] Cl. PRUDHOMME, *op. cit.*, p. 544.
[378] Il s'agit du devoir de prêcher l'Évangile selon l'injonction divine (Cf. Mc 16,15).
[379] *Ibid.*
[380] J. PIROTTE, (dir.), *op. cit.*, p. 6.

2. INSTALLATION DES PREMIERS MISSIONNAIRES

Après trois décennies d'interruption de l'évangélisation, la Propagande décide la reprise de l'activité missionnaire au Congo, « terre autrefois christianisée » et selon Nkulu Mutombo « pépinière d'apôtres pour l'évangélisation de l'Afrique noire[381] ». Il s'agit du décret *Saeculo XV labente* du 9 septembre 1865 que rapporte avec précision António Brásio[382]. Comment dans la Préfecture apostolique du Congo, les Capucins italiens passent la main aux autres missionnaires, et d'abord aux Spiritains français ?

Le premier débarquement de deux Spiritains, accompagnés d'un laïc, s'effectue le 13 mars 1866[383]. Ils accostent à Ambriz, port septentrional de l'Angola, mais leur objectif est d'atteindre Sâo Salvador, capitale de l'ancien Royaume du Congo. Cependant, malgré leurs efforts, ils n'obtiennent pas du gouverneur de Luanda l'autorisation de se rendre au Congo car le Portugal fait valoir son droit de *padroado*[384].

En effet, le gouvernement Lusitanien craint la dépossession territoriale par la France, capable de se servir de ses sujets spiritains[385]. Selon Marcel Storme, les « autorités portugaises n'avaient qu'un souci : sauvegarder à tout prix les droits du patronage royal et la juridiction de l'évêque de Luanda[386] ».

À défaut d'atteindre le Congo, ces missionnaires fondent comme base la mission de Landana le 9 septembre 1873, dans l'enclave de Cabinda, entité sous influence

---

[381] NKULU BUTOMBE, « *L'arrivée des premiers missionnaires du Saint-Esprit au Zaïre* », dans *L'Église Catholique au Congo, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de l'Episcopat, 1981, p. 61.

[382] Voir ce décret dans A. BRASIO, *Spiritana monumenta historica, Series Africana, Angola,* Vol. I., Louvain, 1966, p. 184-188. Cf. NTENDIKA KONDE, « Diocèse de Boma : Kangu au cœur de la mission du Mayombe, » dans *L'Église Catholique au Congo, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de l'Episcopat, 1981, p. 132. Voir ce décret dans A. BRASIO, *Spiritana monumenta historica, Series Africana, Angola,* Vol. I., Louvain, 1966, p. 184-188.

[383] Le Frère BILLON, le Père ESPITAILLIE, et le Père POUSSOT. Cf. NKULU BUTOMBE, *op. cit.* p. 62.

[384] *Id.*, p. 133. *Padroado* : « Droit de monopole, du point de vue de l'administration religieuse, accordé par le Saint-Siège au Portugal et à l'Espagne en 1454, suivant les progrès présents et à venir de la souveraineté politique. » Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 456.

[385] NKULU BUTOMBE, *op. cit.* p. 61. Les Pères du Saint-Esprit sont convaincus que toute la côte se trouvant au nord du Zaïre est en dehors de la sphère portugaise. Or le Portugal réclame tout le littoral atlantique situé entre le 5° 12' et le 8° degré de latitude sud. *Cf. Id.*, p. 64, note n°8.

[386] M. STORME, « Engagement de la Propagande pour l'Organisation territoriale des missions au Congo » dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum,* vol. III, 1 (1975), p. 260.

portugaise[387]. Une année après, le 23 novembre 1874, Boma est proposée comme point de départ pour la pénétration vers l'intérieur du Congo. Après bien des visites de reconnaissance et de nombreuses démarches, les Pères Antoine-Marie Hippolyte Carrie et Alexandre Visseq débarquent à Boma, le 12 mai 1880, pour la fondation d'une mission[388], au bord du fleuve, sur la colline actuellement appelée Mont du Saint-Esprit.

Les Spiritains implantent une mission dont le nom est révélateur : « Notre-Dame des Victoires[389]. » Ils ouvrent une école et bâtissent quatre cases de dortoirs. De là, ils se mettent à rayonner, comme le soulignent bien De Meeus et Steenberghen[390]. Les missionnaires demeurent à Boma pendant dix ans (1880-1890) [391].

Entretemps, les Spiritains occupent successivement Nemlao, près de Banana, le 2 février 1886, et Kwamouth[392], au confluent du Fleuve Zaïre et du Kasaï, le 17 mai 1886 ; de même San Antonio du Zaïre, à l'embouchure du fleuve, au nord de l'Angola, le 31 octobre 1881, et Linzolo fondé en 1884 près de Brazzaville, dans l'actuelle République Populaire du Congo[393]. Mais, pour une raison politique invoquée par le roi belge, ces missionnaires français sont remplacés[394].

---

[387] Cf. F. BONTINCK, *La mission spiritaine de Boma (1880-1890)*, dans *Zaire-Afrique*, 136, 1979, p. 364-365 ; Cf. R. KONKA, « Les débuts de la Mission catholique de Landana (1875-1876), dans *Cahiers d'Etudes Africaines* 7/2 (1962, p. 362-372.

[388] Cf. F. BONTINCK, *op. cit.*, p. 366-367.

[389] Cf. NKULU BUTOMBE, *op. cit.* p. 68.

[390] F. DE MEEUS, et D.-R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo belge*, Anvers, Ed. Zaïre, 1947, p. 22-25. I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 271-272.

[391] NTENDIKA KONDE, « Diocèse de Boma : Kangu au cœur de la mission du Mayombe, » dans *L'Église Catholique au Congo, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de l'Episcopat, 1981, p. 133.

[392] La Mission de Kwamouth (1886) reçut le nom de Saint-Paul-du-Kasaï ; mais ce poste missionnaire, à peine créé, dut être transféré à Brazzaville à cause des impératifs politiques qui introduisaient un strict clivage entre le Congo français et le territoire de l'EIC (État Indépendant du Congo).

[393] NTENDIKA KONDE, *op. cit.*, p. 133. Cf. R. KONKA, « Les débuts de la mission catholique de Landana (1873-1876) », dans *Cahiers d'études africaines, VII*, 2, 3, 1962, p. 362-372.

[394] Cf. F. BONTINCK, « La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Independant du Congo », dans *L'Église Catholique au Congo, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de l'Episcopat, 1981, p. 302. Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.* p. 353.

3. IMPLANTATION DES MISSIONS AU KONGO

Après la Conférence de Berlin, suite à la décision de Léopold II de voir son État évangélisé exclusivement par des missionnaires belges, le Saint-Siège ordonne aux Spiritains de quitter le Congo, comme le relèvent Ntendika Konde et Isidore Ndaywel è Nziem. Les Pères du Saint-Esprit évacuent en 1891 et cèdent leurs postes aux missionnaires de la « *Congregatio Immaculati Cardis Mariae* (CICM) », Congrégation du Cœur Immaculé de Marie de Scheutveld, appelés missionnaires de Scheut[395]. Dès lors, débarquent d'autres missionnaires. Isidore Ndaywel en fait bien le point.

D'autres congrégations font irruption : les Jésuites s'installent au Kwango (1893), les Trappistes de Westmalle à Bamania (1894)[396]. Les Missionnaires du Sacré-Cœur occupent Stanleyville en septembre 1897. Les Prémontrés de Tongerloo (1898) élisent domicile à Buta. L'occupation religieuse se poursuit et s'intensifie les années suivantes avec les Pères Rédemptoristes à Matadi (1899), les Pères de Mill-Hill à Basankusu (1905), les Spiritains belges au Katanga septentrional (1907), les Bénédictins de l'Abbaye de Saint-André-lès-Bruges à Elisabethville (1910), les Capucins en Ubangi (1910), les Salésiens au Luapula supérieur (1911), les Dominicains au Niangara (1911).

Le mouvement se poursuit jusque vers les années 40 avec les Franciscains (1920), les Chanoines Croisiers (1920), les Lazaristes (1925), les Assomptionnistes (1920), les Joséphites (1929), les Oblats de Marie Immaculée (1931), les Passionistes (1931), les Montfortains (1933) et les Prémontrés de Postel (1937) [397].

Les missions des premières décennies donnent une idée de l'implantation[398].

---

[395] NTENDIKA KONDE, *op. cit.*, p. 136; Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 346. Cf. F. BONTINCK, « La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Independant du Congo »,…, p. 353. Cf. *Id.*, *Les missionnaires de Scheut au Zaïre : 1888-1988*, L'Epiphanie, Limete-Kinshasa, 1988, 72 p.
[396] Les Trappistes vont être remplacés trente ans plus tard par les Missionnaires du Sacré-Cœur.
[397] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 347.
[398] Cf. *Id.*, p. 348.

MISSIONS CATHOLIQUES		
ANNEE	**MISSION**	**MISSIONNAIRES**
1891	Matadi	Rédemptoristes
1900	*Tumba*	Rédemptoristes
1901	*Kimpese*	Rédemptoristes
1904	*Thyville*	Rédemptoristes
1910	*Nsona-Bata*	Rédemptoristes
1888 et 1889	*Boma et Moanda*	Spiritains puis Scheutistes
1899	Kangu	Scheutistes
1899	*Léopoldville*	Scheutistes
1911	*Kinshasa*	Scheutistes
1907	*Inongo*	Scheutistes
1910	*Bokoro*	Scheutistes
1911	*Ibeke*	Scheutistes
1889	*Nouvelle-Anvers*	Scheutistes
1907	*Mbaya*	Scheutistes
1891	Luluabourg	Scheutistes
1894	*Merode*	Scheutistes
1904	*Lusambo*	Scheutistes
1906	*Mushenge*	Scheutistes
1909	*Luebo*	Scheutistes
1911	*Kabinda*	Scheutistes
1910	*Tshumbe*	Scheutistes
1894	*Kisantu*	Jésuites
1894	*Lemfu*	Jésuites
1901	Kipako	Jésuites
1907	Wombali	Jésuites
1895	*Bamania*	Cisterciens-Trappistes
1902	*Coquilhatville*	Cisterciens-Trappistes
1905	*Bakakata*	Mill-Hill
1907	*Baringa*	Mill-Hill
1908	*Basankusu*	Mill-Hill
1899	*Stanleyville*	Sacré-Cœur
1902	*Yanonge*	Sacré-Cœur
1903	*Banalia*	Sacré-Cœur
1898	*Ibengo*	Prémontrés
1898	*Buta*	Prémontrés
1885	*Mpala*	Pères Blancs
1893	*Baudouinville St-Joseph*	Pères Blancs
1896	*Lusaka*	Pères Blancs
1899	*Lukulu*	Pères Blancs
1903	*Kasongo*	Pères Blancs
1906	*Nyangezi*	Pères Blancs
1910	*Katana*	Pères Blancs
1907	*Kindu*	Spiritains
1907	*Kongolo*	Spiritains
1910	Elisabethville	Bénédictins
1910	Kambove	Bénédictins
1910	*Banzyville*	Capucins
1913	*Molegbe*	Capucins
1913	*Abumombazi*	Capucins
1915	*Libenge*	Capucins

Dès le départ, le Congo compte 11 circonscriptions ecclésiastiques dont 8 préfectures apostoliques : Ubangi, Uelé occidental, Uelé oriental, Matadi, Kwango, Haut-Kasai, Katanga septentrional, Katanga méridional, et 3 vicariats : Stanley Falls, Congo Belge, Congo septentrional. Depuis 1922, le nombre de circonscriptions s'élève à 18 : 7 vicariats apostoliques, 11 préfectures. Quatre ans plus tard, en 1926, le nombre des circonscriptions reste stable, mais les vicariats s'élèvent à 8 et les préfectures à 10.

Le tableau ci-dessous montre la situation des missions en 1926-1927[399].

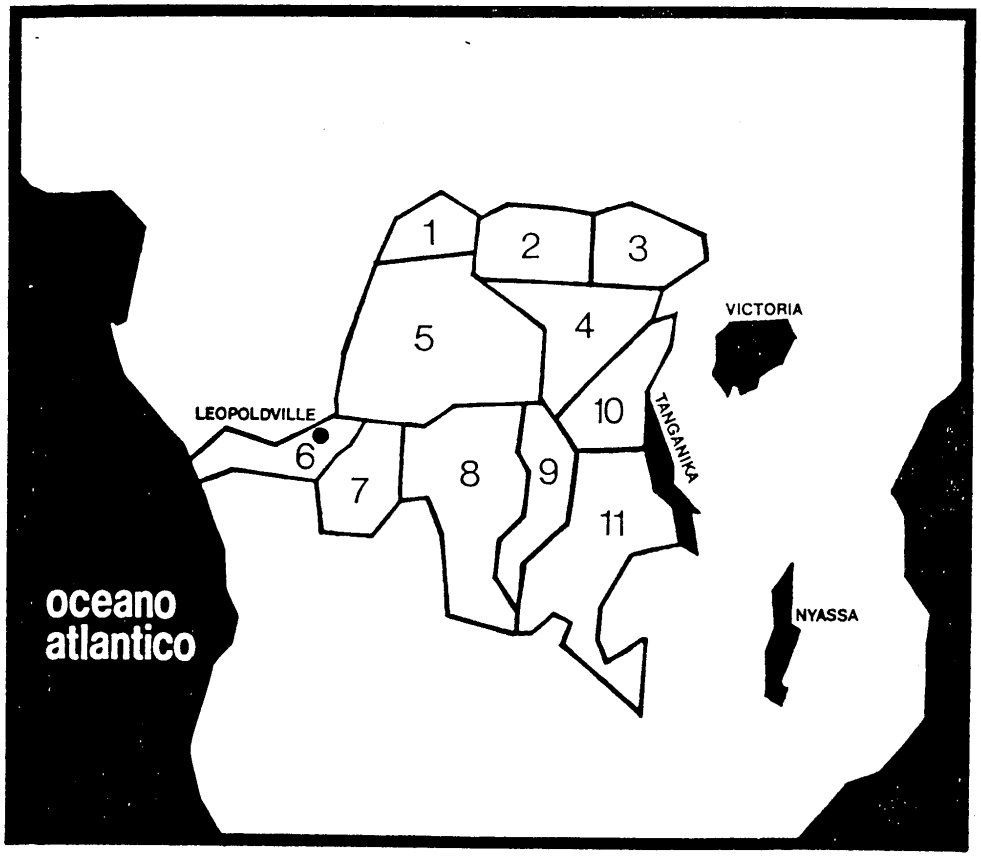
	CIRCONSCRIPTION ECCLESIASTIQUE	VICARIAT OU PREFECTURE APOSTOLIQUE	ANNEE DE FONDATION	MISSIONNAIRES
1.	Haut-Congo	VA	1886	Pères Blancs
2.	Stanley-Falls	VA	1908	P. du Sacré-Cœur
3.	Haut-Kasai	VA	1917	Scheutistes
4.	Léopoldville	VA	1919	Scheutistes
5.	Nouvelle-Anvers	VA	1919	Scheutistes
6.	Buta	VA	1924	Prémontrés
7.	Niangara	VA	1924	Dominicains
8.	Kwango	VA	1927	Jésuites
9.	Katanga	PA	1910	Bénédictins
10.	Matadi	PA	1911	Rédemptoristes
11.	Oubangi Belge	PA	1911	Capucins
12.	Katanga Nord	PA	1911	Spiritains
13.	Haut-Luapula	PA	1915	Salésiens
14.	Bondo	PA	1920	Croisiers
15.	Lulua-Katanga centr.	PA	1922	Franciscains
16.	Lac-Albert	PA	1922	Pères Blancs
17.	Coquilathville	PA	1924	P. du Sacré-Cœur
18.	Basankusu	PA	1926	Mill-Hill

Avant l'indépendance du Congo, c'est-à-dire de 1927 à 1959, ont été fondés les Vicariats du Kivu (1929), Katanga (1932), Bunia (1933), Boma(1934), Beni (1938), Katanga Septentrional (1935), Bondo (1937), Luapula (1939), Tshumbe (1947-PA:1936), Ipamu (1948-PA:1937), Lulua (1948), Wamba (1949), Kasongo (1952), Inongo (1953), Kabinda (1953), Kindu (1959), Goma (1959), Luebo (1959), et les

[399] Pour toutes ces fondations, voir *Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli*, *Guida delle Missioni Cattoliche*, Roma 1989; *Unione missionaria del clero in italia*, *Guida delle Missioni Cattoliche*, 1935 Roma; S. PALERMO, *Africa Pontificia seu de Africa Evangelizatione ex documentis pontificis*, vol. 1., 1919-1980, Roma, 1993 ; C. KANYAMBIRIRI NKUBA, *Mission et « Plantatio Ecclesiae » selon le can. 786. Application à l'Église du Congo-Zaïre*, Romae, 1997, p. 47.

Préfectures de Moero (1948), Kole (1951), Isangi (1951), Mweka (1953) Kenge (1957), Dungu-Doruma (1958).[400]

La carte ci-après représente les premières délimitations des missions au Congo[401].



Chaque mission est facilement repérable à cause de l'infrastructure scolaire et sanitaire incorporée à cette mission. L'éducation et la santé ne sont pas seulement l'aboutissement du souci de civilisation, mais plutôt le résultat d'une certaine quête d'efficience dans l'effort d'évangélisation.

---

[400] Cf. C. KANYAMBIRIRI NKUBA, *op. cit.* p. 47.

[401] Légende de la carte congolaise en 1924 : 1. Préfecture de Ubangi, 2. Préfecture d'Uélé occidental, 3. Préfecture d'Uélé oriental, 4.Vicariat de Stanley Falls, 5. Vicariat Congo Belge, 6. Préfecture de Matadi, 7. Préfecture de Kwango, 8. Préfecture du Haut-Kasaï, 9. Préfecture du Katanga septentrional, 10. Préfecture du Congo septentrional, 11. Préfecture du sud Katanga. Cf. J. THAUREN, *Atlas der Katholischen Missionsgeschichte,* Mödling, 1932, Blatt 13, Cf. A.-S. LAZZAROTO, *Nasce la chiesa nello Zaïre. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-Congo Belga (1880-1933),* Roma, 1982, Tavola II. Voir aussi « Le missioni in congo nel 1886 », Cf. O. WERNER, *Atlas des missions Catholiques,* Fribourg en Brisgau 1886, n.13 et « Le missioni in congo nel 1932 » Cf. *Testo-Atlante illustrato delle Missioni.* Roma-Novara-Parigi, 1932, tavv. 33-34, voir aussi les cartes des annexes, Cf. Annexes, n°5-n°11.

4. IMPLANTATION SCOLAIRE ET SANITAIRE

La mission rénovée d'évangélisation met en évidence le problème de l'éducation et de la santé des autochtones. En effet, l'enseignement se perçoit ici comme lieu de transmission des connaissances dans le but « d'assimiler les fondements de la culture occidentale, de les respecter et d'en reconnaître la supériorité[402] ». L'enjeu de la santé va s'orchestrer sur un mode d'activité missionnaire en vue de maintenir les « moyens humains[403] » pour le salut de l'homme dans son intégralité spirituelle et physique. Comment s'opère l'implantation des infrastructures scolaires et sanitaires ?

Les structures de l'enseignement sont en partie calquées sur les modèles européens (primaire, secondaire, supérieur), mais également adaptées aux besoins coloniaux. Cependant, subventionné par l'administration, l'enseignement au Congo demeure l'apanage des missions comme le confirme Elikia M'Bokolo : « Prolongement logique de la "trinité coloniale" belge, l'enseignement au Congo était presque exclusivement missionnaire, catholique plus exactement, le Concordat de 1906 prévoyant notamment que chaque mission qui le pouvait devait posséder son école[404]. »

Dès lors, le roi Léopold II préconise un accord avec les missionnaires en vue d'une convention entre le Saint-Siège et le gouvernement de l'EIC (État Indépendant du Congo). Le 26 mai 1906, cette Convention est signée à Bruxelles entre les représentants de ces deux instances. La Convention assure aux missions catholiques la possession des terres ; en revanche, les missionnaires sont tenus d'assurer l'instruction et l'apprentissage des langues « nationales belges » par la création des écoles ; ils s'engagent aussi à prêter leur concours à l'État, pour l'exécution de travaux d'ordre scientifique, géographique et linguistique. François Bontinck étudie minutieusement

---

[402] ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisation,* Paris, Hatier, 2004[2], p. 397.
[403] Voir J. PIROTTE, « Aux sources des propagandes modernes. L'appel à la mission », dans *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, sous la dir. de G. ROUTHIER et F. LAUGRAND, Paris, Karthala, 2002, p. 115-138.
[404] ELIKIA M'BOKOLO, *op. cit.*, p. 402.

« la genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo[405] ». Voici les quatre premiers traits de cette convention :

1. L'État du Congo concédera aux établissements de missions catholiques au Congo les terres nécessaires à leurs œuvres religieuses dans les conditions ci-après :
2. Chaque établissement de mission s'engage, dans la mesure de ses ressources, à créer une école où les indigènes recevront l'instruction. Le programme comportera notamment un enseignement agricole et d'agronomie forestière et un enseignement professionnel pratique de métiers manuels.
3. Le programme des études et des cours sera soumis au gouvernement général et les branches à enseigner seront fixées d'un commun accord. L'enseignement des langues nationales belges fera partie essentielle du programme.
4. Il sera fait par chaque Supérieur de mission, à des dates périodiques, rapport au gouvernement général sur l'organisation et le développement des écoles, le nombre des élèves, l'avancement des études,... Le gouvernement général, par lui-même ou un délégué, qu'il désignera expressément, pourra s'assurer que les écoles répondent à toutes les conditions d'hygiène et de salubrité[406].

La convention ouvre une nouvelle perspective au pays. Et le résultat escompté est remarquable. Selon Catherine Coquery-Vidrovitch, les membres de cette nouvelle

[405] F. BONTINCK, « La genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo », dans *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Episcopat, p. 261. Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 352. La Convention est annexée à la Charte coloniale du 18 octobre 1908 et continue à régler les rapports entre les missions et le gouvernement colonial en matière scolaire, jusqu'aux années 1925-28, époque où s'organise l'enseignement subventionné par les conventions dites « De Jonghe ». Mais ces conventions avec les sociétés de missions « nationales » laissent intacte la Convention de 1906 ; une nouvelle convention entre la Belgique et le Saint-Siège concernant le Congo est signée le 8 décembre 1953, mais elle n'est jamais ratifiée. Aussi la Convention de 1906 a-t-elle régi les rapports entre l'Église catholique et l'État durant toute la période coloniale. La convention paraît en premier lieu dans le *Bulletin Officiel* de l'E.I.C. 1906, p. 158-160. Puis d'autres publications en font mention : *Mouvement Missionnaire Catholique au Congo,* XVIII, 1906, p. 160-162 ; *Congo*, n°1, t.I., 1933, p. 14 ; *Zaïre*, n°1 1947, p. 41 ; *Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé,* n°115, 1954, p. 118-119. Cf. Annexe n°1.

[406] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 352.

élite deviennent des acteurs importants de la politique et des affaires du pays[407]. Bien plus, les élites exercent une influence non négligeable sur la population, au point de devenir une force comme le constate Elikia M'Bokolo : « Dans l'ensemble, ces systèmes scolaires allaient jouer un grand rôle dans l'histoire de l'Afrique : c'est par eux qu'une nouvelle élite put émerger, élite de lettrés mais aussi d'intellectuels, lesquels allaient devenir les promoteurs de l'idée d'indépendance[408]. »

Enfin, l'évangélisation va mettre en place, dans tous les domaines, y compris la formation du clergé[409], les infrastructures pour l'éducation et l'instruction des autochtones. Un grand chantier d'implantation des complexes scolaires[410] démarre avec le débarquement de frères et religieuses aux charismes appropriés[411]. L'implantation d'infrastructures médicales, hôpitaux, dispensaires, maternités[412], entraîne par la suite la formation du personnel soignant[413]. Aussi, selon Jean Stengers : « le niveau de vie connut dans l'ensemble un progrès remarquable[414]. »

En outre, l'évangélisation évolue dans un contexte difficile, où plusieurs défis sont à relever. Quelles sont les difficultés majeures auxquelles elle est confrontée ?

---

[407] C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle, Mutations révolutions, crises,* Paris, Armand Colin, 1999, p. 212. Lire « Les élites congolaises » Cf. J. VANDERLINDEN, *1959-1960. La crise congolaise,* coll. « La mémoire du siècle », Bruxelles, Complexe, 1985, p. 44.

[408] ELIKIA M'BOKOLO, *op. cit.,* p. 403 ; « Les étudiants africains et l'unité africaine », Y. BENOT, *Idéologies des indépendances africaines,* coll. « cahiers libres », Paris, François Maspero, 1969, p. 117.

[409] En 1886, un « Séminaire africain » est créé à Louvain dans le but de former et de consolider des vocations pour l'Afrique ; ce Séminaire est confié aux Pères de Scheut.

[410] La première « école primaire » est créée à Boma le 16 décembre 1908. L'université Lovanium ouvre ses portes en octobre 1954 sur la colline de Kimwenza (mont Amba actuel) sous l'administration d'un prêtre séculier issu de l'université de Louvain, Mgr Luc Gillon, qui prend ainsi la relève des Jésuites.

[411] *Frères des Ecoles chrétiennes* (1909) ; les *Frères Maristes* (1911) et plus tard les *Frères de Saint-Gabriel* (1928), les *Frères Notre-Dame de Lourdes* (1929) et les *Xavériens de Bruges* (1931).
Du côté des religieuses : Les *Sœurs de la charité de Gand* (1891), les *Sœurs du Sacré-Cœur de Marie* (1939), les *Sœurs de Notre-Dame de Namur* (1894), les *Sœurs Blanches* (1895), les *Franciscaines de Marie* (1896), les *Sœurs du Précieux Sang* (1898), les *Sœurs du Cœur Immaculé* (1899), les *Filles de la Croix* (1911), les *Sœurs Augustines* (1919), les *Chanoinesses de Saint-Augustin* (1920), les *Sœurs de la Charité* (1922), les *Bénédictines Missionnaires* (1922) et tant d'autres encore Cf. F. DE MEEUS, et D.-R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 31-42, 56-60 ; Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 347.

[412] FOMULAC (Formation médicale de l'Université de Louvain au Congo), le CEMUBAC (Centre scientifique et médical de l'Université libre de Bruxelles au Congo), la FOREAMI (Fondation Reine Elisabeth pour l'Assistance médicale aux Indigènes du Congo belge), la Croix-Rouge et le Fonds social du Kivu.

[413] Th. KABOY RUBONEKA, *Implantation missionnaire au Kivu (Zaïre), Une étude historique des établissements des Pères Blancs : 1880-1945,* (Thèse de doctorat inédite), Rome, 1980, p. 817.

[414] J. STENGERS, *Congo. Mythes et réalités : 100 ans d'histoire,* Gembloux, Duculot, 1989, p. 189.

III. L'ÉVANGÉLISATION FACE AUX DÉFIS

Le caractère ambivalent du contexte d'évangélisation pendant la colonisation crée d'ores et déjà des incohérences. La compénétration des œuvres missionnaires et coloniales prête parfois à confusion, même si la collaboration pour une mission noble de civiliser favorise les rapprochements comme en témoigne un missionnaire d'une grande notoriété : « Quant à leur fondateur, le cardinal Lavigerie, il s'était habitué de longtemps à considérer la politique comme l'une des dimensions de l'activité religieuse[415].» Y a-t-il un danger dans la cohabitation "missionnaires–administrateurs" ?

La création de structures sociales susceptibles de civiliser l'Africain en est le point de convergence. Les missionnaires et les colonisateurs ne sont-ils pas loin de trouver leur compte dans la finalisation essentiellement assignée à ces idées reprises par Paule Brasseur ? « Etre chrétien signifie gravir un échelon vers l'évolution et l'européanisation[416] », ou encore « l'action missionnaire tend sans aucun doute à occidentaliser l'autochtone ou du moins, à le "désafricaniser"[417] ».

Au demeurant, le succès de l'Annonce du Christ conduit à terme à une plus grande diffusion des bienfaits de la civilisation à travers les efforts spirituels et éducatifs. Mais les moyens et les fins ultimes pour atteindre l'objectif de l'ascension sociale expliquent, à coup sûr, la divergence entre missionnaires et administrateurs. En quoi ces contradictions, réelles ou apparentes, constituent-elles un défi à relever ?

Trois phénomènes majeurs apparaissent dans le contexte de l'évangélisation : la colonisation, l'indépendance et la déchristianisation.

---

[415] A. PICCIOLA, *Missionnaires en Afrique. L'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Paris, Denoël, 1987, p. 112.

[416] P. BRASSEUR, « La perception du christianisme par les administrateurs français en Afrique noire au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale », dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 283. Ou encore selon Elikia M'Bokolo : « le système mis en place pour socialiser "à l'européenne" les Africains. » ELIKIA M'BOKOLO, *op. cit.*, p. 403.

[417] *Id.*, p. 284.

1. L'ÉVANGÉLISATION ET LA COLONISATION

Au début du XIXe siècle, le processus d'occupation puis d'exploitation d'un pays au profit d'un autre, dénommé colonisation, fait irruption au moment où la traite est en passe d'être abolie. Jean Comby rappelle que les campagnes pour l'abolition de la traite ont leur plein succès en 1833 dans les colonies anglaises, en 1848 dans les colonies françaises et en 1861 aux États-Unis[418]. La colonisation n'assure-t-elle pas aux missionnaires la paix, la sécurité, le droit de circuler et de prêcher librement ? Qui alors précipite le démantèlement du système colonial ?

À la fin du XIXe siècle, le tournant amorcé par l'expansion de l'Europe atteint son stade ultime. Point n'est besoin d'esquisser l'histoire générale de la colonisation, mais de poser les problèmes relatifs aux missionnaires à partir d'un point de repère : en 1885, le traité de Berlin partage l'Afrique en zones d'influence[419]. Le sixième article reconnaît la liberté de prédication sous la protection des puissances coloniales. Dès lors, « la colonisation ouvre un champ immense à l'évangélisation et la mission peut favoriser la colonisation[420] ». Comment est perçu ce travail en synergie ?

À l'actif, Claude Prudhomme souligne : « À l'abri de la paix coloniale, la mission pouvait se consacrer exclusivement à la constitution d'Églises locales, à l'édification de leurs infrastructures, à la formation de leur personnel indigène, au développement de leurs œuvres scolaires, sanitaires et sociales, à l'enserrement progressif des sociétés indigènes dans un tissu d'associations chrétiennes[421]. »

---

[418] J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 226 ; Cf. N. BANCEL, *et al*., *La colonisation française,* coll. « Les essentiels Milan », Toulouse, éd. Milan, 2007, p. 7.

[419] Déjà évoqué. Pour amples explications : Cf. H. WESSELING, *Le partage de l'Afrique 1880-1914*, trad. néerlandais, P. GRILLI, Paris, Denoël, 1996, p. 159. Cf. H. BRUNSCHWIG, *Le partage de l'Afrique noire,* Paris, Flammarion, 1971, p. 21 ; Cf. MUTAMBA MAKOMBO, *L'histoire du Zaïre par les textes,* t.2. : 1885-1955, Kinshasa, 1987, p. 17.

[420] J. COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église,* t.II, *Du XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1986, p. 152.

[421] Cl. PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique », dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 546.

Au passif, l'évangélisation prête le flanc à une critique acerbe sur ce lien avec l'instrumentalisation coloniale : « Les missionnaires ont cru pouvoir compter sur la puissance colonisatrice pour obtenir, par la force, la sécurité et la liberté religieuse. Mais, en bénéficiant de cette protection armée, les missions devenaient un instrument de pénétration européenne[422]. » Pour preuve, Claude Prudhomme ajoute : « La mission a souvent été instrumentalisée par les nations colonisatrices et s'est elle-même placée sous la protection des grandes puissances, pour obtenir la liberté religieuse et la sécurité pour ses fidèles ou ses biens[423]. »

Et du coup, le constat est amer, selon Isidore Ndaywel è Nziem, car cela ne manque pas de heurter la volonté du peuple et de produire tensions et oppositions[424]. Ainsi la mission est dénoncée comme une forme particulière de la domination occidentale, à laquelle elle fournit légitimité morale et bonne conscience. Dès lors, n'y a-t-il pas lieu de se demander pour qui les missionnaires travaillent ?

Les missions s'inscrivent dans les rapports entre l'Europe et les colonies au point de trouver normal ce nationalisme insinué par Jean Comby : « Le missionnaire travaille d'une même haleine pour le Christ et pour la France[425]. » Benoît XV dans l'encyclique *Maximum Illud* met en garde les chrétiens contre « le nationalisme missionnaire ». Pie XI dans *Rerum Novarum* et Pie XII dans *Evangeli Praecones*, puis *Fidei Donum*, rappellent les constantes de l'enseignement évangélique en matière de supranationalité de l'Église[426]. Comment le cordon ombilical va-t-il se couper ?

---

[422] M. CHEZA, « Les thèses du chanoine Joly et leur influence sur le père Lebbe », dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 67.
[423] Cl. PRUDHOMME, « L'action missionnaire aux XIXe et XXe siècles », dans A. CORBIN, (dir.), *Histoire du Christianisme, pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 444.
[424] I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, 267.
[425] J. COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*, t.II, *Du XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1986, p. 151. Une réaction dans l'ouvrage de F. MEJEAN, *Le Vatican contre la France d'outre-mer*, Paris, Fischenbacher, 1957 ; Cf. M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968, p. 123.
[426] Ph. DECRAENE, *Vieille Afrique, Jeunes Nations, Le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances*, Paris, PUF, 1982, p. 93 ; Lire *la voie des encycliques*, A. PICCIOLA, *op. cit.*, p. 151.

La colonisation implique la dépendance du pays conquis et favorise parfois le « paternalisme[427] ». Sans oublier des aspects positifs très louables dans le domaine du développement, grâce à la création des infrastructures économiques, l'occupation a lieu sur les territoires au détriment des populations assujetties. Les missionnaires réagissent. L'établissement des dominations européennes et des abus coloniaux ne suscitent-ils pas des critiques acerbes de la part des missionnaires susceptibles d'être dénoncés ?

Marcel Merle affirme sans ambages : « Les campagnes menées contre l'exploitation coloniale au Congo ont été au départ le fait des missions[428]. » Les conséquences ne vont pas tarder. Les missionnaires deviennent victimes d'un préjugé défavorable. Les administrateurs considèrent les missionnaires comme un pouvoir rival. Ils protestent contre le travail forcé et une industrialisation destructrice des structures traditionnelles[429]. La dissymétrie des objectifs est remarquable.

Enfin, une telle approche postule la prise en compte de la dimension évangélisatrice de la mission rappelée par Claude Prudhomme : « Lorsque les missionnaires catholiques s'élancèrent de plus en plus nombreux vers les terres païennes, à partir des années 1840, leur objectif n'était pas de contribuer à la construction de nouveaux États nationaux mais de planter l'Église, médiatrice nécessaire du salut divin. »[430] La démarcation de l'évangélisation de la colonisation ouvre alors un nouvel horizon dont le résultat est l'indépendance.

---

[427] Le Congo belge met en place une politique qui, pour être apparemment aux antipodes, n'en est pas moins efficace : celle du fameux « paternalisme » colonial, si admiré des économistes occidentaux jusqu'à la veille même de l'indépendance, et dont l'archétype est incarné par la puissante *Union Minière du Haut-Katanga*, qui domine l'exploitation du cuivre. Aussi la Société finit-elle par jouer « à la fois le rôle de chef, de père et d'oncle maternel : on peut avoir de l'argent, des vêtements neufs, une maison en briques, tout cela en échange d'une soumission absolue. » C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 318-319 et 321. Cf. R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique, t.3. Colonisation, décolonisation, indépendance,* Paris, Payot, 1975, p. 449.

[428] M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968, p. 123.

[429] J. COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*, p. 152-153.

[430] Cl. PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique » dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 541.

2. L'ÉVANGÉLISATION AU TEMPS DES HÉRITIERS

La décolonisation voit l'explosion du système colonial et l'éclosion de l'Afrique indépendante suivant un processus traité en triade par Robert Cornervin : « colonisation, décolonisation, indépendance[431]. » L'année 1960 paraît célèbre. Dix-huit colonies, dans la perplexité, accèdent à la souveraineté et à la reconnaissance internationale comme États. Qu'en est-il du Congo ? Et quel est l'impact de l'indépendance sur l'évangélisation ? « Voici le temps des héritiers[432] ». Tombe-t-il à point nommé ?

Le Congo franchit plusieurs étapes dans l'évolution de sa nomenclature. Déjà, le 1er juillet 1885, Sir Francis de Winton proclame officiellement la fondation de l'État Indépendant du Congo, placé sous la souveraineté de Léopold II. Plus tard, le 15 novembre 1908, le Congo léopoldien[433]devient officiellement Congo Belge[434]. Et le 30 juin 1960, le Congo accède à l'indépendance : la République démocratique du Congo prend forme et porte le nom de Zaïre le 27 octobre 1971[435].

À l'indépendance, quelles sont les attentes de la population lors de la passation des pouvoirs[436] ? Les Belges sont-ils prêts à jeter du lest et à lâcher les rênes du pouvoir aux autochtones ? En dépit des frustrations subies suite à la domination coloniale, les peuples attendent-ils que leurs nouveaux dirigeants s'engagent en rupture complète avec le colonialisme et répondent à leurs propres aspirations[437] ?

---

[431] R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique, t.3. Colonisation, décolonisation, indépendance,* Paris, Payot, 1975, p. 8 lire aussi : C. COQUERY-VIDROVITCH, « décolonisation et indépendance en Afrique Centrale » dans H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.*, p. 515-550.

[432] J.-M. ELA, & R. LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles,* Paris, Karthala, 1981. Un titre au reflet du temps d'indépendance.

[433] Sir Francis de Winton proclame officiellement à Vivi (station fondée par Stanley en 1879) la fondation de l'État Indépendant du Congo, placé sous la souveraineté de Léopold II. R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique, t.3. Colonisation, décolonisation, indépendance,* Paris, Payot, 1975, p. 421-445.

[434] R. CORNEVIN, *op. cit.*, p. 445s. ; Cf. N. BANCEL, *et al.*, *op. cit.*, p. 14.

[435] Après l'éviction de Mobutu en mai 1997, Joseph Désiré Kabila prend les rênes du pouvoir, rejette le nom de « Zaïre » et reprend l'ancienne appellation du pays : « République démocratique du Congo ».

[436] Lire les témoignages sur la passation des pouvoirs, Cf. Ch.-R. AGERON & M. MICHEL (dir.), *L'Afrique noire française : l'heure des Indépendances,* Paris, CNRS éditions, 1992, p. 157-167.

[437] Cf. ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisation, du XIXe siècle à nos jours,* Paris, Hatier, 2004[2], p. 491.

Hubert Deschamps dresse en quelques lignes un tableau sinistre et chaotique retraçant le contexte de l'indépendance : « Le Congo-Kinshasa, où la puissance coloniale s'opposa tardivement à toute concession, conquit brutalement une indépendance suivie de bouleversements profonds, dus autant à l'inexpérience des nouveaux dirigeants qu'aux excès d'une bourgeoisie locale trop ouvertement soumise aux capitaux étrangers. Il en résulta les rébellions populaires de 1964, le chaos ethnique et le marasme financier d'où le pays émerge à peine aujourd'hui[438]. »

Devant une telle situation, les élites intellectuelles politiques réagissent par une idéologie de « renaissance » africaine[439]. La question des héritages coloniaux ne concerne pas seulement les structures et les politiques économiques, ni le découpage territorial de ce nouveau pays indépendant. Elle porte aussi sur la nature de l'État et surtout l'organisation des pouvoirs politiques, voire religieux. Un mot sur ces derniers.

Dès le début, les clercs autochtones ont cherché à cogiter sur l'héritage missionnaire. Les réflexions sont illustrées par quelques titres vigoureux : « Les prêtres noirs s'interrogent » ou « Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire » ou encore « Un visage africain du christianisme[440]. » La réaction n'est pas seulement d'ordre spirituel ou rituel, mais aussi temporel. Les figures emblématiques de Mgr Albert Ndongmo au Cameroun, de Mgr Joseph Malula au Congo et de Mgr Desmond Tutu en Afrique du Sud, illustrent cette volonté.

---

[438] H. DESCHAMPS, (dir.), *op. cit.*, p. 516. Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 564, R. CORNEVIN, *op. cit.*, p. 480 ; Cf. J. VANDERLINDEN, *op. cit*, p. 126.

[439] ELIKIA M'BOKOLO, *op. cit.*, p. 491. J.-M., ELA, *Innovation sociales et renaissance de l'Afrique noire,* Paris, l'Harmattan, 1998, p. 412.

[440] « On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous… Sans vouloir faire du tapage… il nous semble bon de jeter aussi notre mot dans le débat ouvert depuis si longtemps sur l'Afrique. Le prêtre africain doit aussi dire ce qu'il pense de son Église en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu » *Des prêtres noirs s'interrogent,* Paris, Cerf, 1957, p.16 ; Cf. M.-G. HEGBA, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976 ; V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris, Présence Africaine, 1965. En politique, le résultat est dans l'immédiat de placer des prêtres indigènes sur le devant de la scène politique et d'en faire les pères de l'indépendance, tels les abbés Barthélemy Boganda ou Fulbert Youlou. Cl. PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique » dans J. COMBY, *op. cit.*, p. 557.

Il en résulte une configuration où missionnaires européens, clergé autochtone et responsables politiques se trouvent inévitablement devant la nécessité d'inventer des formes de coexistence ou de collaboration. Claude Prudhomme met en évidence le rapprochement inexorable entre missionnaires et autochtones : « Au sein du christianisme, la mission met désormais l'accent sur la collaboration, l'interdépendance et le respect des destinataires. Le transfert outre-mer des modèles élaborés dans les anciennes chrétientés recule au profit de la prise en compte de toutes les cultures (inculturation) et de l'adaptation (contextualisation) [441]. »

Du coup, le constat est évident. Une nouvelle étape s'ouvre pour les missions. Elles procèdent à la passation des pouvoirs au sein des Églises et redéfinissent leur place dans les États devenus indépendants[442]. Les missionnaires ont notamment joué un rôle capital dans la fondation et l'implantation des églises, voire des infrastructures socio-économiques pour le salut intégral de l'homme. Les autochtones poursuivent dans la même perspective, mais non sans afficher une quête de la théologie africaine.

Le processus de la quête identitaire fait basculer les clercs autochtones dans un effort herméneutique du message chrétien. La prise de conscience, pour une théologie africaine, devient une préoccupation majeure. Les avancées les plus remarquables se situent dans les années postconciliaires. Le thème primordial consiste à « formuler un discours théologique véritablement africain à partir de l'héritage africain et en dialogue avec l'héritage chrétien universel[443]. » Une illustration schématique de Matthijs Blok en facilite la compréhension, depuis la théologie du salut des âmes jusqu'à la théologie de l'inculturation.

---

[441] Cl. PRUDHOMME, « L'action missionnaire aux XIXe et XXe siècles », dans A. CORBIN, (dir.), *Histoire du Christianisme, pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Seuil, 2007, p. 445.
[442] *Id*., « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique » dans J. COMBY, (dir.), *op. cit.*, p. 557.
[443] B. BUJO, & J. ILUNGA MUYA, *Théologie africaine au XXIe siècle, Quelques figures*, vol. I., Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 2002, p. 90.

Christianisme et quête d'identité en Afrique[444]

1. La théologie du « salut des âmes » (1460-1920)

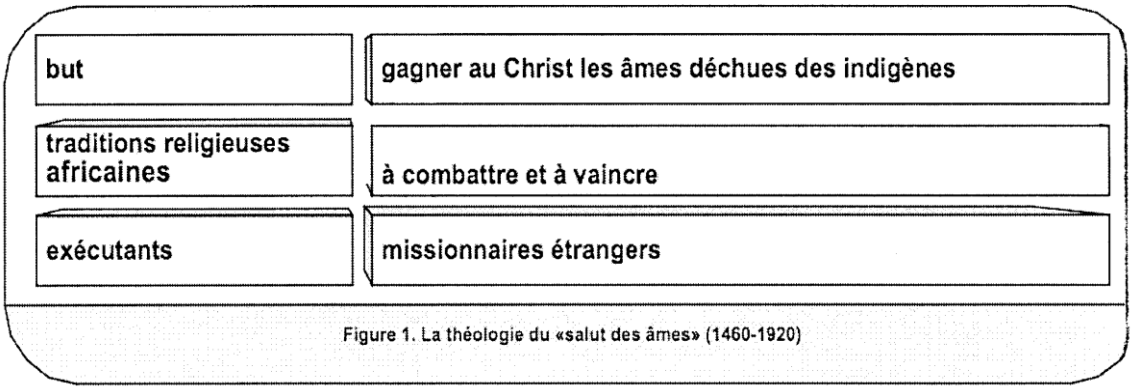


Figure 1. La théologie du «salut des âmes» (1460-1920)

2. La théologie de l'« implantation de l'Église » ou de l'« indigénisation » (1920-1950)

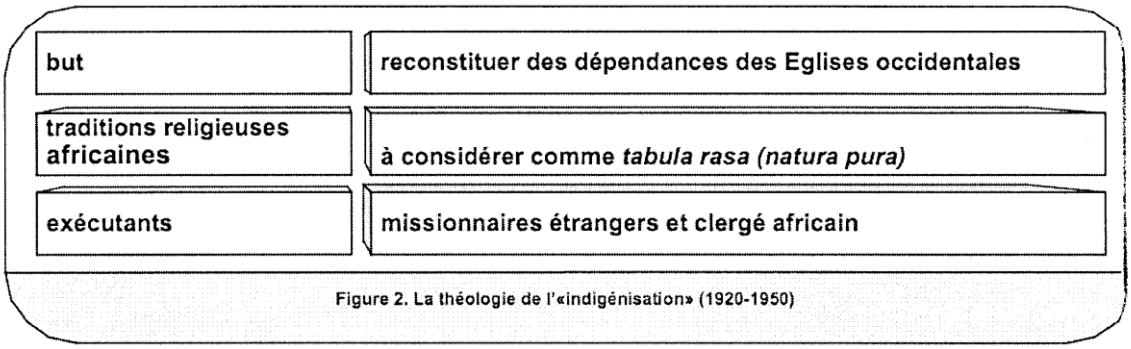


Figure 2. La théologie de l'«indigénisation» (1920-1950)

3. La théologie de l'« adaptation » et des « pierres d'attente » (1950-1965)

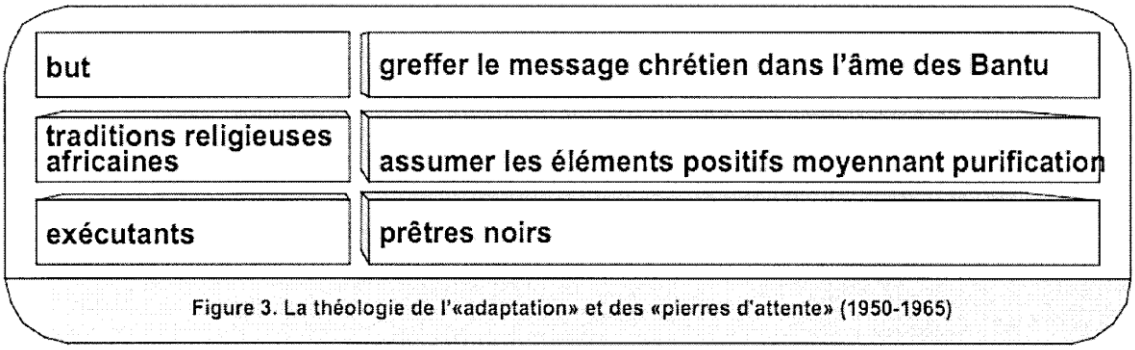


Figure 3. La théologie de l'«adaptation» et des «pierres d'attente» (1950-1965)

[444] M. BLOK, « Christianisme et quête d'identité en Afrique », dans *http://www.unpoissondansle.net/rr/0406/index.php?i=1,* le 12 février 2007.
Cf. « Théologie Pratique », Dans « Revue Réformée » , t. LV, n° 228 , Juin 2004.

4. La théologie de l'« incarnation » (1965-1980)

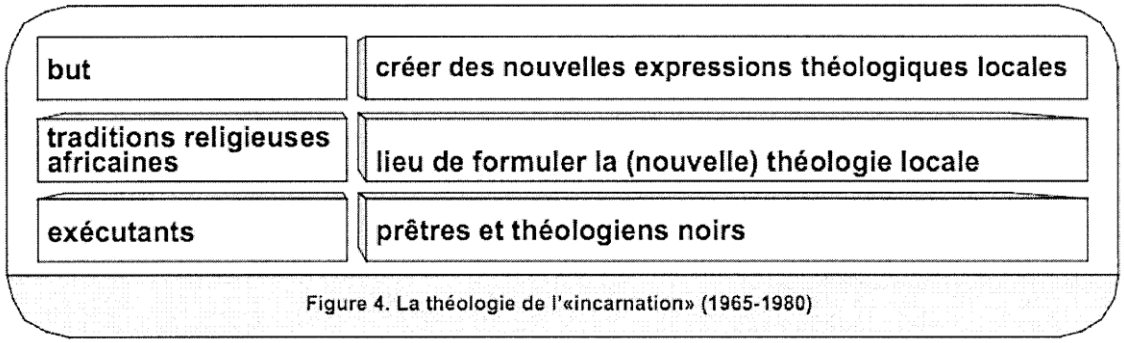


Figure 4. La théologie de l'«incarnation» (1965-1980)

5. La théologie de la « libération » (1970-1980)

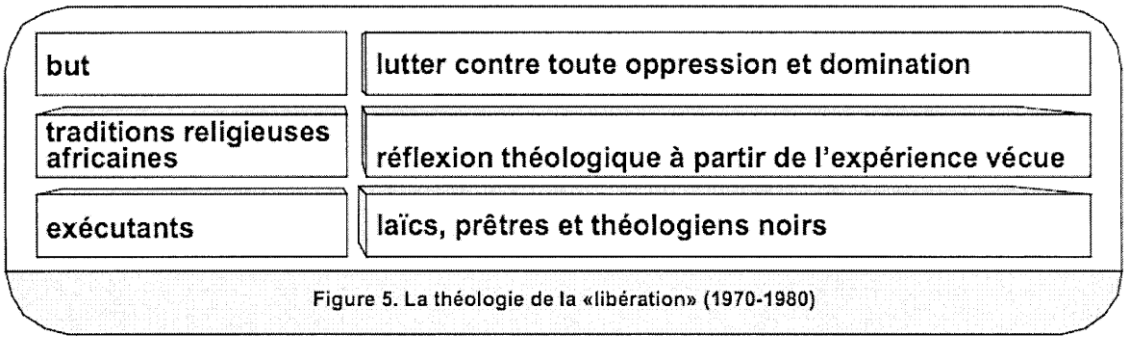


Figure 5. La théologie de la «libération» (1970-1980)

6. La théologie de l'« inculturation » (1985-)

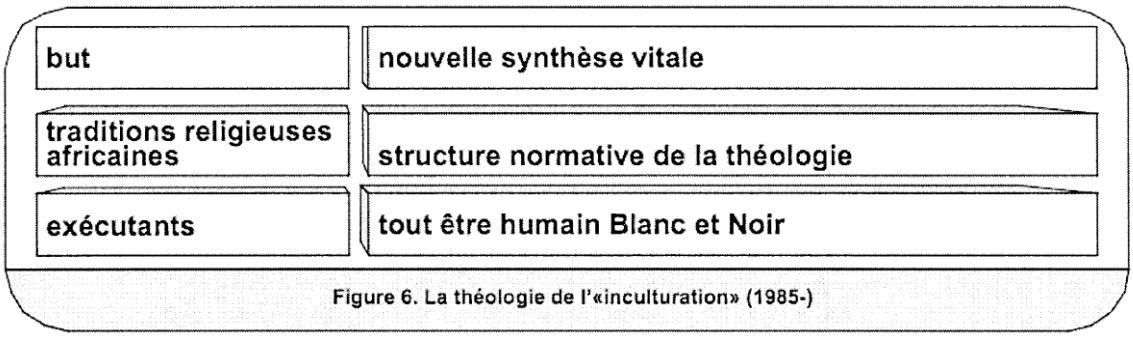


Figure 6. La théologie de l'«inculturation» (1985-)

Enfin, le christianisme s'enracine bien au Congo. Contrairement aux pays de l'Afrique occidentale marquée par l'Islam[445] et l'Animisme[446], le Christianisme, au Congo, se déploie avec une grande envergure au point de devenir majoritaire. Comment s'expliquent alors les dérives des mouvements messianiques et sectaires ?

---

[445] C'est dans un esprit anti-arabe que les premiers Scheutistes débarquèrent au Congo, souligne I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 347. Car, dans l'Islam, la guerre sainte s'applique en ces termes : « La conversion ou le trépas ». Cf. M.-F. BRISELANCE, *Histoire de l'Afrique, t. 2. Le temps des conquérants*, Paris, Jeune Afrique Livres, 1988, p. 29.

[446] Le concept « animisme » du latin « *anima* », souffle ou âme, désigne la croyance aux âmes et aux esprits ou croyance en un principe supérieur, souffle vital ou âme, qui réside dans les lieux ou les objets. Cf. « Animisme » dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2006 ; Ph. DECRAENE, *Vieille Afrique, Jeunes Nations, Le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances*, Paris, PUF, 1982, p. 82. D. BON, *L'animisme. L'âme du monde et le culte des esprits,* Paris, Vecchi, 1998, p. 23.

3. LE CLIVAGE DES MOUVEMENTS MESSIANIQUES

L'évolution paradoxale des christianismes africains illustre bel et bien les recompositions permanentes de l'univers religieux. Au moment des indépendances, à en croire Elikia M'Bokolo, il existe en Afrique deux types principaux de christianismes : d'abord, ce qu'on appelle les Églises établies, catholique ou protestante, ensuite, les christianismes noirs, nés des messianismes et des prophétismes anticoloniaux[447], soit selon Leny Lagerwerf : Les Églises historiques et les Églises indépendantes[448]. Après les mutations politiques, comment le Congo est-il affecté par les mouvements messianiques ou prophétiques? Quels en sont les mobiles profonds ?

Le contexte de l'indépendance constitue un tournant majeur et décisif dans l'histoire du Congo. Mais ce changement entraîne aussi des crises. À se référer à l'étude judicieuse de Georges Balandier : « Les crises subies deviennent le révélateur de certaines relations sociales, de certaines configurations culturelles, et de leurs rapports respectifs[449]. » En quoi ces mouvements contribuent-ils à décrisper la crise ?

Les mouvements messianiques en Afrique centrale font découvrir les dynamiques de protestation et les forces critiques[450] dont l'émergence au sein des églises séparatistes dévoile l'inventivité religieuse des sociétés africaines, leur capacité de réorganisation et leur force de contestation politique[451]. L'essor d'un des mouvements syncrétiques mérite un temps d'attention.

---

[447] ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisation, du XIXe siècle à nos jours,* Paris, Hatier, 2004[2], p. 536.

[448] L. LAGERWERF, « La formation des pasteurs dans les Églises indépendantes africaines », dans J. COMBY,(dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXes.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC,* Paris, Karthala, 2005, p. 642.

[449] G. BALANDIER, *Sens et puissance, les dynamiques sociales,* Paris, PUF, 1971, p. 6.

[450] Lire la préface de R. Bastide dans M. SINDA, *le Messianisme congolais,* Paris, Payot, 1973.

[451] J.-M. ELA, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique Noire,* Paris, L'Harmattan, 1998, p. 22 ; Cf. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale,* Paris, PUF, 1982, p. 417 ; « Les missionnaires se trouvent à leur tour confrontés à la laïcisation des esprits (et plus seulement au « laïcisme » de quelques administrateurs), à la pénétration des idées marxistes, à la montée des nationalismes, autant de mutations qui menacent l'influence des missions et appellent de nouvelles stratégies. » Cl. PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique » dans J. COMBY,(dir.), *op. cit.,* p. 556.

Un mouvement jouissant d'une grande notoriété est le kimbanguisme[452], fondé par Simon Kimbangu. À propos du fondateur, Robert Cornevin rapporte ceci : « Son village natal de Nkamba dans le Bangu devient la « Nouvelle Jérusalem » visitée par des milliers de pèlerins. D'abord appelé *Ngunza* (prophète), Simon Kimbangu est désigné sous le nom de *Muvuluzi* (le sauveur, le messie) [453]. »

Selon Tendaka Ipota Bembela, Simon Kimbangu se présente comme un prophète au même titre que Mahomet, voire Jésus. Il affirme avoir été appelé en songe et « directement » sans intermédiaire par l'Etre Suprême. Ses adeptes conçoivent sa mission comme différente et opposée ou, à la rigueur, parallèle à celle de Jésus-Christ. Ils le présentent comme « le prophète du Dieu des Noirs » par opposition à Jésus, « le prophète du Dieu des missionnaires chrétiens[454] », ou à Mahomet, le prophète des Arabes. En d'autres termes : « De même que Jésus-Christ a délivré la race blanche, Mahomet les Arabes, Kimbangu délivrera la race noire[455]. »

Pendant six mois (avril-septembre 1921) dans son village de Nkamba, Simon Kimbangu, le catéchiste baptiste, attire les foules en guérissant les malades, au nom de l'Esprit[456]. Comme pour la plupart des prophétismes et des églises syncrétiques, remarque Elikia M'bokolo : « Si leur dimension proprement religieuse s'est maintenue, leur prestige est surtout venu du développement dans leurs rangs de pratiques thérapeutiques[457]. » Pourquoi la thérapie y occupe-t-elle une place centrale ?

Selon l'analyse de Catherine Coquery-Vidrovitch, dans une période économique difficile, Simon Kimbangu redonne espoir à ses compatriotes : « Le kimbanguisme

---

[452] Le fondateur est considéré comme « Prophète ». Ces titres le montrent bien : S. ASCH, *L'Église du prophète Kimbangu*, Paris, Karthala, 1986 ; « L'Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu (EJCSK) », un sous-titre dans L. LAGERWERF, *op. cit.*, p. 639.
[453] R. CORNEVIN, *Le Zaïre, (ex-Congo-Kinshasa)*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1972, p. 73.
[454] TEDANGA IPOTA BEMBELA, « L'E.J.C.S.K. a-t-elle trahi Simon Kimbangu ? » *http://www.congovision.com/edito3.html*, 24 janvier 2005.
[455] *Ibid*.
[456] J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 279. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p.747.
[457] ELIKIA M'BOKOLO, *op. cit.*, p. 537.

propose à un peuple écrasé par la déstructuration et la sujétion une sécurité psychologique au lieu de la peur, l'action et l'espoir du salut en place de la passivité et du désarroi, la résurgence culturelle et la création d'un cadre social nouveau, un lieu et un langage pour exprimer sa protestation, quelques perspectives d'action : cristallisation d'une prise de conscience et d'un refus, reprise d'initiative, réaction sociale globale[458]. »

Dans une autre démarche, Simon Kimbangu, attentif à la stature sociale, réussit à jouer un rôle de médiateur et de garant dans le processus de libération et de salut du peuple. Mais il court le risque de déformer le message chrétien et celui d'empiéter sur l'ordre public pour qui toute idéologie nouvelle est, par essence, source de subversion. C'est pourquoi, Kimbangu est arrêté et condamné à mort[459]. Il est en fait relégué au Katanga où il meurt vingt ans plus tard en 1951[460].

Somme toute, se limiter à l'étude du Kimbanguisme ne signifie pas ignorer l'existence à foison des autres sectes ou religions. Évidemment « religion » se comprend ici, selon Joseph Tonda, comme « un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière[461]. »

Après la relecture historique de l'évangélisation du Congo, la dimension anthropologique de la guérison à travers les évangiles ouvre une approche historico-critique de la Parole, à actualiser par la suite dans le contexte du Centre de Goma.

---

[458] C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours,* Paris, PUF., 1993[4], p. 385.
[459] *Ibid.,* p. 385 ; *Id., Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 241. Cf. M. SINDA, *Le messianisme congolais,* Paris, Payot, 1972, 392 p. ; G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris, PUF, 1963, p. 417-520. S. ASCH, *L'église du prophète Kimbangu,* Paris, Karthala, 1983 ; F. FANON, *Les damnés de la terre,* Paris, Maspero, 1961, p. 41.
[460] Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p.747. M. MUNAYI MUNTU « La déportation et le séjour des Kimbanguistes dans le Kasaï-Lukenie (1921-1960) », *Zaïre-Afrique*, 119, 1977, p. 555-573.
[461] J. TONDA, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala, 2002, p.56.

DEUXIÈME PARTIE

ÉVANGÉLISATION ET GUÉRISON DANS UNE APPROCHE SOTÉRIOLOGIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

DEUXIÈME PARTIE

ÉVANGÉLISATION ET GUÉRISON DANS UNE APPROCHE SOTÉRIOLOGIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE

L'histoire de l'évangélisation de la République Démocratique du Congo révèle d'ores et déjà le motif profond de la foi en Dieu sauveur, point de mire du contenu scripturaire. Or, depuis la première configuration au Christ par le baptême, le Congo ne cesse de s'imprégner de la Parole. Quel en est le message fondamental relatif au salut et à la guérison ? En référence au dessein de Dieu de sauver le genre humain, quel regard porter sur l'homme dans sa situation existentielle ?

Par une approche sotériologique et anthropologique, trois thèmes convergent pour structurer cette investigation. Sans se lancer dans des spéculations majeures abordant la thématique du salut, le premier point se réfère davantage à l'Ancien Testament[462] à travers « une révélation de Dieu sur Dieu » et « une révélation de Dieu sur l'homme[463]». Le deuxième point aborde le salut de l'homme par Jésus à travers son enseignement, ses guérisons, et sa rédemption. Et le troisième est une actualisation du salut par l'Église car celle-ci continue l'œuvre salvatrice du Christ.

Comment alors s'appliquer à l'étude des textes bibliques et se conformer aux règles qui prévalent dans le domaine du travail scientifique, où selon Claude Coulot, « l'arbitraire et l'argument d'autorité sont bannis[464]» ? S'ouvre alors l'ère du travail aux critères clairs et vérifiables. Une littérature remarquable consacrée au salut et à la guérison aide-t-elle à concilier les points de vue de cette problématique ?

---

[462]En revanche, le chapitre deuxième se réfère copieusement au Nouveau Testament.
[463] B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 9.
[464] Cl. COULOT, (dir.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible*, coll. « Lectio divina », Paris, Cerf, 1994, p. 54.

CHAPITRE PREMIER

APPROCHE BIBLIQUE DE LA SOTÉRIOLOGIE

I. DIEU LIBÉRATEUR ET SAUVEUR

La nécessité de dégager, dans une rétrospective évidente, les données historiques de l'évangélisation, prélude ici à la compréhension théologique dans une approche sotériologique et anthropologique. Dieu se révèle-t-il sauveur de l'homme ? Selon Raymond Winling, la révélation de Dieu sur lui-même est fondamentalement liée au salut à procurer à l'homme[465]. André Manaranche affirme de manière laconique : « Qui dit « salut » dit « Sauveur[466] ». Comment l'homme accueille-t-il « le salut comme offre gracieuse[467] » de Dieu ? En quoi ce message concerne-t-il le peuple Congolais ?

Vittorino Grossi et Bernard Sesboüé plantent les jalons et esquissent les lignes directrices à suivre et le but à poursuivre : « Les préoccupations anthropologiques de la réflexion chrétienne se réfèrent à la lecture de la Bible et de la tradition. Ensuite, les textes sotériologiques ont pour but premier, non pas de donner directement une information, mais plutôt de fournir, tout au long de l'histoire des hommes, l'interprétation des valeurs qui sont à la base du message chrétien[468]. »

L'approche thématique du salut ouvre l'horizon sur un aperçu préliminaire des notions de base. Ensuite, la considération de l'œuvre de Dieu dans la perspective de délivrance et guérison suscite également des réflexions d'ordre anthropologique. Enfin, le Dieu, libérateur et sauveur, se manifeste de manière merveilleuse dans l'expérience de l'Exode, l'histoire du salut montrant les motifs existentiels de l'intervention divine.

---

[465] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique,* Paris, Cerf, 2007, p. 401.
[466] A. MANARANCHE, *Quel salut ?,* Paris, Seuil, 1970, p. 189.
[467] R. WINLING, *op. cit.,* p. 402.
[468] V. GROSSI, et B. SESBOÜÉ, « Introduction : Création, salut, glorification », dans B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 15.

1. APPROCHE THÉMATIQUE DU SALUT

La religion judéo-chrétienne est une « religion de salut[469] ». Comment saisir le profil sotériologique de l'anthropologie chrétienne si l'approche thématique du vocable salut n'en est pas le point de mire ? Autrement dit, comment définir et analyser le concept salut, dont le rôle est indispensable pour l'intelligence systématique du sujet ? La définition du salut est-elle une donnée préalable à l'étude de l'économie salvifique ?

De nombreuses définitions et réflexions d'auteurs ouvrent un champ sémantique sur le salut, d'une valeur inouïe. Ces interrogations ne sauraient être éludées sans une référence ancrée dans la Bible où les deux Testaments s'imbriquent et s'articulent sur le thème du salut. Dieu se révèle à travers son action en faveur de l'homme. Ainsi, selon Ladaria, « l'être humain est le destinataire de la révélation et du salut[470] ». N'est-ce pas là une raison probante de l'évangélisation du Royaume du Kongo ?

Dans le christianisme, le salut se comprend en termes d'« action de Dieu en faveur de l'homme pour rétablir la relation d'alliance rompue par le péché et redonner à l'homme l'intégrité de sa vie, présente et à venir[471]. » Bernard Sesboüé comprend le salut en partant du nom même de Jésus : « Ce nom, c'est celui de Jésus, dont l'étymologie signifie "Yahvé Sauve". C'est donc de ce nom que toute étude du salut doit partir, c'est à lui qu'elle doit revenir[472]. »

À côté des données qui régissent l'ordre définitionnel et confèrent l'intelligibilité du salut, apparait la compréhension à partir des racines linguistiques. Raymund Schwager dans son article « salut », en donne l'étymologie à partir de l'hébreu : « Du

---

[469] Cl. CAROZZI, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999, p. 7. « Le christianisme s'est présenté, dès l'origine, comme une voie de salut » dans B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 495.

[470] L.F. LADARIA, « L'homme créé à l'image de Dieu », dans B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 89.

[471] « Salut », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2003.

[472] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1988, p. 11. De manière analogue Karl Rahner parle de « l'événement salvifique que Jésus-Christ est lui-même » Cf. K. RAHNER, *Traité fondement de la foi*, Paris, Centurion, 1976, p. 328.

verbe *yâsha',* forme hiphil : *hoshîa* "arracher, libérer, sauver" proviennent les signifiants de "salut", *yésha'* ou *yéshoûa'*[473]. »

Werner Foerster, partant du grec, rappelle que le terme *sôzô* (de *sôtèria, sôtèr*) signifie d'abord « *délivrer* et *délivrance* au sens d'un événement intense et dynamique survenant entre des personnes, lorsque des dieux ou des hommes en arrachent d'autres avec puissance à un danger mortel imminent [474]» ou encore, dans « le sens de *délivrer* d'une maladie, et donc de *guérir*[475] ». Yves Congar renchérit en s'appuyant sur Werner Foerster : « Ses usages en grec traduisent les valeurs suivantes : sauver d'un danger, d'une maladie ; garder sauf ; faire du bien, guérir ; maintenir l'être[476]. »

Par conséquent, la perspective sotériologique se définit par le biais de l'origine étymologique de *soter*. Elle apparaît comme partie de la théologie étudiant la notion de salut par Jésus. Selon Bernard Sesboüé, cette médiation salvifique de Jésus-Christ constitue, en sotériologie chrétienne, la référence première[477].

Basil Studer perçoit qu'il y a un « lien étroit qui unit la sotériologie et la christologie[478] ». Karl Rahner estime, par ailleurs, que la christologie part de « la relation qui existe de fait entre le chrétien croyant et Jésus Christ[479] » et cette relation, donnée par « la foi qui sauve[480] », est celle du « Sauveur absolu[481] ».

Le point de vue développé par Jürgen Moltmann identifie les destinataires dans un état existentiel de souffrance. Pour lui, la sotériologie est appelée à « se mettre

---

[473] R. SCHWAGER, « Salut », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 1998, p. 1049.
[474] W. FOERSTER, & G. FOHRER, *Salut,* coll. « Labor et Fides », (trad.all. E. LATTEUR), Genève, 1973, p.2.
[475] *Id.,* p.2.
[476] Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération,* Coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1975, p. 102.
[477] B. SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 8.
[478] B. STUDER, *Dieu Sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne,* (trad. all., J. HOFFMANN), Paris, Cerf, 1989, p. 7.
[479] K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi,* Paris, Centurion, 1976, p. 232.
[480] J. STRICHER, *La foi qui sauve, d'après saint Luc,* coll. « Fêtes et saisons », Paris, Cerf, 1995, p. 15.
[481] K. RAHNER, *op. cit.,* p. 233.

devant le cri des malheureux vers Dieu et vers la liberté à partir de la profondeur des souffrances de ce temps[482] ».

Force est de constater que le salut est perçu aussi sous un angle eschatologique. Patrick de Laubier et Michel Hulin définissent l'eschatologie en partant de sa dérivée grecque : « science des choses ultimes » (τα εσχηατα, en grec) ou des « fins dernières » de l'homme[483]. À partir d'une donnée scripturaire, Oscar Cullmann montre que l'expression tire son origine du verset 7, 36 du Siracide en usant du concept hébreu *achari* : « Dans tout ce que tu fais souviens-toi de la fin[484]. » Dans tous les cas, l'expression reste liée à la notion de l'histoire du salut.

Comme le dit Claude Carozzi, « Le salut a donc toujours été lié à une conception eschatologique, c'est-à-dire portant sur les fins dernières[485]. » Autrement dit, selon Louis Perrin : « L'eschatologie, c'est le mouvement d'une histoire qui se raconte en forme de relecture[486]. » Jean Pépin dégage la doctrine du salut dans le Nouveau Testament où apparaît clairement « la prédominance du salut eschatologique[487] ».

En définitive, la notion du salut paraît indispensable pour préciser le salut messianique, conçu non seulement comme la préservation des maux, même spirituels, mais comme la possession eschatologique de la plénitude du bien[488].

---

[482] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne,* (trad. de l'all. par B. Fraigneau-Julien), Paris, Cerf/Mame, 1974, p. 179.

[483] M. HULIN, « Eschatologie » dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne,* coll. « Encyclopaedia Universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 321. L'eschatologie, du terme grec *eschatos,* la fin, sommet ou abîme, est un mot récent qui n'est utilisé que depuis le XIXe siècle par les théologiens. Voilà un siècle environ qu'il est au centre d'une controverse exégétique mémorable à laquelle ont déjà pris part nombre de théologiens protestants et catholiques à propos des discours de Jésus sur la fin des temps. Cf. P. DE LAUBIER, *L'eschatologie,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998, p. 5.

[484] O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament,* (trad. all. M. KOHLER), Paris, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 73.

[485] Cl. CAROZZI, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999, p. 7 ; Ce mot eschatologie se comprend d'emblée à travers les titres des ouvrages suivants : Cf. *Id*., *La fin des temps*, Paris, Stock, 1982 ; R. GUARDINI, *Les fins dernières*, Paris, Cerf, 1951.

[486] L. PERRIN, *Guérir et sauver, entendre la parole des malades*, Paris, Cerf, 1987, p.170.

[487] J. PÉPIN, « Le salut chrétien », dans *dictionnaire de la théologie chrétienne,* coll. « Encyclopaedia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 727. Cf. Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération,* Coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1975, p. 108.

[488] *Id.,* p. 727.

2. LE SALUT À TRAVERS DÉLIVRANCE ET GUÉRISON

Le couple sémantique « corporel – spirituel[489] » recouvre une dimension non négligeable dans l'anthropologie et la sotériologie. Selon Cécile Turiot : « la guérison, au sens propre, désigne la délivrance d'un mal physique, au sens figuré celle d'un mal moral, l'apaisement d'une douleur[490]. » S'il est vrai que l'évangélisation tient compte de l'évangélisé, en l'occurrence les Congolais en quête du salut, ne s'avère-t-il pas nécessaire d'en préciser la perspective à travers les vocables délivrance et guérison ?

La distinction apparaît nettement dans le registre de la médecine. Ainsi au sens propre, pour nombre d'auteurs, la guérison est la reconquête d'un état de stabilité des normes physiologiques[491]. Et au sens figuré, cette guérison renvoie au mal moral, psychologique, psychique ou psychosomatique[492]. Régis Dericquebourg évoque en outre le phénomène de « guérison par esprit[493] » pour atteindre le corporel et le spirituel. Dennis Linn et Matthew Linn, font allusion, quant à eux, à « la guérison des souvenirs » facilitant la « guérison physique[494]. »

Le schéma paraît-il similaire dans la Bible ? Les données scripturaires offrent, selon Cécile Turiot, « des récits où sens propre et sens figuré sont enchevêtrés, où les registres de maladie et de péché s'entrecroisent[495]. » Vittorino Grossi et Bernard Sesboüé l'expliquent avec minutie en ces termes : « Ce péché est qualifié de manière

---

[489] J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris, Cerf, 1974, p. 38.
[490] C. TURIOT, « Guérison », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 1998, p. 510.
[491] G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique,* Paris, PUF, 1966, p. 156.
Cf. H.-P. KLOTZ, *L'homme malade,* Paris, Mercure de France, 1977, p. 7. J. PÉPIN, « Le salut chrétien », dans *dictionnaire de la théologie chrétienne,* coll. « Encyclopaedia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 203.
[492] Les mots grecs *psukhê* et *soma* signifient âme et corps. Psychosomatique c'est une affection physique véritable, causée en totalité ou en partie par des conflits émotionnels inconscients ou par d'autres facteurs psychologiques. Cf. V. ADAMS, *et al., Merveilles et secrets du corps humain,* Paris, Sélection du Reader's Digest, 1989, p. 25.
[493] R. DERICQUEBOURG, *Religions de guérison. Antoinisme, science chrétienne, scientologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 8. « Sur les marges du protestantisme et du catholicisme, les mouvements charismatiques offrent des services de guérison par l'esprit. »
[494] D. LINN et M. LINN, *La guérison des souvenirs. Les étapes du pardon,* (trad. l'am. E. MILCENT et G. SOTO), Paris, Desclée de Brouwer, 1987, p. 47.
[495] C. TURIOT, *op. cit.,* p. 510.

théologale comme le refus de Dieu, refus de le connaître, refus de répondre à son offre de communion. Il est à la source des désordres dans lesquels tombe l'humanité (Rm 1-2). Il est aussi mystérieusement en rapport avec les diverses formes de mal objectif, en particulier la division de l'homme et de la nature avec son cortège de souffrance, de maladie et de mort (cf. Gn 3) [496]. » Pour les Congolais, la notion de salut intégral ne ressort-elle pas clairement en mettant en relief cette corrélation corporelle et spirituelle ?

L'enjeu des termes « guérison et salut » se focalise sur l'expérience humaine face à sa destinée. Comme le soutiennent Bernard Van Meenen[497] et Bruno Cadoré[498], la question consiste à reconnaître, au regard d'une expérience humaine, que les verbes « guérir » et « sauver » portent le souci de la destinée humaine dans la relation aux corps souffrants. Ainsi, le corps humain s'inscrit en profondeur dans le tissu de la Bible. Paul Beauchamp le souligne bien à travers ses réflexions sur les Psaumes : « La Bible n'oublie jamais le corps et paraît parfois ne penser qu'à lui. Mais, quand elle pense au corps, elle y voit le lieu d'un combat qui dépasse le corps[499]. »

Dans le cadre du binôme « guérison-délivrance », ajoute Cécile Turiot : « le concept de guérison ne peut être séparé de la notion de salut[500] ». Henry Duméry constate qu'il n'est pas fortuit d'avoir cette corrélation : « Ce n'est pas un hasard si le terme "salut" désigne aussi bien le salut physique, la santé, que le salut moral et religieux, la délivrance procurée par un sauveur[501]. »

À partir de ces considérations, Louis Perrin donne une orientation judicieuse pour une meilleure intelligence : « La guérison passe d'une notion simple et monodique, à une vibration aux harmoniques nombreux et nuancés. On ne peut plus entendre parler

---

[496] B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 264.
[497] Cf. B. VAN MEENEN, « Jésus, l'autre et la guérison dans les évangiles » dans *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 60
[498] Cf. B. CADORE, « Bible et médecine. Un nouveau rapport au destin », dans *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 100.
[499] P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour,* Paris, Seuil, 1980, p. 56.
[500] C. TURIOT, *op. cit.*, p. 510.
[501] H. DUMERY, « Rite de guérison », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.

de guérison et de santé, ni même de maladie ou d'infirmité, sans prendre ces mots dans la relativité qui les constitue, sans se demander à quel niveau ces mots prennent sens, quel ordre de valeur leur donne signification[502]. »

Comme il y a échange entre « guérir et sauver [503] », il va sans dire que pour Louis Perrin « délivrance et guérison[504] » se comprennent de manière conjointe. Raison pour laquelle Werner Foerster explique la délivrance en rapport avec « des dangers de maladie, de prison ou d'adversité[505] ». De même, « tout comme la mission de délivrer constitue un devoir essentiel du héros et du roi, cette aptitude à sauver est incluse dans la représentation qu'on se fait de la vaillance divine (Ps 80, 3) et de Yahvé en tant que Roi (Es 33,22 ; Ps 44,4s) [506]. »

Dès lors, les interventions divines face à toute menace ou danger apparaissent comme une délivrance. C'est le cas de la délivrance d'Égypte, comme le souligne Yves Congar : « Cette délivrance d'Égypte est devenue le prototype de toutes les délivrances de situation d'angoisse : cf. Ps 74, 12 ; 106, 10.21 ; Is 51, 9-11. Au point que les vainqueurs du combat contre la Bête, dans l'Apocalypse, chantent le cantique de Moïse et de l'Agneau (Cf. 15, 3) [507]. » Ceci conduit à évoquer une autre thématique du mystère de Dieu sauveur à travers le rachat.

La richesse suréminente du mystère de Dieu est donc, selon Claude Geffré, à l'origine d'une pluralité de langages et de systèmes théologiques. Cela se vérifie déjà, par une multiplicité d'expressions différentes visant à interpréter l'œuvre de Dieu : « un salut, un rachat, une expiation, une substitution, un sacrifice, une manifestation[508]… »

---

[502] L. PERRIN, *Guérir et sauver, entendre la parole des malades*, Paris, Cerf, 1987, p. 197.
[503] *Id.*, p. 12.
[504] Pour une meilleure appréhension de ces deux termes, Georges Crespy souligne tout d'abord la disproportion numérique entre les guérisons relatées par l'Ancien Testament et celles rapportées par le Nouveau Testament. G. CRESPY, *La guérison par la foi*, Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1952, p. 16.
[505] W. FOERSTER, & G. FOHRER, *op. cit.*, p. 23-24.
[506] *Id.*, p.22. L'A.T. évoque aussi la *délivrance, l'aide* ou le *salut* accordés par Dieu. *Id.*, p. 24.
[507] Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 103.
[508] Cl. GEFFRÉ , « Théologie », dans *DTC,* Paris, Albin Michel, 1998, p. 797.

3. DÉLIVRANCE ET RACHAT DU PEUPLE

Le concept de « délivrance », déjà évoqué, entraîne avec lui une succession de termes, eux aussi scripturaires, comme la rédemption, le rachat… Les définitions du vocable « rachat » dans les dictionnaires Larousse et Hachette convergent tous sur un point : la libération ou la délivrance. Il s'agit là de l'« action de faire libérer (un prisonnier, un esclave) en payant une rançon[509] ». Un rapide aperçu de son usage abordé par nombre de théologiens permet d'en cerner le sens appliqué au peuple de prédilection, Israël, mais aussi Congo évangélisé bénéficiaire de la Bonne Nouvelle.

André Manaranche part des dérivés grecs pour élucider le mot rachat. Il y a d'abord le premier terme « *Agorazein*[510] », dont la racine indique suffisamment qu'il désigne la vente sur l'agora, c'est-à-dire sur le marché d'esclaves. L'auteur poursuit en montrant l'usage habituel du concept. Il dit : « La racine la plus couramment utilisée est celle de la rançon, « *lutron* », avec des préfixes indiquant qu'il y a transaction au moyen d'une contrepartie (*antilutron*), ou arrachement à une captivité (*apolutrôsis*)[511]. »

Yves Congar relit ce terme « rachat » à partir de l'hébreu et le situe dans le contexte historique du peuple de Dieu : « Israël avait été dans une situation d'esclavage en Égypte. Son salut, sa libération, avait pris la valeur d'un rachat d'esclave, d'une rédemption, *padah :* Dt 7, 8 ; 9, 26 ; 13, 6 ; 15, 15 ; 21, 8 ; 24, 18 ; Ps 74, 2 *(gâ'al)*[512]. »

Bernard Seboüé part de deux verbes français en vue de donner sens au terme rachat aboutissant au vocable délivrance : « Racheter dit plus qu'acheter. Le second terme met en relief le caractère onéreux d'une délivrance. Il n'a pas suffi à Dieu d'« acheter » son peuple, il lui a fallu le « racheter », le reprendre avec lui, parce que le

---

[509] « Rachat », dans *CDROM, Hachette Multimédia* / Hachette Livre, 2000 ; Cf. « Rachat », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2004.
[510] A. MANARANCHE, *Quel salut ?*, Paris, Seuil, 1970, p. 65.
[511] *Id.*, p. 66.
[512] Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 104

péché le lui avait en quelque sorte dérobé. Ce rachat est aussi une délivrance : telles sont les deux harmoniques du terme de rédemption[513]. »

Force est de constater que le terme rachat est en lien sémantique avec l'idée de rédemption. L'étymologie de la Rédemption en est la preuve. Dérivé du latin *redimere,* il traduit le grec *lutrôsis* ou *apolutrôsis*[514] : rachat, libération par le paiement d'une rançon, délivrance de celui qui est en esclavage ou en prison pour dette.

Le vocabulaire de la rédemption porte déjà un sens technique dans l'Ancien Testament. Selon Bernard Sesboüé, à la suite d'Yves Congar, ce terme « se réfère toujours à la libération de la servitude égyptienne qui aboutit à l'alliance au Sinaï. Pour acquérir son peuple, Dieu le délivre et devient le rédempteur d'Israël. (Cf. Ex 6,6-7) [515]. C'est ainsi que Roland de Vaux dit que, chez les prophètes et dans les Psaumes, Dieu est par excellence le *go'él* d'Israël, c'est-à-dire son « racheteur », son rédempteur[516].

Le développement sémantique de Raymond Winling met en exergue quelques termes clés qui, pour un temps, ont joui du statut privilégié de termes quasi techniques, dans la mesure où ils s'appliquent à une conception ayant valeur de théorie explicative :

- La racine *ga-al* insiste sur l'idée de protection efficace apportée par Dieu comme *go-el,* Yahvé rachète ceux qui, étant de sa parenté, vivent en esclavage. L'Exode et le retour de l'Exil de Babylone sont considérés comme rachat opéré par Yahvé (Ex 6, 6 ; 15, 13 ; Ps 74, 2 ; Is 43, 1). Employé à propos de Yahvé, le terme « rachat » prend le sens plus général de « délivrance » [517].
- La racine *padah* suggère plus nettement l'idée de versement d'une rançon. Cela se manifeste dans l'offrande que font les parents pour racheter le premier-né (Ex 13,

[513]B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1988, p.148 Ce terme, sous sa double forme (*lutrôsis, apolutrôsis*) est fréquent dans le Nouveau Testament (Lc 1, 28 ; 1, 68 ; 2,38 ; Rm 3,24 ; 8,23 ; 1 Co 1, 30 ; Ep 1, 7 ; He 9, 12).
[514]*Ibid.*
[515]*Id.*, p.148-149.
[516] Cf. ROLAND DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament,* t. I, Paris, Cerf, 1961, p. 40-41.
[517] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique,* Paris, Cerf, 2007, p. 40.

12), ou dans la somme versée pour l'affranchissement d'un esclave (Ex 21, 8). *Padah* est souvent associé *à gaal,* pour signifier la libération du peuple de la servitude égyptienne (Dt 7, 8). Par ailleurs, le terme est utilisé comme synonyme de « délivrance » quand il s'agit d'ennemis, de la maladie ou de la mort (Jr 15, 21 ; Ps 44, 27 ; 49, 16).

- La racine *kapar* oriente vers la notion d'expiation moyennant un acte sacrificiel approprié et aussi vers l'idée de pardon.
- La racine *ish* évoque l'idée d'une intervention pour tirer quelqu'un d'un danger menaçant ou d'une situation qui l'empêche de connaître l'épanouissement et le bonheur[518].

Tous ces termes ont comme point de convergence le salut évoqué sous de multiples vocables. C'est pourquoi Raymond Winling note de manière judicieuse : « La complexité de la notion de salut trouve son reflet dans la diversité des termes utilisés. Il n'existe aucun terme englobant qui permette de regrouper sous un seul chef tous ceux qui servent à désigner des aspects spécifiques de la notion pluriforme de salut[519]. »

Dans l'Ancien Testament, la notion de délivrance et de rachat a un champ sémantique très large. L'horizon ultime de sa compréhension se déploie dans le Nouveau Testament avec la terminologie de rédemption, c'est-à-dire l'œuvre du Christ donnant sa vie « en rançon pour une multitude » (Mc 10, 45)[520]. Ainsi donc, l'effervescence de l'annonce messianique s'enracine dans la doctrine juive de la rédemption.

---

[518] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2007, p. 40. Le terme hébreu *pâdâh* est traduit, dans la LXX, par *lutrôsis, lutrousthai*. Cf. B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 149, note n°2.
[519] *Id.*, p. 39.
[520] A. MANARANCHE, *op. cit.*, p. 66.

II. ANNONCE MESSIANIQUE DU SAUVEUR

Le messianisme constitue « une ligne de faîte dominant l'Ancien et le Nouveau Testament[521] ». Il y a une convergence de faits, de doctrines, de thèmes, comme le note Albert Gelin. Que ce soit sous les termes de promesse, d'alliance, de royaume, de salut rédempteur, ou de l'attente du Messie-Roi, du Messie céleste, du Messie prophète, les promesses messianiques sont enrobées d'une même réalité spirituelle[522]. Pour quelle perspective est faite l'annonce messianique du Sauveur ?

Comment l'Ancien Testament est-il imprégné de la notion d'annonce messianique ? Le salut ne dépend-il pas radicalement de Dieu ? Vers lui monte l'espoir dans les situations de détresse ; de lui seul vient en définitive le don salvifique : « Moi, je suis le Seigneur, et il n'y a pas d'autre sauveur que moi » **(**Is 43, 11) [523]. En quoi la l'espérance messianique trouve-t-elle sa plénitude dans le Nouveau Testament ?

Le premier trait consiste à analyser l'événement de la sortie d'Égypte compris, selon Raymond Winling, comme « acte de libération accompli par Yahvé en faveur du peuple, issu de la promesse faite à Abraham[524]. » Le second présente une synthèse sur le Serviteur souffrant perçu comme « sauveur de la lignée davidique[525] ». Le Deutéro-Isaïe annonce un médiateur faible et maltraité, livré à la souffrance et à la mort. Cependant, il réconcilie Israël avec son Dieu et détourne le châtiment divin. Enfin le troisième trait prend en compte l'essentiel des réflexions sur l'attente vétérotestamentaire du Messie « annoncé et attendu[526] », car sa mission est d'accomplir le dessein de Dieu[527].

---

[521] L. CERFAUX, *L'attente du Messie,* Bruges, Desclée de Brouwer, 1954, p. 15.
[522] *Ibid.* Cf. A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. « Lectio Divina II », Paris, Cerf, 1948, pp. 47-48.
[523] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique,* Paris, Cerf, 2007, p. 37.
[524] *Ibid*. Les victoires sur les ennemis témoignent de la présence tutélaire de Yahvé. Le retour de l'Exil de Babylone est une nouvelle libération arrachant le peuple à une nouvelle forme de servitude.
[525] *Id.*, p. 36 ; Cf. J. POTIN, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000, p. 186.
[526] H. GAUBERT, *L'attente du Messie,* coll. « La Bible dans l'histoire », Paris, Mame, 1968, p. 209.
[527] Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération,* Paris, Cerf, 1975, p. 162.

1. L'EXODE, FIGURATIF DE LA DÉLIVRANCE

L'Exode des fils d'Israël, depuis l'Égypte jusqu'au pays de Canaan, en passant par le désert du Sinaï, a une telle portée dans les théologies juive et chrétienne que l'événement historique lui-même retient quasiment moins l'attention que son interprétation biblique. À partir de sources scripturaires et théologiques, est-il possible de mettre en relief les grandes lignes de l'Exode, figuratif de la délivrance divine ?

Le passage de la Mer Rouge et l'entrée dans la terre de Canaan constituent pour Israël l'événement fondateur de son histoire[528], par lequel il fait l'expérience de l'engagement libérateur de son Dieu à ses côtés, pour le sauver de la servitude. Les théologies de la libération ont retrouvé, aujourd'hui, la prégnance de ce symbolisme[529].

En lisant le livre de l'Exode[530], le peuple y voit la volonté salvifique de Yahvé. Pour Henry Duméry, l'événement offre « le prototype d'une nature domptée par l'histoire et d'une histoire conduite par l'action de Dieu dans l'action des hommes[531] ». Nombre d'auteurs interprètent l'événement comme un miracle, Bernard Sesboüé, Walter Kasper, Karl Rahner ou Xavier Léon-Dufour : « Il y a miracle, parce qu'il y a un signe éclatant de l'intention salvatrice de Dieu envers son peuple dans un contexte de

---

[528] Cf. J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris, Cerf, 1974, p. 103.

[529] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1988, p.17. Pour plus ample information : Leonardo Boff et Gustavo Gutiérrez sont deux des principaux fondateurs de la théologie de la libération en Amérique latine. On doit au premier plusieurs ouvrages sur la théologie de la libération comme *Jésus-Christ libérateur* (1974) et *Chemin de croix de la justice* (1979). Quant au second, il a notamment écrit : *Réinventer le visage de l'Église* (1968), *Théologie de la libération* (1971), *la Force historique des pauvres* (1979), *la Libération par la foi* (1983). Voici quelques figures : Camilo Torres, Carlos Felipe Ximenes Belo, Ernesto Cardenal, Erwin Kräutler, Gustavo Gutiérrez, Helder Câmara, Ignacio Ellacuria, Jean-Bertrand Aristide, Jon Sobrino, Jose Miguez Bonino, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Oscar Romero, Paul Gauthier, Samuel Ruiz. La théologie de la libération a fait l'objet de deux condamnations du Vatican en 1984 et 1986. Il lui est reproché de ne pas mettre suffisamment l'accent sur la libération fondamentale apportée par le Christ, à savoir celle du péché. Jean-Paul II, à la suite de Paul VI (dans *Evangelii Nuntiandi*, de 8 décembre 1975, n° 35), insiste sur le fait que l'Église rapproche libération humaine et salut en Jésus-Christ, mais ne les identifie jamais.

[530] Deuxième livre du Pentateuque. Les juifs le désignent par ses premiers mots, Weelleh Shemot (« voici les noms »). Les Septante l'ont appelé Exodos (« sortie »).

[531] H. DUMERY, « Miracle » dans *dictionnaire de la théologie chrétienne,* coll. « Encyclopaedia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 555 ; Cf. Y. CONGAR, *op. cit.,*, p. 103.

foi bien précis[532]. » Aussi, les miracles de l'Exode constituent-ils les prototypes des prodiges en faveur d'Israël[533]. La conception en est fort complexe et quelque peu homogène.

Quelques lignes résument brièvement le récit de l'Exode. Les descendants de Jacob installés en Égypte sont soumis à la corvée. Le roi Pharaon décide d'occuper ces étrangers et en l'occurrence, de les faire participer aux travaux de construction. (Cf. Ex 1, 11) [534]. Dieu ne reste pas insensible à la misère de son peuple et confie à Moïse la mission de sauver son peuple : « Yahvé dit : J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs… » (Ex 3, 7). Marc Desmet fait une relecture biblique de cet épisode dans une dynamique semblable à l'expérience médicale où les soignants viennent en aide aux malades et aux souffrants[535].

L'approche du salut par l'Exode est absolument originale, constate Raymond Winling : « Quand Israël parle de salut, il se réfère toujours à un salut inscrit dans l'histoire. C'est là une profonde originalité par rapport à des religions qui s'appuient sur des mythes fondateurs. La conclusion qui en découle est que le salut dépend radicalement de Dieu[536]. » Déjà, le Deutéronome évoque, rétrospectivement, et en des

---

[532] B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 82 ; Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983, p. 288-297 ; W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p.127-143.

[533] X. LÉON-DUFOUR, *et al*., *Les miracles de Jésus,* coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1977, p. 79.

[534] J. ROLLET, *op. cit.*, p. 104. Sur le récit de Moïse cf. B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 69. Lire aussi G. NAHON, « sortie d'Égypte (-1300 envion) », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, *2006*, Indépendamment du récit biblique, les lettres d'el-Amarna (tablettes cunéiformes de correspondance diplomatique égyptienne entre - 1370 et - 1335) attestent la présence de tribus nomades ou semi-nomades appelées Hapiru en Canaan, tandis qu'un siècle plus tard, la stèle de Merneptah, successeur de Ramsès II, vers - 1224 et - 1214, mentionne pour la première fois Israël comme peuple sédentarisé dans le même pays.

[535] Cf. M. DESMET, « La dynamique de l'Expérience médicale. Une relecture biblique », dans M. HERMANS, et P. SAUVAGE (éds.), *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 112. Même thématique chez O. ARTUS, « Guérir et sauver dans l'Ancien Testament », dans *id.*, p. 39.

[536] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2007, p. 37. Cette idée souscrit à celle de Bernard Sesboûé pour qui le langage de l'Ecriture est étonnamment abondant et varié quand il s'il s'agit du salut. Dès l'Ancien Testament, le thème de Yahvé Sauveur et libérateur de son peuple est central. Il est fondé sur l'expérience historique d'Israël, qui s'inaugure à la libération d'Égypte et dans la geste de l'Exode et se continue à travers toute l'histoire. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1988, p. 49-50.

termes dithyrambiques, l'épopée merveilleuse de la sortie d'Égypte[537] : « Est-il un dieu qui soit venu se chercher une nation au milieu d'une autre… » (Dt 4, 34).

La figure de Moïse[538] n'a cessé de grandir dans la foi juive après l'événement de la libération. Jean Potin décline brièvement son identité à travers ses œuvres : « Il a été le bras dont Dieu s'est servi pour libérer Israël de l'esclavage de l'Égypte. Il a été le porte-parole qui a transmis la Torah, cette révélation définitive, expression de la personne et de la volonté divines. Dieu lui a communiqué son nom "personnel" par lequel Israël devait désormais l'invoquer, Yahvé[539]. » La foi d'Israël a pu comprendre l'œuvre de Moïse comme le prolongement de la geste de Dieu.

L'Exode est un événement d'une telle importance pour l'histoire future du peuple qu'il reste un terme clé de son langage. « C'est dans les hauts faits de l'histoire d'Israël que le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob s'est manifesté. L'Exode en est la manifestation irrécusable[540]. » Autrement dit, l'Exode illustre hardiment « l'image de la Main puissante et accentue le thème du bon vouloir de Dieu[541]. »

En célébrant cette fête, Israël lui donne un sens nouveau, occasion de faire mémoire des hauts faits du Dieu sauveur. La fête de la Pâque rappelle la sortie d'Égypte rendue possible par l'intervention de Yahvé. Les réminiscences de l'Exode éveillent le peuple évangélisé à la valeur salvifique de Dieu. Ainsi, l'Exode est commémoré dans l'attente de la délivrance définitive, à l'occasion de « l'irruption de l'ère nouvelle[542] ». Les quatre chants d'Isaïe en donne le profil.

---

[537] X. LÉON-DUFOUR, *et al*., *Les miracles de Jésus*, coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1977, p. 77.
[538] La figure de Moïse comme libérateur préfigure le Christ libérateur et sauveur.
[539] J. POTIN, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000, p. 262.
[540] J. ZUMSTEIN, « Les enjeux de la méthode historico-critique », dans Cl. COULOT, (dir.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible*, coll. « Lectio divina », Paris, Cerf, 1994, p. 65.
[541] H. DUMERY, « Miracle » dans *dictionnaire de la théologie chrétienne*, coll. « Encyclopaedia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 555.
[542] R. WINLING, *op. cit.*, p. 39. La révélation de Dieu faite à Moïse renvoie toujours le peuple au-delà de ce qu'il vit dans le présent. C'est une promesse qui tourne les regards vers l'avenir. L. CERFAUX, et al., *L'attente du Messie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 135.

2. LE SERVITEUR SOUFFRANT

Le Second Isaïe est l'annonciateur du salut d'Israël[543]. Son activité se déroule parmi les Exilés[544]. Isaïe dépeint à ses frères leur proche retour sous forme d'« un nouvel Exode[545] ». Ses auditeurs doutent que Yahvé veuille encore intervenir en leur faveur ; selon Robert Martin-Achard, le prophète évoque le déroulement de l'histoire et rappelle la fidélité de Yahvé pour qu'Israël croie en sa libération[546]. Les quatre chants du Serviteur de Yahvé ont-ils une résonance dans l'évangélisation du Congo ?

La figure du Serviteur de Yahvé, selon Vénantius De Leeuw, reste une des plus énigmatiques de l'Ancien Testament[547]. Elle entraîne à sa suite diverses interrogations : S'agit-il d'un individu ou de la personnification d'une collectivité ? Faut-il y voir une description historique, la prédiction d'un personnage ou d'une collectivité de l'avenir, voire de l'avenir messianique ? S'agit-il d'un roi ou d'un prophète ? Quelle est sa mission ?

Répondre à toutes ces questions contribue sans aucun doute à percer le mystère de cette figure emblématique, objet de multiples commentaires, à commencer par le titre. Parmi les oracles du Deutéro-Isaïe, quatre cantiques se distinguent bien. Dans les Écritures Saintes, en particulier « La Bible de Jérusalem » ou « La traduction Œcuménique de la Bible », (TOB), ces cantiques portent chacun le titre de « Poème de Serviteur » : cf. (Is 42, 1-7 ; 49, 1-9b ; 50, 4-11 ; 52, 13-53, 12).

---

[543] Cf. Is 40-55. Isaïe intervient en plusieurs phases vers 735 av. J.-C. sous le roi Achaz et vers 725 puis 701 sous Ézéchias. Une légende le fait mourir martyr sous Manassé. Le livre comporte 66 chapitres. On distingue aujourd'hui trois parties correspondant à trois périodes successives allant du VIIIe au Ve siècle. Le Premier Isaïe (1-39) est constitué de diverses collections d'oracles. Le Second Isaïe (40-55) date de la fin de l'exil. Prédication d'un prophète anonyme sur le thème du salut. Le Troisième Isaïe (55-66) serait une œuvre postérieure à l'Exil, de plusieurs auteurs. Il dénonce le péché du peuple élu et évoque la restauration de Jérusalem. Les chants du Serviteurs, au nombre de quatre, et la grande apocalypse, sont considérés comme des œuvres d'auteurs tardifs Is 42,1-4 49,1-6 50,4-9 52,13-53,12 et 24-27.

[544] Exil à Babylone (587-538 av. J.-C.) déportation par le roi Nabuchodonosor II (604-562) cf. 2Chr 36,20.

[545] H. CAZELLES, *Les Messie de la Bible,* Paris, Desclée, 1978, p. 141.

[546] R. MARTIN-ACHARD, « Prophètes d'Israël », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.

[547] DE LEEUW, dans L. CERFAUX, et al., *L'attente du Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 51.

En revanche, le titre le plus usité par les auteurs[548] demeure celui de « Serviteur de Yahvé », considéré comme « titre énigmatique » par Pierre Grelot[549] ou Vénantius De Leeuw[550]. En effet, le titre se réfère à « un mystérieux serviteur[551] », ou selon Patrick de Laubier à « un Messie mystérieux souffrant ou glorieux[552] », et dont la mission est clairement définie, à lire Henri Gaubert parlant de « ce Messie mystérieux qui doit apparaître, un jour, pour fixer les destinées d'Israël[553] ».

La question prégnante, après le titre, consiste à identifier le Serviteur. « Qui est ce mystérieux serviteur[554] ? » Bernard Sesboüé et tant d'autres s'interrogent. Nombre d'exégètes ont cherché une identification à « un personnage historique » marquant du retour de l'Exil, « un descendant de la dynastie davidique, finalement condamné au supplice[555] ». Est-ce le serviteur Israël cité tout au long des chapitres 40-50[556] ? Ou une figure comme le serviteur David d'Ezéchiel ? À noter que d'autres figures, royales comme Zorobabel (Ag 2,23; Za 3,8), prophétiques comme Moïse (Dt 34,5; Is 20,3), sapientiales (Jb 1,8), voire patriarcales (Ps 105,6) portent aussi ce titre[557].

Au demeurant, la mission prépondérante du Serviteur de Yahvé détermine son identité : « Il est envoyé par Dieu, investi de la puissance de son Esprit ; il a pour mission d'annoncer la justice et la sainteté, d'inviter à la conversion, d'exercer la

---

[548] Cela n'empêche pas Pierre Grelot et Henri Cazelles de reprendre le titre de « Poèmes du Serviteur » dans leurs ouvrages exégétiques : P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique,* Paris, Cerf, 1981, 282p. H. CAZELLES, « Les Poèmes du Serviteur : leur place, leur structure, leur théologie », dans *Recherches de Science Religieuse,* 43 (1955), pp. 5-51.
[549] P. GRELOT, *op. cit.*, p. 21.
[550] DE LEEUW, dans L. CERFAUX, et al., *op. cit.*, p. 51et 55.
[551] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* Paris, Desclée, 1988, p. 133.
[552] P. DE LAUBIER, *L'eschatologie,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998, p. 23.
[553] H. GAUBERT, *L'attente du Messie,* coll. « La Bible dans l'histoire », Paris, Mame, 1968, p. 211.
[554] B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 133. Pour les auteurs du Nouveau Testament, la réponse ne fait aucun doute : ils parlent de Jésus. Selon Pierre Grelot : « Le recours aux Poèmes du Serviteur a certainement joué un rôle important dans l'élaboration de la christologie "à partir des Écritures" » P. GRELOT, *op. cit.*, p. 139.
[555] Cf. P. GRELOT, *op. cit.*, p. 71 lire la note de bas de page n°51. Cf. B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 133. Cf. J. POTIN, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000, p. 178.
[556] Sur la base des passages du livre où il est question d'Israël comme « Serviteur de Yahvé » (Is 41, 8-9 ; 43,10 ; 44, 1-2.21 ; 45,4 ; 48,20), les Poèmes du Serviteur reçoivent une interprétation collective, à l'exception de la troisième série (Is 50, 4-11) visant le prophète lui-même. Cf. P. GRELOT, *op. cit.* p. 85.
[557] H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 144.

miséricorde et le pardon et de rassembler non seulement les survivants d'Israël, mais encore les extrémités de la terre[558]. » Il en résulte des conséquences importantes.

Au moment de la composition du texte, l'identité et la fonction de l'auteur jouent un rôle capital, affirme Pierre Grelot : « Si les textes du Second Isaïe ont été conservés dans les livres saints, c'est en tant que message prophétique, énoncé par un porteur de la révélation divine[559]. » Par conséquent, selon Henri Cazelles, le Serviteur de Yahvé est, par bien des traits, une figure prophétique. Comme Jérémie, le Serviteur est appelé dès le sein maternel (49, 1 ; cf. Jr 1, 5) ; il « n'ouvre pas la bouche comme un agneau traîné à l'abattoir » (53, 7 ; cf. Jr 11, 19)[560].

La figure énigmatique oriente vers une mission prophétique dont le caractère royal est indéniable[561]. « S'il est roi, il se rattache sans doute à la seule dynastie que les prophètes ont reconnue comme légitime et qui fut chère à Isaïe et à ses disciples, - parmi lesquels il faut compter le deutéro-Isaïe, - à savoir la maison de David[562]. »

Dans la perspective de l'universalisme du Deutéro-Isaïe, il est légitime de scruter ces poèmes à l'adresse de toutes les nations en quête de salut. En ce sens, il fait objet du message de salut pour l'évangélisation des Congolais. Car selon Paul Ternant : « La vision s'élargit alors emphatiquement à toutes les nations, et celles-ci ne sont pas invitées seulement à se prosterner devant Jérusalem, mais à se tourner vers YHWH en personne, qui affirme lui-même sa propre unicité[563]. » « Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, tous les confins de la terre. » (Is 45, 22). Est-ce là l'attente du Sauveur ?

---

[558] B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 135. Cette mission du « Serviteur de Yahvé » préfigure d'ores et déjà le ministère sauveur de Jésus, l'« unique médiateur ».
[559] P. GRELOT, *op. cit.*, p. 79.
[560] H. CAZELLES, *op. cit.*, p. 146. Même affirmation chez Vénantius De Leeuw « Quant aux parallèles avec Ézéchiel et surtout avec Jérémie, il serait absurde de les contester.» Cf. DE LEEUW, dans L. CERFAUX, et al., *op. cit.*, p. 53.
[561] *Ibid.*
[562] DE LEEUW, dans L. CERFAUX, et al., *L'attente du Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 55.
[563] P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, Cerf, 1993, p. 75. Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations, la perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Paris, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 20-21.

3. L'ATTENTE MESSIANIQUE DU SAUVEUR

Ébaucher une étude sur « le Messie », avant une investigation relative à l'attente messianique, s'avère fondé. Quelle signification ce terme de Messie est-il susceptible de revêtir ? L'attente messianique du Sauveur s'étend-elle à d'autres peuples ? Ces derniers, en particulier les Congolais, attendent-ils aussi un Messie Sauveur ? Le propre du croyant n'est-il pas de croire à la réalisation des promesses de Dieu[564] ?

Nombre d'auteurs[565] se rejoignent pour la compréhension du mot « messie », et se réfèrent à son étymologie. Selon Henri Gaubert : « Le mot hébreu *mâshiah* - en français, « messie » ; en grec, *christos* - désigne, étymologiquement, un personnage qui, par le ministère d'une autorité qualifiée sur le plan liturgique, a reçu une onction d'huile sainte. Devenu, de ce fait, missionné de Yahvé, le *mâshiah* se trouve revêtu d'un pouvoir surnaturel, d'une autorité initiatique[566]. » Quel en est le repère historique ?

Pour le situer dans l'histoire, bon nombre d'auteurs le placent au temps de la monarchie pendant la consécration d'un roi : « Chaque roi recevait une onction d'huile sur la tête le jour de son sacre ; dans la langue hébraïque qui est très imagée, on disait qu'il était « frotté d'huile », ce qui se dit en hébreu « mashiah », en français « messie ». Et c'est là qu'est apparu le mot "messie" : il est donc né avec la royauté[567]. »

---

[564] M.-N. THABUT, *Le Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 48.

[565] *Id.,* p. 48-49 ; H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible,* Paris, Desclée, 1978, p. 13 ; GOETSCHEL, R., « Messianisme Juif », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006 ; L. CERFAUX, J. COPPENS, R. DE LANGHE, V. DE LEEUW, A. DESCAMPS, J. GIBLET, B. RIGAUX, *L'attente du Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1954 ; Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération,* Coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1975, p. 115 ; J. COPPENS, *Le Messianisme royal et sa relève prophétique,* Gembloux, 1974 *; La Relève apocalyptique du messianisme royal, I, La Royauté, le Règne, le Royaume de Dieu cadre de la relève apocalyptique,* Gembloux, 1979 *;* P.-M. BEAUDE, *Jésus de Nazareth,* Paris, Desclée, 1983, p. 98-99 ; M. QUESNEL, *Jésus-Christ. Un exposé pour comprendre, Un essai pour réflechir,* coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994, p. 52, R.-E. BROWN, *La mort du Messie, Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles.* trad. Angl. J. MIGNON, Paris, Bayard, 2005, p. 760.

[566] H. GAUBERT, *L'attente du Messie,* coll. « La Bible dans l'histoire », Paris, Mame, 1968, p. 209.

[567] M.-N. THABUT, *op. cit.,* p. 48-49. C'est-à-dire un peu avant l'an 1000, précise Henri Gaubert - seul, le roi, considéré comme le grand prêtre de son peuple, reçoit la consécration par le rite de l'onction. Il devient donc ainsi « l'Oint du Seigneur », Lire aussi Cf. H. GAUBERT, *op. cit.,* p. 209 et 212. Cf. M. QUESNEL, *op. cit.,* p. 52.

La question n'en reste pas moins entière quant à la compréhension de « l'oint du Seigneur[568] » comme roi. Aussi étonnant que cela puisse paraître à première vue, la question si fondamentale du messianisme n'est pas considérée comme clarifiée, en tous points, même pour les spécialistes. Non qu'elle ait été peu étudiée - au contraire - mais parce qu'elle s'est avérée d'une grande complexité et qu'elle a suscité, par conséquent, nombre de discussions[569].

La figure emblématique de « messie » ouvre l'intelligence sur le vocable messianisme. Selon Roland Goetschel, le messianisme présuppose un certain nombre d'idées bibliques : l'idée de l'élection de David et la perpétuation de sa dynastie à laquelle d'autres nations seront soumises. Puis, après le schisme entre Juda et Israël, l'espoir qu'un jour cette situation se trouve dépassée et qu'un descendant de David règne à nouveau sur un empire hébreu réunifié. Enfin est intervenue une nouvelle conception du roi porteur de dons charismatiques, plein de zèle pour la justice et le droit (Is 9, 1-6, et 16, 4-5)[570] . Il reste d'en connaître la signification.

Quel sens convient au terme messianisme ? Henri Desroche le définit comme étant « essentiellement la croyance religieuse en la venue d'un rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses soit de manière universelle soit pour un groupe isolé et qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur[571] ». Le messianisme désigne l'ensemble des croyances relatives au Messie promis dans l'Ancien Testament.

---

[568] H. GAUBERT, *L'attente du Messie,* coll. « La Bible dans l'histoire », Paris, Mame, 1968, p. 216.

[569] H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible,* Paris, Desclée, 1978, p. 10. Pour S. AMSLER, *David, Roi et Messie,* Neuchâtel, Delachaux, 1963, p. 36-40 ; 44-46, le Messie est avant tout une figure royale investie d'une puissance divine pour réaliser l'espérance de la nation. Pour H. RINGGREN, *The Messiah of the Old Testament*, Chicago, 1956, Il vise un roi idéal, dans l'Ancien Orient comme chez les Juifs. Il est Serviteur de Dieu Cf. *La religion d'Israël,* tr. fr. Paris 1966, p. 246. [Selon] A. BENTZEN, *King and Messiah*, Londres, 1955, p. 35, le Messie est essentiellement un roi, mais avec des fonctions et des pouvoirs religieux. Pour A. GELIN, « *Messianisme* » dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* t.V, Paris 1957, col.1165-1212, le Messie est un souverain au terme de l'Histoire du salut. Le mot « désigne essentiellement le roi par référence à la cérémonie de son investiture » mais « le messianisme est comme l'épine dorsale de la Bible. Tout entière, celle-ci atteste une tension incoercible vers un avenir définitif. » col. 1165.

[570] R. GOETSCHEL, « Messianisme Juif », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006. *Cf.* P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* coll. « Jésus et Jésus Christ », Paris, Desclée 1978, p. 97.

[571] H. DESROCHE, « Le messianisme », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006.

En réalité, l'attente messianique se conçoit aussi en termes de salut et délivrance. Des passages bibliques étayent cette hypothèse selon l'étude judicieuse de Yves Congar : « Le salut-délivrance se présente très souvent, après la catastrophe de 589-587 et déjà à son approche, comme un rassemblement des dispersés, des Exilés. Ainsi chez Jérémie, Ezéchiel, dans les ajouts faits alors au Deutéronome (30, 1-5), dans Isaïe et le Livre de la consolation d'Israël, dans certains Psaumes (106, 47 ; 147, 2), chez Néhémie (1,9), Zacharie (8,7) et encore dans 2 M 1, 24-27[572]. »

Le langage tenu sur l'attente messianique en Israël est abondant et varié à travers ces mots de passe : libération, salut, miracle, guérison… Voilà une dimension temporelle à la croisée de tous les peuples confessant le même Dieu d'Israël. N'est-ce pas là une ouverture fulgurante sur l'évangélisation du peuple congolais ? L'aube des temps messianiques s'est définitivement levée, car selon Bernard Sesboüé, il y a évidence de parler de « messianismes » comme « signe d'un besoin de salut qui habite l'homme à tous les plans où ce mot a sens, du plus élémentaire au plus élevé et au plus absolu [573]. » Et ce salut demeure un événement réalisé par Dieu dans son histoire[574].

Enfin, plus que le Messie lui-même, l'ère messianique est attendue. La venue du Messie coïncide-t-elle avec la fin des temps appelée « Jour de Dieu[575] ? » Même s'il convient de distinguer l'attente eschatologique et l'attente messianique, il y a une interférence entre les deux[576]. Pour s'y préparer, toutes les composantes de la vie du peuple sont portées à une vie d'alliance avec Dieu pour ne pas être châtié par lui. Dès lors, l'espérance d'une vie bénie de Dieu et réconciliée avec lui, se nourrit au Temple : « maison de prière pour tous les peuples » (Is. 56,7).

---

[572] Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 107.
[573] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut, t. II. Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1991, p. 15.
[574] *Id.*, p. 15.
[575] M.-N. THABUT, *op. cit.*, p. 84.
[576] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2007, p. 43.

III. L'HOMME SAIN FACE À DIEU

L'attente messianique marque, à l'évidence, la perspective anthropologique dont sont affectées toutes les dimensions et toutes les réflexions sur les phénomènes sociaux, culturels et cultuels ou encore sur les divers domaines individuels, physiques ou spirituels. De part sa notion originaire judéo-biblique, le visage d'un peuple souffrant en quête d'un salut ou d'une guérison s'ébauche en arrière-fond. La figure paradigmatique de l'homme n'est-elle pas celle de l'homme sain, voire béni de Dieu ?

À l'instigation de Bernard Sesboüé, la démarche anthropologique consiste à mettre en exergue cette relation humano-divine. Il dit : « L'analyse anthropologique sera toujours ordonnée à rendre compte de la cohérence de la relation entre Dieu et l'homme[577]. » À partir d'un trait inhérent à la notion même de Messie, comment l'homme soigne-t-il ses rapports avec Dieu supposé exaucer ses attentes ?

L'approche principale s'oriente vers l'homme intégral où l'aspect physique va de pair avec l'aspect spirituel. Les deux sont intimement liés et font objet d'un questionnement permanent de l'homme sain face à Dieu. Dans sa finitude et sa fragilité, l'homme s'interroge sur le sens de son existence. Selon Jacques Rollet, il se situe « dans un perpétuel état d'explication avec lui-même[578]. » La préoccupation est de taille. Elle rejoint l'homme africain, à en croire Bernard Ugeux, où le besoin fondamental est la croissance de la vie et non sa diminution : « La maladie et la mort y sont souvent ressenties comme une atteinte à l'harmonie entre l'homme, le cosmos et Dieu[579]. »

Axé sur trois points, l'homme de la Bible entretient un rapport paradoxal avec le désarroi éprouvé face à la maladie comme châtiment et la guérison comme bénédiction divine suivie enfin d'un sacrifice d'action de grâce en signe de gratitude.

---

[577] B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 12.
[578] J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris, Cerf, 1974, p. 83.
[579] B. UGEUX, *Guérir à tout prix ?*, Paris, éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 2000, p. 7.

1. LA MALADIE ET LE CHÂTIMENT DIVIN

L'histoire de l'humanité est sans cesse confrontée au problème de la souffrance, à l'occurrence de la maladie[580]. Guy Vanhoomissen, s'interrogeant sur les maladies et la guérison dans la Bible relève un constat universel : « l'infortune n'a jamais manqué de toucher les hommes, de tous les temps et de toutes les conditions[581]. » Pourquoi alors quelques passages scripturaires présentent-ils la maladie comme une sanction ou un châtiment divin ? Quel message convient le mieux au peuple congolais qui, jadis, avant l'évangélisation, explique la maladie comme un châtiment des esprits[582] ?

Le sens de la maladie, l'interprétation à donner aux adversités de la vie, préoccupent en effet toutes les intelligences humaines. C'est même la plupart du temps par ce biais que le problème de Dieu se pose à l'esprit[583]. Comment est mentionnée la maladie dans l'Ancien Testament ?

Dans l'ensemble, les observations médicales tirées de la Bible sont sommaires et se limitent surtout à l'apparence extérieure : les maladies de la peau, les fractures, les blessures,... Rarement la surface du corps humain est dépassée. Cependant la notion du cœur paraît abondante. Ainsi, affirme Guy Vanhoomissen : « On parle à plusieurs reprises du cœur, mais en fonction de ses liens avec la vie morale et intellectuelle plus que comme organe physiologique (Cf. 2 S 18, 14 ; 2 R 9, 24) [584].

---

[580] Cf. A. D. SERTILLANGES, *Le Problème du mal, t.* I, Paris, Aubier-Montaigne, 1948, p. I. Antonin Dalmace Sertillanges note : « On est allé jusqu'à dire que le problème du mal hantait la conscience moderne et qu'il était devenu moins un problème à proprement parler qu'une maladie de l'esprit. »

[581] G. VANHOOMISSEN, *Maladies et guérison. Que dit la Bible ?* Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 23.

[582] Cette interrogation est nécessaire corrélativement à l'émergence du paradigme de la guérison divine. Et, la sorcellerie est constituée en composante de la modernité en Afrique. D'où les interférences entre croyances et pratiques magiques ou d'exorcisme. Cf. GERRIE TER HAAR, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Monseigneur Milingo, archevêque de Zambie,* Paris, Karthala, 1996 ; Cf. J. TONDA, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Églises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 », dans F. CONSTANTIN, et Ch. COULON, (éds.), *Religion et transition démocratique. Vicissitudes africaines,* Paris, Karthala, 1997, p. 259-284 ; J. TONDA, *la guérison divine en Afrique centrale, (Congo, Gabon),* Paris, Karthala, 2002, p. 25.

[583] Cf. G. FOURURE, *Les châtiments divins. Etude historique et doctrinale,* Tournai, Desclée, 1959, p. 29.

[584] Parmi les organes du corps, aucun, dans l'Ancien Testament, n'est cité plus souvent que le cœur (plus de 850 exemples, dont 814 traitant exclusivement du cœur de l'homme). Plus que siège de la vie émotionnelle et sentimentale, le cœur est dans la Bible, le lieu de la vie intellectuelle et de la volonté. Cf. H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 1974, pp. 43-57.

Dans la perspective hébraïque, selon Guy Vanhoomissen, la vie comprise comme « don de Yahwé » est une « force[585]. » La maladie est décrite comme état de faiblesse. Le verbe *halah* est le plus courant pour désigner la maladie en termes de perdition de force vitale, un affaiblissement de la vie[586]. Daniel Faivre trouve fastidieux d'énumérer tous les termes évoquant la maladie dans la Bible. Cependant, souligne-t-il, « il en existe deux catégories différentes : ceux qui se construisent sur des verbes supposant l'idée de faiblesse naturelle de l'homme ; d'autres qui mettent davantage l'accent sur la virulence des maladies[587]. » Quelles sont les différentes manières de considérer la maladie ?

L'analyse de ces catégories révèle une certaine convergence. Les verbes du premier groupe[588] laissent passer l'idée que la faiblesse de l'homme le rend naturellement sensible à toutes les formes d'infections et l'oppose donc radicalement à la nature divine, pure par essence. Ceux du second groupe[589] situent la responsabilité des maladies dans la maladie elle-même, non dans la faiblesse de l'homme. Mais ces deux conceptions ne s'opposent pas véritablement. Dans la religiosité ambiante, cette puissance destructrice des épidémies ne pouvait qu'être œuvre divine ou diabolique.

Face aux atteintes de la maladie, les Hébreux se trouvent démunis. Le phénomène dévoile donc la fragilité de la nature humaine face à la toute-puissance divine pourtant objet d'un paradoxe : « Dieu est maître des événements. D'autre part, il

---

[585] G. VANHOOMISSEN, *Maladies et guérison. Que dit la Bible ?* Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 15.

[586] Outre le verbe *halah*, on trouve également *daweh, dawway,…* qui évoque davantage l'idée de « souffrance » (Jr 8, 18 ; Lm 1, 13 ; 5,17 ; Ps 41, 4.) Dans le nouveau Testament, deux termes sont généralement utilisés : Le mot *astheneia,* évoque la maladie et l'infirmité sous son aspect de faiblesse, de besoin d'aide (Cf. Mt 25, 36 ; Mc 6,56 ; Lc4,40, Jn 5,3). Le terme *nosos* désigne la maladie comme état morbide (Cf. Mt 4,23 ; 8,17 ; Mc 1,34) Cf. G. VANHOOMISSEN, *op. cit.*, p. 16. Cf. A. PAUL, *La lèpre dans la Bible et le judaïsme,* dans *N.R.T.,* 92, 1979, p. 601-604.

[587] D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique, Images de l'homme,* Paris, L'Harmattan, 2000, p. 41.

[588] Cf. *Id.*, p. 42. Parmi les termes du premier groupe, ceux qui reviennent le plus souvent sont construits autour du verbe *hlh.* Le sens de ce verbe est assez large : il peut signifier «être faible», «être malade», ou encore «être taré», à propos d'animaux.

[589] Cf. *Ibid.* Les termes de la seconde catégorie sont bien représentés par le verbe *ng"* «toucher», «frapper» et qui permet de former des noms comme «fléau», «blessure» ou, sous une forme plus neutre, «maladie». Ce verbe, fréquemment employé, est presque toujours mis en rapport avec les maladies de la peau. Les chapitres XIII et XIV du *Lévitique,* qui traitent de la lèpre, en font un usage.

est juste. S'il permet qu'un homme ou qu'un peuple soit accablé, c'est qu'il veut le punir et le châtier[590]. » Deux maladies graves, le laissent deviner : la lèpre et la peste.

La manière de traiter ces fléaux prouve à l'évidence la différence de la lèpre par rapport aux autres maladies de peau. En effet, la lèpre passe pour un élément surnaturel. Seul le prêtre[591] décide du diagnostic, en discernant les maladies bénignes, jugées pures, de la lèpre, impure. La thérapeutique contre cette dernière est des plus sommaires : « on bannissait le lépreux du camp en attendant qu'il guérît[592]. » L'autre grande maladie est la peste. Le récit de Job en dit davantage[593]. La peste revient fréquemment souvent dans le texte biblique. Pour les anciens Hébreux, selon Daniel Faivre, « elle représentait le fléau absolu, l'une des armes les plus redoutables que YHWH pût utiliser contre les hommes[594]. »

Le mérite de nombre d'auteurs, à travers leurs investigations sur la maladie et le châtiment de Dieu, est d'avoir posé le problème[595] et de lui donner une réponse fondée sur la source théologique[596]. Leur apport constitue une information capitale pour la connaissance des mentalités hébraïques[597]. Une mentalité retrouvée aussi au Congo, où le regard sur la maladie croise une kyrielle d'interprétations. Certes, la finalité est de rapprocher l'homme de Dieu en lui évitant de commettre l'iniquité ou le péché [598].

---

[590] G. FOURURE, *Les châtiments divins. Etude historique et doctrinale,* Tournai, Desclée, 1959, p. 1.
[591] Dans ce cas la médecine est affaire de prêtres, d'exorcismes et de prières. Certains personnages jouissent ainsi d'une réputation de thaumaturge, c'est le cas d'Élie 1 R. 17, 17-24 ; d'Élisée II R. 5, 14 ; 13,21 ; ou encore d'Isaïe, II R. 20, 7 ; Is 38, 21. 6 et bien sûr du Christ dans le Nouveau Testament, Lc 17, 11-19 ; Jn 11, 1-44.
[592] D. FAIVRE, *op. cit.*, p. 42.
[593] Cf. *Id.*, p. 43. Si YHWH s'écarte de l'homme, il laisse les démons opérer sur eux leurs ravages.
[594] *Ibid.* Cf. Ex 5, 3 ; Lv26, 25 ; Dt 28, 21 ; Jr 14, 12.
[595] Sans oublier la documentation si vaste autour d'une controverse historique, celle que théologiens orthodoxes et jansénistes ont soutenue à l'époque moderne sur la question du châtiment de Dieu.
[596] G. FOURURE, *op. cit.*, p. 1.
[597] D. FAIVRE, *op. cit.*, p. 43.
[598] Cf. *Ibid*. En effet, « l''éloignement de la divinité rendait les hommes malades. » H. M. FERET, *L'Apocalypse de S. Jean, Vision Chrétienne de l'histoire,* Paris, 1943, p. 146, 152.Cf. J. POTIN, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000, p. 459. A. GELIN, « Le péché dans l'Ancien Testament », dans Ph. DELHAYE, *et al., Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 36.

2. LA GUÉRISON ET LA BÉNÉDICTION DIVINE

Dans la perspective biblique, une bonne santé insérée dans un champ existentiel très large se perçoit comme une bénédiction divine. Un large éventail de mots se cache derrière les termes « bonne santé ». Selon Guy Vanhoomissen, « L'existence humaine implique santé et force, liberté et justice, paix et piété. La vie que Dieu souhaite pour les hommes ne peut être que plénitude, bonheur, abondance. Le malheureux quel qu'il soit – malade, captif, vaincu, méprisé, affamé, voire pécheur – ne connaît pas la vie véritable qui est don de YHWH aux siens[599]. » Comment le Congo avant l'évangélisation conçoit-il la guérison ? Pourquoi la guérison constitue-t-elle une bénédiction divine ?

Le peuple juif jouit de la prospérité tant qu'il marche dans la voie droite de la fidélité à Yahweh. Il en est de même pour les destinées individuelles : le juste est heureux, ses enfants sont nombreux, ses troupeaux florissants. Le méchant au contraire ne réussit en rien, ses récoltes sont ruinées, la maladie ravage ses troupeaux. Le malheur semble donc bien être un châtiment, et il ne s'agit pas ici de l'opinion particulière plus ou moins valable de tel ou tel écrivain, mais d'une tendance générale dans l'Ancien Testament et chez beaucoup d'auteurs sacrés [600].

Au demeurant, nombre d'auteurs mettent en exergue le concept « relation » entre péché et châtiment dans la mesure où, selon Louis Perrin, Dieu se manifeste, « d'abord et avant tout auteur et créateur de relation : c'est ainsi qu'il s'est fait connaître dans le récit de l'histoire de sa relation avec un peuple[601]. » Ainsi, pour Olivier Artus, « la maladie y apparaît intimement liée à celle de la fidélité ou de la non-fidélité à Dieu[602]. » Voilà pourquoi, en déduit l'auteur, la maladie est souvent interprétée comme sanction,

---

[599] G. VANHOOMISSEN, *Maladies et guérison. Que dit la Bible ?* Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 17.
[600] G. FOURURE, *Les châtiments divins. Etude historique et doctrinale,* Tournai, Desclée, 1959, p. 184.
[601] L. PERRIN, *Guérir et sauver, entendre la parole des malades*, Paris, Cerf, 1987, p.187.
[602] O. ARTUS, « Guérir et sauver dans l'Ancien Testament » dans M. HERMANS et P. SAUVAGE (éds), *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur / Bruxelles, Presses universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 39.

comme malédiction. « La guérison ou la maladie ne sont pas envisagées en elles-mêmes mais comme corollaires de la relation à Dieu[603]. »

À maintes reprises les récits bibliques relatent cette relation humano-divine. Mais cette relation suppose l'observance humaine des préceptes divins. Albert Gelin dans son étude de la Bible perçue comme « l'histoire authentique des rapports entre Dieu et l'humanité[604] », affirme que « le péché est la rupture d'un rapport personnel avec Dieu. Il suppose l'expérience d'un vis-à-vis, dont on découvre la sainteté dans l'acte rétrospectif de réflexion et de repentance (Gn 3, 9-10) [605]. » Là apparaît la notion du péché en lien avec le malheur comme l'opposé de la bénédiction.

Péché et malheur vont ensemble : celui-ci est la suite et le « révélateur » du premier. Et en rapport avec le salut, Albert Gelin note que la notion de salut comporte, indissolublement unies une valeur religieuse, la justice de l'homme, et son signe tangible, l'épanouissement dans l'existence, dans une société : « paix » *(shalom)*, bénédiction (*berâkhâh*), sécurité, lumière, joie, vie. La justice postule la « paix » (Ps. 85, 12), la justice donne droit à la « vie » (Pr 11, 19); dans le concept de justice est incrustée une revendication (Am. 2, 6-7) [606].

Dans l'optique de la rédemption ou du salut quelle démarche entreprendre pour vaincre le mal, la souffrance, la maladie ? Mario Alberton revient au principe relationnel et dit : « Pour rétablir l'équilibre dans la souffrance, pour la placer dans sa juste lumière, il faut donc refaire ce lien, renouer la relation avec Dieu[607]. »

---

[603] O. ARTUS, *op. cit.*, p. 54.
[604] A. GELIN, « Le péché dans l'Ancien Testament », dans Ph. DELHAYE, *et al., Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 23.
[605] *Id.* p. 25.
[606] *Id.*, p. 36. Cf. J. GUILLET, « Bénédiction », dans *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1970, col. 120. La bénédiction est un don qui touche à la vie et à son mystère. Elle est une parole autant que don, diction autant que bien. (Cf. grec « *eu-logia* » et latin « *bene-dictio*), Cf. P.-L. CARLE, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance,* Bordeaux, imprimerie Taffard, 1981, p. 92.
[607] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 49.

Si l'occurrence de la maladie est imputée à une faute de l'être humain envers la divinité – donc à un péché –, cette transposition au plan religieux implique que le mal soit une punition. Michel Meslin remarque, à bon droit, que la souffrance et la maladie s'inscrivent ainsi dans un destin où l'homme n'a d'autre solution que « d'implorer le pardon du dieu offensé et s'en remettre à son impénétrable volonté qui commande la maladie et la guérison espérée[608]. »

En somme, trois vecteurs principaux orientent la pédagogie biblique sur cette thématique de malédiction et bénédiction face à une maladie.

1. L'Ancien Testament ne connaît guère les sanctions d'outre-tombe[609]. Il faut donc que chacun soit récompensé de ses bonnes ou mauvaises actions dès cette vie si l'on veut que justice soit faite[610].
2. L'histoire telle qu'elle est racontée dans certains livres de l'Ancien Testament se met au service de la morale et n'est pas une histoire critique[611].
3. Dans l'Ancien Testament lui-même, s'élève une protestation très vive contre la thèse du malheur-châtiment, particulièrement dans les livres de Job et de Tobie[612].

En somme, parler de l'anthropologie hébraïque de maladie, au Congo, se conçoit bien, d'autant plus que l'ancienne tradition du royaume Kongo a longtemps considéré la maladie et la guérison sur ce binôme châtiment-bénédiction en rapport avec le sacrifice.

---

[608] M. MESLIN, A. PROUST, Y. TARDAN-MASQUELIER, *et al.* (dir.), *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance,* Paris, Bayard, 2006, p. 354.

[609] Le cadre de ce travail ne permet pas de s'étendre longuement sur ce point, on pourrait consulter : J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien,* Paris, 1935, t 2, p. 53 s; 0. S. B. DUESBERG, *Les scribes inspirés,* Bruges, 1939, t. 2, p. 568 sq; A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament,* Paris, 1947, p. 54 s ; J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament,* Aix-en-Provence, 1947, p. 45 s. ; A. VACANT, « Âme, ses destinées » dans *Dictionnaire de la Bible, t.* I, col. 462 s.

[610] Par quel lent progrès ont-ils élevé peu à peu leur pensée jusqu'à l'idée d'une rétribution des âmes dans l'au-delà et d'une résurrection des morts ? C'est la thématique esquissée dans quelques livres comme Maccabée, Daniel, (II Macc 7, 9-23 ; 12, 43-45 ; Dn 12, 1-3) ; G. FOURURE, *op. cit.*, p. 188.

[611] G. FOURURE, *op. cit.*, p. 184. K. RAHNER, *Ecrits théologiques.* t.XII. *Problèmes moraux et sciences humaines,* Paris, Desclée de Brouwer/Mame, 1970, p. 40s.

[612] *Id.*, p. 184 et 194. Cf. W. VOGELS, *L'homme qui a bien parlé de Dieu,* Paris, Cerf, 1995 ; J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse,* Bruxelles, Lessius, 1998 ; J. LEVEQUE, *Job ou le drame de la foi. Essais,* Paris, Cerf, 2007, M. MESLIN, et al., *op. cit.*, p. 354,. Eliphaz, Bildad et Cophar, les amis de Job lui disent : Ton mal est une punition de Dieu. Mais Job, le juste souffrant, tient jusqu'au bout considérant Dieu comme Juste. Cf. G. VANHOOMISSEN, *op. cit.*, p. 83.

3. LE SACRIFICE APRÈS LA GUÉRISON

À travers le sacrifice, la notion de péché à expier prend une place grandissante dans le champ de la conscience collective et individuelle et fournit une clé d'interprétation du mal, de la maladie et de la mort[613]. Ainsi le culte sacrificiel consiste à annoncer le salut et la libération de l'homme à l'égard de tous les maléfices affectant sa vie présente[614]. Comment et pour quelles raisons Israël non seulement célèbre chaque année le sacrifice pascal en mémorial de la « rédemption » de la servitude d'Égypte, mais accomplit aussi la multitude des sacrifices prescrits ? Quel message apporte-t-il au Congo où jadis les notions de sacrifices se pratiquent pour être en lien avec l'au-delà ?

La législation du Pentateuque devient la norme de vie de la communauté juive. Paul-Laurent Carle cite quelques références de base inscrites dans la conscience d'Israël : « Avec l'ordonnancement de la Pâque, au chapitre XIIe de l'Exode, le rituel des trois fêtes annuelles dans le Code de l'Alliance (Exode, XXIII, 14-19 ; Lv. XXIII ; Nb. XXIX ; et Dt. XVI), les prescriptions sur les divers sacrifices aux sept premiers chapitres du Lévitique (complétées en Nb. XXVIII, 1-8), avec la liturgie du Jour des expiations et l'entrée solennelle du Grand Prêtre dans le Saint des saints et l'envoi du bouc émissaire au désert (Lv. XVI et XXIII, 26-32), se dégage pour Israël toute une théologie spontanée du sacrifice[615]. » Quel est le sens profond du sacrifice ?

La conceptualisation du vocable sacrifice offre une compréhension plausible de la thématique. Étymologiquement, le sacrifice dérive du mot latin « *sacrificare* » traduit par : « rendre sacré ». Selon Michel Feuillet, « Dans l'Ancien Testament, des animaux sont immolés en offrande rituelle à Yahvé en signe d'adoration, d'action de grâces,

---

[613] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique,* Paris, Cerf, 2007, p. 37.
[614] B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 263.
[615] P.-L., CARLE, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance, Consubstantiel et transsubstantiation (de l'Incarnation à l'Eucharistie),* Bordeaux, imprimerie Taffard, 1981, p.115.

d'expiation ou d'Alliance[616].» Pour Paul-Laurent Carle « le sacrifice c'est le don de la créature à son Créateur, à qui elle doit tout, c'est l'union à Dieu qui en résulte[617]. »

Cependant, la notion de péché, de châtiment et de culpabilité donne une valeur expiatoire au sacrifice comme esquissée par Albert Gelin : « Et tout sacrifice - tant l'homme est pécheur ! - a plus ou moins cette fonction expiatoire. » Aussi, définit-il le sacrifice en termes de « moyen par lequel l'homme exprime (par un substitut) sa totale soumission et auquel Dieu répond par une communication (sacramentelle) de sa vie[618].» Dès lors, le sacrifice est un acte religieux essentiellement motivé par des finalités diverses : fertilité agraire, expiation, purification[619].

Dans le monde juif de l'époque, l'homme ne cherche guère à connaître les causes naturelles des maladies, car il règne la conviction selon laquelle « la maladie s'explique par des interventions de forces surnaturelles et qu'elle est liée au péché[620]. » Le péché considéré comme impureté véritable, souille l'homme, proclame inlassablement la Bible. La lèpre (Lv. 13-14) en est une illustration éloquente.

Cette maladie particulièrement redoutable est souvent considérée comme un châtiment divin. Les prêtres sont chargés de son diagnostic à partir d'un certain nombre d'indices. Le malade doit signaler son état pour éviter la contagion : (Lv 13, 45-46). La législation prévoit des lieux réservés aux lépreux, établis à l'écart des villes et des villages. Il revient aussi au prêtre de constater la guérison du malade et d'offrir un sacrifice car le malade est purifié et pardonné par le Seigneur[621].

---

[616] M. FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2000, p. 106. Pour les Chrétiens, le seul et unique Sacrifice est celui de Jésus mort sur la croix en expiation des péchés des hommes : le saint Sacrifice de la Messe perpétue celui du Christ.
[617] P.-L. CARLE, *op. cit.*, p. 115.
[618] A. GELIN, « Le péché dans l'Ancien Testament », dans Ph. DELHAYE, *et al., Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 44.
[619] D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique, Images de l'homme,* Paris, L'Harmattan, 2000, p. 222s.
[620] R. WINLING, *op. cit.* p. 63.
[621] J. POTIN, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000, p. 465. Avec le sang du premier agneau (ou de l'agneau unique) offert en « sacrifice de réparation » le prêtre touchera l'oreille droite, le pouce droit et l'orteil droit du lépreux guéri (v 14). J. SOLER, *op. cit.*, p.161.

La polysémie du terme pardon en dit davantage. Le pardon divin est traduit dans un vocabulaire très varié à en croire Albert Gelin[622]. Il apparaît que les expressions d'origine médico-rituelle y sont particulièrement abondantes. *Salah (salahu)* signifie asperger un malade d'eau, d'huile, puis désigne les aspersions cultuelles. *Kipper (kuppuru)* signifie effacer par frottement ; quand il a Dieu pour sujet, il dit le pardon par pure grâce. Il faut en dire autant de *rasa'* employé absolument (Os 1, 6 ; Mi 7, 18) dans le sens d'ôter. De nombreux harmoniques sont à rappeler : *rafa'* (guérir), *mahah* (effacer) *kissah* (cacher), *taper* (purifier) ; ce dernier mot est particulièrement fréquent chez Ezéchiel (20,38 ; 36,25 ; 37,23) et se relie à la conception du péché - souillure[623].

Le Juif pieux cherche à obtenir le pardon par la prière fervente, par les sacrifices prévus par la Loi, par l'association à la fête du *Yom Kippour*[624], qui est censée procurer le pardon des péchés du peuple au début d'une nouvelle année[625]. Il célèbre la fête du *Kippur*, c'est-à-dire les grandes journées de l'expiation, selon le cérémonial ordonné par Dieu, pour y trouver réconciliation et pardon[626].

La perspective de l'expiation se transforme et se spiritualise avec la figure mystérieuse du serviteur de Yahvé qui devient le juste martyr et offre son existence même en sacrifice[627]. C'est en ces termes que se profile le sacrifice de la nouvelle Alliance où avec l'avènement du Christ tous les peuples en l'occurrence le Congolais trouvent en lui son rédempteur. Il s'offre en sacrifice pour le rachat de tous.

---

[622] A. GELIN, *op. cit.,* p. 45.
[623] *Id.,* p. 46.
[624] En hébreu, *kipper* signifie « expier », et *yom,* « jour ». Cf. J. SOLER, *Aux origines du Dieu unique. Vie et mort dans la Bible,* Paris, éd. de Fallois, 2004, p.160 ; J. POTIN, *op. cit.,* p. 479.
[625] R. WINLING, *op. cit.,* p. 47.
[626] Un bouc émissaire est désigné par le sort « pour Azazel »: il est expulsé en direction des lieux déserts et inhospitaliers alors que Yahvé réside au milieu de son peuple, J. SOLER, *op. cit.,* p.160. « Il posera les deux mains sur la tête du bouc vivant et confessera sur lui toutes les fautes des fils d'Israël, toutes leurs transgressions, tous leurs péchés. Il les mettra sur la tête du bouc et il l'enverra au désert. » Lv. 16, 21-22.
[627] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* Paris, Desclée, 1988, p. 50.

CHAPITRE DEUXIÈME

APPROCHE NÉO-TESTAMENTAIRE DU CHRIST GUÉRISSEUR ET RÉDEMPTEUR

I. L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST ET LE SALUT

La mission salvifique de Jésus se profile dans une perspective du don de la vie. Ce passage johannique en est la quintessence : « Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante » (Jn 10,10). Le commentaire d'Yves Congar détaille cette mission : « Il guérit, il rend la vie, il redresse les tordus et rend dignité et estime aux opprimés, aux humiliés, aux piétinés de l'existence[628]. » Comment le ministère de prédication de Jésus appréhende-t-il la personne dans toutes sa dimension salvifique ?

La Parole de Jésus est à l'image de ses actes, affirme Denis Ledogar : « Tout au long de l'Évangile, l'attitude de Jésus en face de la maladie est un plaidoyer contre la peine et la souffrance des hommes. Face à toutes les détresses, il agit avec tout son être et toutes ses forces pour soulager, consoler, guérir, sauver[629]. » Dans la « la sotériologie christologique[630] », Jésus situe l'homme dans la proximité de Dieu[631] car ses paroles laissent transparaître une profonde humanité et un incommensurable amour.

Circonscrit en trois thèmes principaux, l'enseignement du Christ s'inscrit dans son programme d'action conçu comme un projet intégral de sa mission salvatrice (Cf. Lc 4, 16-20). Ce salut « comporte une force salvatrice[632]». La corrélation entre « maladie et péché » ainsi que celle entre « guérison et foi » sont bien mises en exergue.

---

[628] Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, coll. « Foi Vivante », Paris, éd. Témoignage chrétien, 1966, p. 49.
[629] D. LEDOGAR, *Au chevet des malades*, Paris, Presses de la Renaissance, 2003, p. 76.
[630] Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération*, Paris, Cerf, 1975, p. 113.
[631] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2007, p. 402.
[632] J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 158.

1. JÉSUS LE MESSIE ET L'ANNONCE DU SALUT

Une suite de pensées à l'intérieur d'une forte structure d'intelligibilité d'auteurs offre une saisie plausible de la vie publique de Jésus à travers la Parole et les actes. Il va sans dire que le ministère public de Jésus le Messie a déjà fait couler beaucoup d'encre et de salive[633]. Mais la manière de poser la problématique se renouvelle sans cesse en fonction de la finalité à atteindre.

Dans une perspective relativement simple, comment Jésus, à travers les actes et les paroles, devient-il l'accomplissement des Écritures[634] sous le titre de « Messie » annoncé depuis l'Ancien Testament ? Quelle approche a-t-il auprès des personnes malades ? En quoi son message reste-t-il d'actualité et authentique aussi bien pour les juifs de son temps que pour les peuples congolais évangélisés il y a peu ?

Le champ de cette étude ne se borne pas à l'aperçu de l'avènement historique de Jésus à travers sa prédication mais se fixe surtout sur le sens profond du salut de l'être humain dans son intégralité. Claude Tresmontant précise ainsi les objectifs : « En méditant sur l'enseignement du dernier des prophètes d'Israël, il nous a semblé qu'il contenait en fait une *science*, extrêmement riche et profonde. Non pas seulement, ni même d'abord, une "morale" comme on l'entend aujourd'hui, mais une science authentique, et portant sur l'être, c'est-à-dire une ontologie[635]. »

Comment Jésus déploie-t-il son activité messianique face à un peuple dominé et assoiffé de salut ? Le contexte est ainsi décrit par Xavier Léon Dufour : « Exaspéré par la domination romaine, le peuple vivait dans une tension " messianique " permanente et était enclin à interpréter dans ce sens les " signes " opérés par des personnages

---

633 Nombre d'auteurs ont établi un dossier exégétique remarquable, soutenu par une réflexion théologique : Paul Bony, Édouard Cothenet, Jean Delorme, Henri Denis, Pierre Dornier, Augustin George, Pierre Grelot, Annie Faubert, Simon Légasse, André Lemaire, Xavier Léon-Dufour, Charles Perrot, Bernard Sesboüé, Maurice Vidal. Cf. J. DELORME, *et. al., Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, Seuil, 1974, p. 5.

634 P.-M. BEAUDE, *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1980, p. 7. Selon l'auteur, l'idée que Jésus accomplit les Écritures accompagne toute l'histoire du christianisme.

635 Cl. TRESMONTANT, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth,* Paris, Seuil, 1970, p. 7.

charismatiques[636]. » En réalité, lors de la naissance du christianisme, surtout dans les milieux populaires, l'espérance de la libération semble intense. De nombreux mouvements se font jour, qualifiés d'« agitations messianiques[637]. »

Jésus s'est présenté lui-même comme sauveur, soit par ses actes et ses gestes, soit dans des déclarations formelles. Yves Congar note : « Avec lui, le Règne de Dieu s'est approché (Mt 4,17) ; il est déjà à l'œuvre (cf. Lc 17, 21). Les miracles, où la puissance divine se manifestait, étaient comme une irruption, déjà, du Règne vainqueur dans la misère de notre monde : il est venu sauver ce qui était perdu (Lc 4, 18 ; 19,10 ; Mt 9,12). Jésus chasse les démons avec " le doigt de Dieu " ; il est vainqueur de Satan. Il remet les péchés[638]. » En bref, les trois synoptiques s'accordent à présenter l'activité de Jésus dans sa mission comme une prédication appuyée par les miracles[639]. Les actes et les paroles vont de pair.

L'annonce du Royaume passe par la double composante du dire et du faire de Jésus. Luc présente le binôme « parler et agir[640] » comme indicatif essentiel de l'entrée en scène de Jésus : « J'ai consacré mon premier livre, ô Théophile, à tout ce que Jésus a fait et enseigné, depuis le commencement » (Ac 1, 1). Ces vocables « faire » et « dire » structurent les sommaires de la prédication de Jésus dans les évangiles[641].

Les temps messianiques sont par excellence « des temps de miracles et de prodiges[642] », Cette conception est fort complexe pour autant qu'elle ouvre déjà sur l'interprétation des miracles dans le Nouveau Testament. De ce fait, selon Georges Crespy, la guérison va apparaître comme « ce qui authentifie Jésus comme Messie, et

---

[636] J.-N. ALETTI, L. BEIRNAERT, J. CALLOUD, X. LÉON-DUFOUR (dir.), *et al*., *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1977, p. 80.
[637] *Ibid.*
[638] Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération*, Paris, Cerf, 1975, p. 111.
[639] J. DELORME, *et. al., Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, Seuil, 1974, p. 232.
[640] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1982, p. 202.
[641] *Id.*, p. 202.
[642] LÉON-DUFOUR, *op. cit.*, p. 80.

ce qui manifeste concrètement la proximité du règne de Dieu[643]. » La réponse de Jésus à cette question en est un indice : « Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » (Mt 11,3s)[644]. De toute évidence, le Seigneur Jésus se révèle comme « Celui qui est capable d'apporter un salut intégral et définitif à l'homme[645]. »

Le concept sotériologique du Nouveau Testament, en l'occurrence le « salut », part, selon Jürgen Moltamann, des processus concrets désignés en termes de « guérir », « purifier », « sauver », « délivrer », « rendre la santé », et pose ensuite la question du plein accomplissement de ces actions et de ces processus dans le salut lui-même[646]. Comme en filigrane, le dire et le faire sont toujours associés dans l'annonce du Royaume. Jésus annonce le royaume de Dieu aux pauvres et met la puissance de Dieu au bénéfice des malades[647].

Finalement, dans la première prédication chrétienne, en deux passages importants des Actes, (2, 22 ; 10, 38), souligne Georges Crespy, « Jésus est annoncé comme messie dans cette forme du kérygma non par un appel à la vérité divine de son enseignement ou à la grandeur transcendante de sa personne, mais extérieurement et phénoménalement par le rayonnement des signes divins qui attestent à Israël qu'il est le Sauveur venu de Dieu[648]. » Ainsi donc, dans la prédication chrétienne, Jésus, appelé «Christ », est désigné comme celui qui apporte et opère le salut à tous les peuples[649]. Le salut va au-delà du visible car il sauve l'homme de son état peccamineux.

---

643 G. CRESPY, *La guérison par la foi*, coll. « Cahiers théologiques, n° 30 », Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952, p. 18.
644 « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez.» (Mt 11,4s cf. Lc 4,16-20 et Is 61, 1-2)
645 B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1982, p. 212.
646 J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu,* (trad. all. Joseph HOFFMANN), coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1993, p. 157.
647 *Id.*, p. 164.
648 G. CRESPY, *op. cit.*, p. 17-18.
649 R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique*, Paris, Cerf, 2007, p. 152.

2. LA MALADIE ET LE PÉCHÉ

Le parcours de quelques définitions élémentaires[650] sur le péché laisse transparaître une version unanime : « Pécher, selon l'Écriture, c'est fondamentalement refuser l'alliance, rejeter l'amour que Dieu propose[651]. » La référence à Dieu passe au premier plan. C'est pourquoi Xavier Thévenot l'analyse en termes de notion proprement théologique : « Le péché est une réalité théocentrique, ou plutôt théoexcentrique car c'est une réalité qui vise en fait à se décentrer de Dieu[652]. »

Les religions de l'Antiquité, intimement liées à la vie sociale, s'expliquent, selon Pierre Grelot, « par les manquements – fussent-ils involontaires – aux exigences des dieux qui coïncidaient avec le bon ordre de la société en matière de pratiques rituelles, d'interdits variés, de comportements sexuels, de relations communautaires,… [653] » Tel est l'arrière-plan du Congo à la découverte du Christ, révélant le Père miséricordieux.

Le vocable péché est polysémique. Dans l'Ancien Testament[654], l'étude de Rowan William convient à propos : Pécher, *hâtâ* en hébreu, consiste avant tout à ne pas garder les commandements de Dieu ou à ne pas l'honorer par ses actions. Ainsi : « Les péchés sont des actes de désobéissance à Dieu et ce qui montre qu'on est sauvé, c'est

---

[650] Cf. E. BEAUCAMP, & S. LYONNET, « Péché », in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1966, col. 407-567 ; Ph. DELHAYE, A. GELIN, A. DESCAMPS, *et al.*, *Théologie du péché*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1961, Ph. DELHAYE, J. LECLERCQ, B. HÄRING, *et al.*, *Pastorale du péché*, Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1962 ; P. GRELOT, « Péché » dans P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1539.

[651] J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien*, Paris, Cerf, 1974, p. 98.

[652] X. THEVENOT, *Les péchés. Que peut-on en en dire ?*, Mulhouse, Salvator, 1983, p. 54.

[653] P. GRELOT, « Péché » dans P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1539.

[654] La terminologie utilisée dans l'Ancien Testament est très concrète. *Hata'* est la racine la plus usitée. Elle exprime l'idée de manquer, de rater, par exemple, une cible *(*Jg., 20, 16), un but (Pr. 19, 2), la sagesse (Pr., 8, 36), une norme (Lv., 4, 2, 27). *'Awôn* a une autre profondeur. L'expression connote un état, une source, un terrain propice : « à cause de la grandeur de ton iniquité *('awôn),* tes fautes *(hatta't)* se sont affermies » (Jr. 30, 15); *Pésha'* est le mot le plus rare, mais aussi le plus expressif de l'Alliance rompue. Mais ce qu'il note est autrement important, puisqu'il nous ouvre au mystère du péché. Les mots grecs ασεβεια, παρακον lui correspondent. D'autres mots consonnent au précédent : *marad, bagad* et *marah* disent l'infidélité; *ma'al* signifie agir sans souci de son devoir, frauder. Le mot le plus usité pour dire le pécheur est *resha'* (celui qui a tort, qui est coupable). Il est emprunté à la langue du droit, comme son contraire *saddiq*, juste. Lire A. GELIN, « Le péché dans l'Ancien Testament », dans Ph. DELHAYE, *et al.*, *Théologie du péché*, Paris, Desclée, 1960, p. 31. Dans le Nouveau Testament, le Christ dissocie fondamentalement la maladie de péché « Ni lui ni ses parents n'ont péché. » (Jn 9, 3)

qu'on est capable d'observer les commandements[655]. » Les fréquences des occurrences scripturaires explicites de « péché » soulignent bien son importance dans le Nouveau Testament. Pour dire péché, le mot grec *amartia* est utilisé plus de cent soixante et onze fois. « Et ce mot n'est pas le seul. Il y a aussi l'iniquité qui traduit le grec *anomia ;* l'impiété : *asebeia ;* l'injustice : *adikia ;* et enfin la transgression : *parabasis*[656]. »

Dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, sous le regard de Bernard Sesboüé, Dieu vient d'abord sauver l'homme « à main forte et à bras étendu » et c'est au cœur du salut et de la vie qu'il révèle dans toute sa radicalité « la dimension théologale du péché, refus révolté et orgueilleux du don même de Dieu, véritable gâchis de la liberté humaine[657] ». Xavier Thévenot renchérit en ce sens, en mettant l'accent sur l'amour : « selon la théologie la plus classique, il n'y a de péché que là où il y a refus lucide et libre de répondre à l'amour de Dieu sur l'homme[658] ». Dans cette logique, Philippe Delhaye ne tergiverse pas et confirme sans ambages que le péché est « le refus de Dieu[659]. » Aussi, poursuit-il, le péché réside dans la désobéissance à l'appel de Dieu, dans une surdité élective opposée à la voix divine, dans un refus des mains tendues[660].

Il est assez remarquable que ces paradigmes de péché et rédemption soient déjà ébauchés dans le premier livre de la Bible comme le constate Albert Gelin : « Le péché n'est pas soustrait au dynamisme d'une rédemption. Gn 3, 15 exprime la certitude d'une libération du mal pour l'humanité[661]. » Cette rupture avec Dieu, par l'ancien Adam appelle au rachat de l'homme par le Nouvel Adam (Cf. Rm 12, 5-20).

---

[655] R. WILLIAMS, « Péché » dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 1998, p. 873.
[656] X. THEVENOT, *Les péchés. Que peut-on en en dire ?,* Mulhouse, Salvator, 1983, p. 9 ; lire aussi « Le péché », comme « transgression de la loi de Dieu.» Th. REY-MERMET, *Croire. Pour une redécouverte de la foi*, Paris, Droguet et Armant, 1976[2], p.402.
[657] B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 25 ; J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris, Cerf, 1974, p. 98.
[658] X. THEVENOT, *Souffrance, bonheur, éthique. Conférences spirituelles,* Mulhouse, Salvator,1992[3],p.96
[659] Ph. DELHAYE, *et al., Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 9.
[660] *Id.*, p. 11.
[661] A. GELIN, *« Le péché dans l'Ancien Testament »,* dans Ph. DELHAYE, *et al., Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 25.

La prérogative divine du pardon est transférée au Messie. L'idée est contenue implicitement en Lc 4, 18-21, où Jésus déclare accomplir lui-même la mission libératrice du Serviteur de Dieu[662]. La réalité de la résurrection du Christ est donc symbole, au sens fort de ce terme, du salut, « comme libération du péché et de la mort et comme don de la vie plénière et définitive[663] ». Le péché est lié à la notion de pardon. Il se comprend en terme de guérison[664], comme le perçoit Karl Rahner en faisant de l'homme l'« événement de l'autocommunication libre et pardonnante de Dieu[665] ».

Selon Yves Congar, la thématique aboutit à la relation entre le péché et le salut : « la condition la plus fondamentale du salut est que le péché soit vaincu et ôté[666] ». Le ministère de Jésus s'attelle à faire revivre l'homme pécheur en lui pardonnant ses péchés. Les dires du Christ en témoignent explicitement dans des contextes différents : « Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais les malades »; « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs, au repentir », « Tes péchés te sont remis », « Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, désormais ne pèche plus », « Père, pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font[667]. »

Jésus ne considère donc pas que sa mission soit de pourchasser le péché en menaçant le pécheur des châtiments divins, comme les prophètes l'ont souvent fait ; au contraire, refusant d'identifier l'homme à son péché, il révèle un Dieu miséricordieux en quête des pécheurs, prêt à les introduire dans sa maison et à leur rendre leurs droits (Lc 15,22-24) et leur dignité : « Lève-toi et marche » (Lc 5, 23).

---

[662] A. DESCAMPS, Ph. DELHAYE, *et al., Théologie du péché,* Paris, Desclée, 1960, p. 67-68 ; lire aussi « Le péché », comme « transgression de la loi de Dieu.» Th. REY-MERMET, *Croire. Pour une redécouverte de la foi*, Paris, Droguet et Armant, 1976[2], p.402.
[663] B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p.151.
[664] Cf. J. MONBOURQUETTE, *Comment pardonner. Pardonner pour guérir, guérir pour pardonner*, Québec/Paris, Novalis/Centurion, 1994[2], p. 33.
[665] K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme,* Paris, Centurion, 1983, p. 139.
[666] Y. CONGAR, *Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, coll. « Foi Vivante », Paris, éd. Témoignage chrétien, 1966, p. 54. Cf. La connaissance du salut et la rémission du péché. (Lc, 1, 77).
[667] Lc 5, 31-32 ; Lc 5, 20 ; Lc 11, 4 , Jn 8,11 ; Lc 23, 33 ;

3. LA GUÉRISON ET LA FOI

De multiples interférences linguistiques et culturelles font la complexité sémantique du vocable « foi ». Bernard Sesboüé, Claude Tresmontant, Gerardus Van der Leew, Edmond Ortigues analysent avec pertinence le thème de foi dans la Bible. Les mots latins *fides* (foi) et *foedus* (pacte, accord, alliance) proviennent d'une même racine indo-européenne, *beidh-*, qui a donné aussi en grec πιστις (*pistis*) et qui suggère d'une manière générale l'idée de confiance[668].

Bernard Sesboüé définit la foi en termes de « confiance totale de l'homme envers un Dieu personnellement rencontré[669] ». En effet, l'intelligence de la foi s'appuie sur une seule analogie fondamentale : le rapport de la créature à son créateur est analogue au rapport des hommes entre eux. Qu'en est-il pour les auteurs du Nouveau Testament où le centre de la foi réside dans la relation de l'homme à Jésus-Christ ?

Les concepts - délivrance et guérison - permettent d'approfondir la thématique de salut à travers les signes à la portée de la foi. Comment l'action médicale missionnaire lors de l'évangélisation du Congo s'inscrit-elle dans l'œuvre salvatrice du Christ ? Comment le missionnaire se situe-t-il face à ces hypothèses relevées par Meinrad Hebga : « Si tu guéris, tu croiras », ou l'inverse : « si tu crois, tu seras guéri[670] ». En effet, Georges Crespy étudiant la « guérison par la foi » affirme : « La guérison accordée à la foi est un " signe " qu'il s'agit de discerner derrière l'événement[671]. »

---

[668] Cl. TRESMONTANT, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth,* Paris, Seuil, 1970, p. 202; E.ORTIGUES, « Foi », dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2005. B. SESBOÜÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle,* Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 43, G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations,* Paris, Payot, 1970, p. 620. « En ce petit peuple, dans un coin perdu, s'est accomplit un fait immense, la naissance de la foi ».

[669] B. SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 42-43; « L'homme n'existe en tant qu'homme que là où, au moins comme question qui nie et qui est niée, il dit "Dieu" ». Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi,* trad. G. JARCZYK, Paris, Centurion, 1983, p. 64. Cl. TRESMONTANT, *op. cit.,* p. 206.

[670] M. HEBGA, *et al., Croyance et guérison,* Yaoundé, Clé, 1973, p. 6.

[671] G. CRESPY, *La guérison par la foi,* Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1952, p. 8.

Georges Crespy poursuit en disant : « La foi cherche derrière le miracle – quand il y a miracle – ce qui lui donne un sens comme, derrière la guérison médicale, elle découvre ce qui en fait autre chose qu'un simple rapport de forces ou qu'un phénomène biologique[672]. » Aussi Alain Marchadour affirme-t-il : « Les miracles ont toujours un rapport étroit avec la foi[673]. » Comme pour dire, les œuvres de Jésus appellent à la foi[674].

Les quatre évangiles font une large place à la foi dans leurs récits de miracles, mais ils lui donnent des fonctions différentes. Selon Xavier Léon-Dufour : « Les trois Synoptiques s'accordent souvent à faire de la foi un préalable au miracle[675]. » Jésus accorde la guérison au paralytique (Mt 9,2 ; Mc 2,5 ; Lc 5,20), au centurion (Mt 8,13 ; Lc 7,9), à la Cananéenne (Mt 15,28 ; Mc 7, 18), parce qu'il a constaté leur foi ; pour ressusciter la fille de Jaïre (Mc 5, 35 ; Lc 8,50) ou guérir l'enfant possédé (Lc 9, 41), Jésus demande au père de croire. Pour l'hémorroïsse (Mt 9,22 ; Lc 8,48) et l'aveugle de Jéricho (Mc 10,52 ; Lc 18,42), il déclare après coup : « Ta foi t'a sauvé[676].»

À la différence du quatrième évangile, les synoptiques ne font jamais explicitement de la foi le fruit du miracle ; cependant en deux récits[677], le miracle apparaît non pas comme un « argument » qui impose la foi, mais comme « signe qui appelle l'homme à s'engager personnellement à Jésus dans la liberté[678] ». Jean met en relief sept signes dans lesquels deux verbes sont mis en exergue « voir et croire ». Selon

---

[672] G. CRESPY, *op. cit.,* p. 8.
[673] A. MARCHADOUR, *Les miracles dans les évangiles,* Paris, Cerf, 1994, p. 9.
[674] Dans cette approche, la foi inclut la croyance mais va bien au-delà et, dans l'histoire de la théologie, on a plus fréquemment opéré une distinction entre la foi et les œuvres qu'entre foi et connaissance. C'est ainsi que l'apôtre Paul affirma avec vigueur que le pécheur ne peut obtenir le salut par les bonnes œuvres mais seulement par la foi dans la grâce de Dieu. Selon cette pensée, réaffirmée par Martin Luther au moment de la Réforme, les bonnes œuvres sont une conséquence de la foi : la foi en Dieu permet au fidèle de transcender ses limites et de produire les bonnes œuvres. Lire surtout Cf. M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu,* Paris, Bayard, 1999, p. 331-332.
[675] X. LÉON-DUFOUR, *et al*., *Les miracles de Jésus,* coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1977, p. 258.
[676] Cf. *Id.*, p. 258-259 Cf. X. THEVENOT, *Souffrance, bonheur, éthique,* Mulhouse, Salvator, 1992[3], p. 32.
[677] Le miraculé décide d' « être avec Jésus » (Mc 5,18 = Lc 8, 38) ou de le suivre (Mc 10,52 = Lc 18, 43) ; Jésus reproche à Chorazin et Bethaïde de ne pas s'être converties devant ses actes de puissance (Mt 11, 21 ; Lc 10, 13), ce qui suppose qu'il attendait de ses actes des « fruits de conversion ».
[678] X. LÉON-DUFOUR, *et al*., *Les miracles de Jésus,* coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1977, p. 260, et *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963, p. 105.

Pierre-Marie Beaude : « Une vraie lecture des signes conduit à voir la gloire du Christ et à croire en lui[679]. » Cependant, il ne suffit pas de voir les signes mais d'en découvrir la signification pour ne pas subordonner l'acte de foi au spectacle du prodige.

Ainsi, les actes de puissance n'entraînent pas automatiquement la foi. Les évangiles montrent que des attitudes divergentes sont adoptées en face de Jésus thaumaturge : les uns louent Dieu de ce qui arrive, les autres attribuent ces œuvres aux forces du mal au point que Jésus lui-même passe pour un possédé à leurs yeux[680].

Dans les évangiles, les gens amènent des malades dans l'espoir que la guérison soit obtenue par la médiation de Jésus, en qui ils voient un envoyé de Dieu. Des malades et des infirmes se présentent dans une démarche dictée par une sorte de foi selon laquelle Jésus peut obtenir ce qui humainement n'est pas possible[681]. Il n'en reste pas moins exact que Jésus lie étroitement la réalisation du miracle à l'expression de la foi, même s'il peut le produire par sa seule puissance. « Croyez-vous que je puisse faire cela ? "Oui, Seigneur" [...]. Qu'il vous advienne selon votre foi » (Mt 9, 28-29) [682].

Bernard Van Meenen crée un lien entre « relation, parole et foi » dans les miracles. Les récits évangéliques montrent que « l'économie de leurs moyens donne le plus grand relief à la parole de Jésus d'une part, à la foi de l'autre, les deux s'inscrivant dans la relation établie entre Jésus et les personnes malades[683] ». Autrement dit, selon Guy Vanhoomissen, le contexte du miracle devient ainsi celui d'une relation interpersonnelle de foi, de confiance et d'amour entre une personne blessée et Jésus, maintenant reconnu comme l'envoyé d'un Dieu compatissant[684].

---

[679] P.-M. BEAUDE, « "Nous avons vu sa gloire…" Les Miracles selon saint Jean », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 49.
[680] R. WINLING, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique,* Paris, Cerf, 2007, p. 77.
[681] *Id.*, p. 413.
[682] J.-P. ROUX, *Jésus*, Paris, Fayard, 1989, p. 326.
[683] B. VAN MEENEN, « Jésus, l'autre et la guérison dans les évangiles » dans *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 75.
[684] G. VANHOOMISSEN, *Maladies et guérison. Que dit la Bible ?* Bruxelles, Lumen Vitae, 2007, p. 71.

II. LA GUÉRISON DANS LES ÉVANGILES

Depuis les noces de Cana où Jésus manifeste pour la première fois sa toute puissance « en bouleversant l'ordre de la nature[685] », il ne cesse d'accomplir des miracles. Il pose des actions extraordinaires : guérisons, exorcismes, œuvres surprenantes unanimement relatées par les évangélistes. L'enjeu est de taille car « le miracle n'est pas réduit à n'être qu'un phénomène exceptionnel ; il est toujours rapporté à une puissance qui dépasse les capacités humaines[686] ». Les miracles de guérison dans les évangiles accréditent-ils Jésus comme le Messie annoncé et attendu[687] ?

La question de fond est de savoir comment les miracles opérés dans un monde culturel hébraïque trouvent place dans une autre culture, en l'occurrence africaine[688] ? Comment annoncer Jésus le Guérisseur à un peuple enraciné dans la culture de force vitale où le *nganga* n'est ni un sorcier ni un charlatan, mais un guérisseur, un héritier d'une médecine traditionnelle qui prend en charge la personne globalement, quel que soit son mal, pour la réintégrer dans son univers social et cosmique[689] ?

Pour une étude méthodique, il sied de circonscrire l'ensemble en trois parties. Il convient d'abord d'appréhender la notion thématique des miracles de guérisons ; ensuite, procéder à l'identification du guérisseur par excellence à travers son œuvre de salut et enfin déceler l'évidence relationnelle entre Jésus le thaumaturge et les malades réinsérés dans le milieu social après la guérison. Dès lors les miracles deviennent « les signes anticipateurs du salut global, du monde guéri et de la gloire de Dieu[690] ».

---

[685] J.-P. ROUX, *Jésus*, Paris, Fayard, 1989, p. 297.
[686] J.-N. ALETTI, *et al.*, *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1977, p. 12.
[687] L. CERFAUX, *et al.*, *L'attente du Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1954, p. 131.
[688] Allusion faite à l'inculturation comme l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète. M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 176. Cf. J. COMBY, « L'inculturation au début du troisième millénaire. Lectures croisées », dans J.COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 648.
[689] M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 175.
[690] J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu,* (trad. all. J. HOFFMANN), Paris, Cerf, 1993, p. 157.

1. SENS ET FINALITÉ DES MIRACLES DE GUÉRISON

Le concept « miracle » éveille sans doute bien des questions. Il semble judicieux de relever les notions définitionnelles, avant l'analyse de la finalité. Le terme miracle, solidement ancré dans le langage courant, évoque, selon Jacques Schlosser : « une réalité prodigieuse, suscitant étonnement et/ou admiration[691] ». De même, pour Pierre Grelot, cette expression désigne généralement « un fait extraordinaire, dit surnaturel, accompli en dérogation ou en violation des lois de la nature[692] ». Jean-Pierre Charlier retient trois composantes ayant marqué la conception moderne du miracle[693] :

- Le miracle est un fait merveilleux ;
- Il constitue une violation des lois de la nature ;
- Il ne s'explique que par le recours au surnaturel.

L'étude étymologique aborde le vocable miracle comme « un décalque du latin *miraculum,* substantif bâti sur le verbe *mirari* qui exprime les idées d'étonnement, d'admiration[694] ». Pour corroborer cette idée, Jean Thiellay, attelé à donner un sens à quelques termes des religions chrétiennes, dit que le miracle désigne : « tout fait merveilleux, surnaturel, que ne suffit pas à expliquer la raison humaine, et que Dieu prodigue aux hommes, comme signe du surnaturel, annonce du Royaume[695] ».

L'affirmation d'Henry Duméry paraît nette : « La notion de miracle est une notion religieuse, c'est-à-dire que ce n'est ni un concept philosophique ni un concept scientifique[696]. » Voici un large éventail de sens du miracle dans l'Ancien Testament :

---

[691] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth,* Paris, Noesis, 1999, p. 155-156.
[692] C. PERROT, *Jésus,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998, p. 64.
[693] Cf. J.-P. CHARLIER, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile,* Paris, Cerf, 1987, p. 9. Mais pour le croyant considérant ces événements à la lumière de sa foi, le miracle est avant tout un signe qui fait référence à Dieu et une œuvre qui s'inscrit dans le contexte de la création et de l'histoire du salut.
[694] *Id.,* p. 7.
[695] J. THIELLAY, *Lexique des religions chrétiennes,* Paris, Ellipses, Marketing, 1995, p. 108. Lire aussi « Un fait qui ne s'explique pas par des causes naturelles. » *Cf.* « *Dunamis, ergon, sêmeion* », dans J.,-P. PREVOST, (dir.), *Nouveau Vocabulaire Biblique,* Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul, 2004, p. 356.
[696] H. DUMÉRY, « Miracle », dans dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne,* coll. « Encyclopaedia Universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 548.

« Chez les prophètes, les miracles sont ce que Dieu fait et fait faire. Ils sont les « œuvres de Dieu » (Isaïe), les « merveilles de Dieu » (Livre de Job), les « haut faits » ou les « exploits » de Dieu (Psaumes), ses prodiges (Michée), son secours de dernière heure (Jérémie), sa main qui libère et qui guide (Exode) [697]. » Qu'en est-il dans le Nouveau Testament où exorcismes et miracles occupent une place de choix[698] ?

Les mots utilisés dans les évangiles sont variés. Jacques Schlosser relève certains en affirmant : « Le vocabulaire employé y fait certes droit à l'aspect prodigieux et extraordinaire des phénomènes visés (*teras*), mais aussi, en particulier dans le langage johannique, à leur qualité de signes (*sêmeion*) et surtout, selon la désignation la plus habituelle (*dynameis*), à leur valeur de puissance : manifestions ou actes de puissance[699]. » Une constellation de termes y afférents est analysée par Léon-Dufour[700].

Les récits de miracles suivent, dans la plupart des cas, un schéma de base comme le présente Edouard Cothenet : « L'introduction décrit la maladie en insistant sur son caractère incurable ou sa gravité. Le corps du récit comporte une demande ou l'attestation de la foi du malade ou de son entourage. Suit l'intervention du guérisseur : simple parole ou geste de cure. Au constat de guérison font suite les réactions de l'auditoire : admiration, louange de Dieu ou contestation[701]. »

Signes pour le présent immédiat, les miracles sont surtout un présage pour le temps qui vient. L'espérance messianique est révélée. L'homme va rencontrer le dynamisme spirituel d'un règne exercé par Dieu. La mention faite par Pierre Schwenck

---

[697] H. DUMÉRY, *op. cit.*, p. 554. *Cf. « les miracles dans l'Ancien Testament »* selon A. MARCHADOUR, *Les miracles dans les évangiles*, Paris, Cerf, 1994, p. 10. Jean-Pierre Charlier relève trois termes hébraïques : *môfèt* traduit en grec par *teras* et en français par *Prodige*, *ôt* traduit en grec par *sèmeion* signifie une *marque*, un *signe*, *ma'aséh* et *géburah*, deux termes proches l'un de l'autre, traduits en grec par *ergon* et *dynamis*, c'est-à-dire respectivement *œuvre* et *puissance*. Cf. J.-P. CHARLIER, *op. cit.*, p. 10-11.

[698] « C'est pourquoi les premiers chrétiens se devaient de placer les miracles de Jésus au centre même de l'annonce évangélique.» Lire P.-M. BEAUDE, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983, p. 146.

[699] J. SCHLOSSER, *op. cit.*, p. 156. Emploi du substantif *dynameis* chez les synoptiques : « actes de puissance et le verbe *sôzein* « sauver ».

[700] *Cf.* X. LÉON-DUFOUR, *et al., Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977, p. 26.

[701] E. COTHENET, « Le sens des miracles dans l'Évangile » dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 59.

renvoie déjà vers le mobile du miracle : « Le miracle est une forme d'action du Dieu qui se révèle[702]. » Une étude cursive des quatre évangélistes en donne la finalité.

L'évangéliste Matthieu fait ressortir plusieurs points d'enseignement dans les récits de miracles. Ils deviennent sous sa plume « une authentique catéchèse sur des grands thèmes chrétiens[703] ». D'après lui, il va sans dire que « le miracle n'est pas important pour lui-même, mais en fonction du contenu kérygmatique qu'il présente[704] ». En vue d'expliciter cette démarche matthéenne, De Groot notifie que le miracle n'a pas pour but unique de confirmer l'authenticité de l'action, « c'est un point essentiel de la prédication évangélique, destiné à éveiller la foi à la révélation salvifique de la puissance de Dieu[705] ». Chez Marc, jaillissent des articulations multiples des miracles orientés vers l'appel à la foi et à la conversion[706]. Luc insiste beaucoup plus que Matthieu et Marc sur les miracles comme « signes du salut offert par Dieu[707] ».

Contrairement aux synoptiques qui mentionnent des faits miraculeux en termes de puissance, Jean privilégie les mots signe et œuvre. Selon Pierre-Marie Beaude, « le signe est un geste posé par Jésus qui manifeste ainsi sa gloire. » Aussi, poursuit-il, « ce geste renvoie à l'instant où Jésus manifeste définitivement et pleinement sa gloire : son " heure ", c'est-à-dire l'heure de la mort[708] ». Il sied d'étudier d'ores et déjà les guérisons dans les rapports réciproques entre Jésus et les hommes[709].

---

[702] P. SCHWENCK, *Pour mieux connaître Jésus-Christ : Le secret de Jésus*, Metz, Ed. Église de Metz, 1981, p. 91. À propos des miracles dans l'Ancien Testament, Maurice Carrez mentionne deux périodes de l'action de Dieu : Le temps de l'Exode et le temps d'Élie et d'Élisée. *Cf.* M. CARREZ, « Miracle », dans P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1326.
[703] X. LÉON-DUFOUR, et al., *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil, 1977, p. 230.
[704] L. L'EPLATENIER, « Jésus, Seigneur de sa communauté. Les miracles selon saint Matthieu », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 22.
[705] A. DE GROOT, *Le miracle*, Paris, Apostolats des éditions, 1971, p. 58.
[706] *Cf.* M. TRIMAILLE, « Un appel à la Foi. Les miracles selon saint Marc », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 31.
[707] A. GEORGE, « Jésus Sauveur. Les miracles selon saint Luc », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 38.
[708] P.-M. BEAUDE, « Nous avons vu sa gloire. Les miracles selon saint Jean » dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 40 ; du même auteur, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983, p.139.
[709] Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 164.

2. LE CHRIST COMME THAUMATURGE

L'intelligence de la thématique du Christ guérisseur met en relief son ministère. Jacques Schlosser l'éclaire ainsi : « Ce thème informe de manière souterraine et implicite les aspects principaux de sa parole et de son agir[710]. » Dès lors, comme l'atteste Pierre Schwenck, « les miracles deviennent une leçon de choses et de faits pour dire la nouveauté du Règne[711] ». Jésus est-il le seul à opérer des miracles ? En quoi se distingue-t-il des autres thaumaturges de l'époque ou des guérisseurs traditionnels africains dont le désir de guérir est ancré profondément dans leur vie[712] ?

La réponse apparaît plurielle. Un certain nombre de récits de miracles est attribué à plusieurs hommes religieux contemporains de Jésus. Antoine Duprez étudie les miracles hellénistiques et juifs à l'époque du Christ, et conclut ainsi sa thèse : « Jésus a fait des miracles, cela prouve qu'il est homme, un homme religieux de son époque[713] ! » Un regard panoramique sur les guérisons opérées par des dieux ou des hommes étale la réalité phénoménale de l'époque.

À propos des dieux, Charles Perrot propose une panoplie de divinités, telle Asklépios en Asie Mineure, Dionysos le dieu grec de la vigne, Isis et Sarapis d'Égypte, Atargatis de Syrie. Parmi ces dieux guérisseurs, l'auteur relève surtout le nom d'Asklépios ou Esculape, en son Temple d'Épidaure dans le Péloponèse[714]. Bref, l'antiquité fourmille de faits miraculeux : non seulement les dieux sont des spécialistes de la thaumaturgie, mais les humains rivalisent aussi avec eux. Le médecin Archépiade,

---

[710] J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth,* Paris, Noesis, 1999, p. 155.
[711] P. SCHWENCK, *op. cit.*, p. 84.
[712] Les religions traditionnelles sont qualifiées de généalogiques et de thérapeutiques. Généalogiques, parce qu'elles sont des religions liées aux ancêtres. Thérapeutiques, justement parce que la guérison y tient une grande place. M. HEBRARD, *La foi qui guérit,* Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 177.
[713] A. DUPREZ, « 'Miracles' hellénistiques à l'époque du Christ », dans « *Les miracles de l'Évangile* », *Cahier Evangile,* n°8, 1974, p. 19. Voir *Id., Jésus et les dieux guérisseurs,* Paris, Gabalda, 1970.
[714] C. PERROT, *op. cit.,* p. 74-75. Lire aussi *Id., Jésus et l'histoire,* Paris, Desclée, 1979, p. 222 ; B. SESBOÜÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle,* Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 239.

le philosophe Apollonios de Tyane et l'empereur Vespasien constituent une illustration éloquente[715]. Une figure de proue, contemporaine de Jésus mérite une brève attention.

L'Asie mineure a connu, au Ier siècle, un philosophe néopythagoricien auquel est reconnu un pouvoir de guérison exceptionnel : Apollonius de Tyane[716]. Selon Antoine Duprez, « Apollonius de Tyane est le guérisseur le plus célèbre. Il est mort vers 97 de notre ère et a donc vécu au temps de la formation des évangiles, et ses nombreux miracles ne nous sont connus que par l'intermédiaire de l'écrivain grec Philostrate (vers 175-249)[717]. » En quoi Jésus se démarque-t-il des thaumaturges d'hier et d'aujourd'hui ? Quel crédit ses contemporains et tous les chrétiens accordent-ils à ses miracles ?

Jean-Paul Roux perçoit nettement la différence. « Le miracle de Jésus tranche certainement sur les prodiges des païens par la noblesse et la sobriété, par la discrétion de la mise en scène, par l'absence de tout mauvais goût, mais tire surtout son unicité et son exemplarité des sentiments qui le motivent et de ce que l'homme y est associé[718]. » Telle est la différence essentielle, poursuit-il, entre les guérisons, les exorcismes et les merveilles effectuées par Jésus, et les innombrables exploits similaires de la tradition gréco-romaine et plus généralement des sorciers et des thaumaturges du monde entier[719].

Joseph Doré relève au fil des pages des Évangiles la différence en ces termes paraphrasés : Par l'appel inconditionnel à le suivre qu'il adresse à ses auditeurs, par son autorité souveraine d'exorciste et de thaumaturge, par sa prétention à mettre sa propre parole au niveau de cette Parole de Dieu qu'est la Torah « Il vous a été dit [...] - et moi je vous dis... », par ses déclarations de pardon du péché, - pardon que Dieu seul peut accorder -, par sa façon de traiter avec Dieu selon un rapport d'une familiarité

[715] Cf. J.-P. ROUX, *Jésus*, Paris, Fayard, 1989, p. 328.
[716] M. QUESNEL, *Jésus-Christ. Un exposé pour comprendre, Un essai pour réfléchir,* coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994, p. 50.
[717] A. DUPREZ, *op. cit.*, p. 18. Lire un récit de guérison Cf. Th. MURCIA, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine,* Paris, Carnot, 2003, p. 130-131.
[718] J.-P. ROUX, *Jésus*, Paris, Fayard, 1989, p. 327.
[719] Cf. *Ibid.*

totalement inouïe en Israël, jusqu'à l'appeler, « Abba-papa », par tout cela et par bien d'autres paroles et actes encore, Jésus apparaît de plus en plus mystérieux à ceux qui, l'ayant suivi, s'interrogent précisément sur son identité réelle : « D'où lui vient donc cette autorité ? » (Mc 2, 7) ; « Qui donc est-il, celui-là ? » (Mc 4, 41).[720] Ces interrogations mettent en évidence la différence avec les autres guérisseurs.

Jésus se reconnaît comme un « médecin » pas comme les autres. Thierry Murcia développe judicieusement le thème centré sur cette question : « Jésus était-il médecin ? »[721]. Il n'ignore pas l'existence d'autres thaumaturges en affirmant : « Mais si, moi, c'est par Béelzéboul que j'expulse les démons, vos fils, par qui les expulsent-ils ? (...) Mais si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (Lc 11,19-20). Pierre-Marie Beaude met en relief l'aspect christocentrique des guérisons. Il dit : « Plus qu'un simple thaumaturge ou exorciste, Jésus manifestait en lui-même le mystère du Règne de Dieu[722]. »

Enfin, pour revenir à l'étymologie, le titre de Jésus le thaumaturge, s'identifie à sa mission de sauveur. En grec, de même que le verbe *sôzô* a le double sens de sauver et de guérir, le subtantif *sôtêr,* qui en dérive, a le double sens de « sauveur » et de « guérisseur ». *Sôtêr,* « sauveur-guérisseur », et *iatros,* « médecin » (littérallement : « guérisseur »), sont, au sens religieux, des termes interchangeables. Aussi *Iêsous ho Sôtêr*, que l'on traduit, du grec par « Jésus le Sauveur », signifie tout autant « Jésus le Guérisseur[723]. » Durant son ministère, Jésus a passé le plus clair de son temps à guérir et à sauver intégralement l'homme. Le tableau synoptique ci-après le démontre.

---

[720] J. DORÉ, dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, coll. « Encyclopaedia Universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 214.
[721] Th. MURCIA, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine*, Paris, Carnot, 2003, p. 141.
[722] P.-M. BEAUDE, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983, p. 146.
[723] Th. MURCIA, *op. cit.*, p. 158. Se référer aussi à l'Ancien Testament où Ésaïe *(Yeshayâhou)* et Jésus *(Yêshou, Yêshoua)* sont deux variantes d'un même prénom. Comme « Jésus », « Ésaïe » a le double sens de « sauveur » et de « guérisseur ». Cette observation vaut également pour Élisée, *Elishâ* en hébreu (contraction de *El-yâsha*), qui a une signification voisine. Or Élisée et Ésaïe avaient eux aussi des connaissances médicales. C'étaient, comme Jésus, des « guérisseurs ».

Le tableau synoptique des récits de miracles[724]

CLASSIFICATION			MATTHIEU	MARC	LUC	JEAN
I.	**LA MALADIE**					
A.	***GUÉRISONS***					
	1.	Aveugles				
		À Capharnaüm	9, 27-31			
		À Bethsaïde		8, 22-26		
		À Jéricho	20, 29-34	10, 46-52	18, 35-43	
		À Jérusalem				9, 1-41
	2.	Paralytiques				
		À Capharnaüm	9, 1-8	2, 1-12	5, 17-26	
		À Jérusalem				5, 1-18
		La main desséchée	12, 9-14	3, 1-6	6, 6-11	
	3.	Lépreux				
		Un lépreux	8, 1-9	1, 40-45	5, 12-16	
		Dix lépreux			17, 11-19	
	4.	Maladies diverses				
		Hydropique			14, 1-6	
		Hémorroïsse	9, 20-22	5, 25-34	8, 43-48	
		Femme courbée			13, 10-17	
		Belle-mère de Pierre	8, 14-15	1, 29-31	4, 38-39	
		Sourd-muet		7, 31-34		
		Fils du centurion	8, 5-13		7, 1-10	4, 46-54
B.	***EXORCISMES***					
		Démoniaque-Capharnaüm		1, 23-38	4, 33-37	
		Démoniaque de Gérasa	8, 26-34	5, 1-20	8, 26-39	
		Lunatique	17, 14-21	9, 14-29	9, 37-43	
		Démoniaque muet	9, 32-34		11,14	
		Démoniaque sourd-muet	12, 22-24			
		Marie-Madeleine			8,2	
		Fille cananéenne	15, 21-28	7, 24-30		
C.	***RÉANIMATION***					
		Fille de Jaïre	9, 18-26	5, 22-43	8, 41-56	
		Jeune homme de Naïm			7, 11-17	
		Lazare				11, 1-44
II.	**AUTOUR DU LAC**					
		Tempête apaisée	8, 23-27	4, 35-41	8, 22-25	
		Marche sur les eaux	14, 22-23	6, 45-52		6, 16-21
		Pêche miraculeuse			5, 1-11	21, 4-11
		Didrachme du poisson	17, 24-27			
III.	**LA NOURRITURE DU PEUPLE**					
		Vin à Cana				2, 1-11
		Pain en Galilée	14, 13-21	6, 30-44	9, 10-17	6, 1-15
			15, 32-39	8, 1-10		

[724] Cf. J.-P. CHARLIER, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile,* Paris, Cerf, 1987, p. 38-39. La grille de lecture paraît évidente. Les récits relatifs aux miracles de guérison et d'exorcisme sont plus nombreux par rapport à d'autres miracles.

3. MIRACLES DE JÉSUS ET FACTEURS SOCIAUX

Les facteurs sociaux des récits de miracles se déploient dans une perspective de salut. Une dimension préalable du vocable « salut[725] » en termes de « délivrance du mal et promesse eschatologique du Bien[726] » permet, selon Jean Thiellay, de s'interroger sur les enjeux déterminants des réactions du Christ face aux hommes souffrants et aux clivages sociaux.

Les récits évangéliques témoignent à l'évidence que Jésus s'est réellement présenté comme un guérisseur, dans une action de salut en accord avec sa parole de libération[727]. Un vieil adage populaire évoqué par Jésus tombe à point nommé : « Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin de médecin, mais les malades (Mt 9, 12 ; Mc 2, 17 ; Lc 5, 31) ». Thierry Murcia prouve l'ancienneté du proverbe en se référant à une figure antérieure à Jésus, le célèbre Onirocrite Artémidore d'Ephèse[728].

À travers ce dicton, Jésus s'attribue un statut professionnel pour qualifier son activité. Il s'adresse, en fait, aux pharisiens qui viennent lui reprocher de se mêler au petit peuple, aux publicains, aux prostituées, aux « gens de mauvaise vie » (Mt 9, 10), communément qualifiés de « pécheurs ». Or, péché et maladie sont étroitement liés dans la conscience juive de l'époque. Par conséquent, il faut éviter de s'approcher, aussi bien des pécheurs, par crainte d'une souillure, que des malades, par crainte de la contagion. Selon Jürgen Moltmann, si les maladies sont considérées comme des impuretés, les malades font l'objet de discriminations cultuelles et sociales[729].

---

[725] « L'idée de salut (grec sôzô et dérivés) est exprimée en hébreu par tout un ensemble de racines qui se rapportent à la même expérience fondamentale : être sauvé, c'est être tiré d'un danger où l'on risquait de périr. Suivant la nature du péril, l'acte de sauver s'apparente à la protection, la libération, le rachat, la guérison ; et le salut, à la victoire, la vie, la paix. » X. LÉON-DUFOUR, *et al.*, *V.T.B.*, p. 1185. Cf. *Id*., *Études d'Évangiles,* coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1965, p. 128.

[726] J. THIELLAY, *Lexique des religions chrétiennes*, Paris, Ellipses, Marketing, 1995, p. 180.

[727] C. PERROT, *Jésus*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998, p. 77.

[728] Th. MURCIA, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine,* Paris, Carnot, 2003, p. 154.

[729] J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 156 ; Cf. D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique, Images de l'homme,* Paris, L'Harmattan, 2000, p. 41.

La situation de précarité et de maladie conduit à la souffrance non seulement physique mais aussi morale, par exemple à l'exclusion sociale[730]. Par les miracles de guérison, les souffrants ne sont-ils pas bénéficiaires d'une réintégration dans la configuration des rapports sociaux ? Les guérisons opérées par Jésus renvoient à une harmonie avec la société. Cette perspective va trouver un terrain déblayé en Afrique où, « guérir c'est retrouver la santé mais aussi la concorde sociale, bref l'harmonie perdue[731]». La proximité de Dieu devient-t-elle un facteur important de la société ?

Quelques passages scripturaires prouvent à suffisance la démarche du Christ de réinsérer l'homme : « dans le champ social et religieux[732] ». « Va-t-en te montrer au prêtre… » (Lc 5, 14) », dit-il au lépreux guéri. Ou encore : « Retourne chez toi, et raconte tout ce que Dieu a fait pour toi » (Lc 8, 39) s'adressant à l'homme dont les démons sont sortis pour entrer dans les porcs. Il en est de même pour ses gestes de « toucher » les exclus de la société suite à la maladie (Cf. Lc 5, 13).

Après les données scripturaires, certains théologiens réfléchissent sur la finalité des miracles face à la souffrance. Si le Seigneur compatit et en vient à sauver l'homme souffrant, c'est parce que justement la souffrance en soi n'est pas bonne. Bien qu'il ait un cœur tourné vers les malades, les misérables, il n'appelle pas non plus à s'y complaire pour s'attirer l'attention affective de « ce Dieu censé aimer la souffrance[733] » pour emprunter le titre de l'ouvrage de François Varone. Loin de là.

En effet, l'auteur, à travers son œuvre, s'évertue à montrer qu'« il ne s'agit pas de souffrir pour apaiser Dieu, il ne s'agit pas de se complaire dans la souffrance et dans la médiocrité pour compenser auprès de Dieu et ainsi réparer, avec Jésus, toute l'offense

---

[730] Les épisodes sur les lépreux en A.T. et N.T. en disent plus *Cf.* Lv 13-14, Lc 5, 12-16 et parallèles ; Cf. J. POTIN, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000, p. 465 ; Cf. Th. MURCIA, *op. cit.*, p. 63.
[731] M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent,* Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 176 ; B. UGEUX, *Guérir à tout prix ?,* Paris, éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 2000, p. 7.
[732] X. THEVENOT, *Souffrance, bonheur, éthique.* Mulhouse, Salvator, 1992[3], p. 32.
[733] F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1984, p. 103.

que fait le monde à Dieu en prenant plaisir à vivre[734] ! » Elucidé par la pensée de Bruno Chenu, il ressort qu'à propos de la souffrance, « tout le ministère de Jésus est une mise en échec de la souffrance, un combat pour l'intégrité de l'homme, une pratique de guérison. Et le recouvrement de la santé n'est pas qu'une parabole du salut spirituel : il veut manifester que le Règne de Dieu définitif ne connaîtra "ni deuil, ni cri, ni souffrance" (Ap 21, 4) [735] ».

Plus précisément, et contrairement à toute une pente de la tradition spirituelle, l'attitude de Jésus signifie que « la souffrance n'a pas de valeur en soi. Elle déstructure et déshumanise. Elle creuse une faille dans toutes les relations, et d'abord à l'intérieur de soi-même. Elle tire vers le bas plutôt que vers le haut[736] ». Paradoxalement, pour la rédemption de l'humanité, Jésus endure ses souffrances (*Cf.* Lc 24,26). Déjà, Isaïe en donne la fine pointe : « Dans ses blessures nous trouvons la guérison. » (Is 53,5).

La réinsertion de l'homme sain dans la société rentre dans la mission de Jésus-Sauveur et donc du salut. Selon Yves Congar, le message du Règne de Dieu intéresse aussi le corps. Mais le corps, pour la Bible, c'est l'homme total en sa manifestation sensible. De fait, quand Jésus guérit un membre, ce « salut » concerne tout l'homme, non le membre particulier[737]. Voilà un salut « universel et intégral[738]. » Il concerne la personne humaine dans chacune de ses dimensions : personnelle et sociale, spirituelle et corporelle, historique et transcendante. Tel est le point nodal de l'enseignement social de l'Église. Elle entend annoncer l'Évangile au cœur du réseau complexe des relations sociales pour prendre soin de l'homme, destinataire du message.

---

[734] F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1984, p. 103.
[735] B. CHENU, *Dieu et l'homme souffrant,* Paris, Bayard, 2004, p.48.
[736] *Ibid.* Même affirmation chez F. VARONE, *op. cit.*, p. 217.
[737] Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération,* Paris, Cerf, 1975, p. 128. À la lumière du règne de Dieu, ce monde qui a besoin de salut apparaît dans toute sa réalité, avec ses maladies. Cf. J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 155. Cf. Ainsi les guérisons de Jésus sont des « régénérations ». Cl. TRESMONTANT, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth,* Paris, Seuil, 1970, p. 28.
[738] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin, 2005, p. 21-22, n°38.

III. LE CHRIST RÉDEMPTEUR

Le mystère du Christ croise la réalité existentielle de l'homme. Le Christ est « le Rédempteur de l'homme[739] ». C'est l'affirmation centrale de la première encyclique de Jean-Paul II : « Dans l'acte même de cette Rédemption, l'histoire de l'homme a atteint son sommet dans le dessein d'amour de Dieu[740]. » L'objet de cette sollicitude de Dieu demeure l'homme dans sa pleine dimension. Il ne s'agit pas de l'homme abstrait, mais de l'homme concret et historique[741]. En quoi la Rédemption réalisée au moyen de la croix redonne-t-elle à l'homme la dignité et le sens de son existence dans le monde ?

La figure du Christ apparaît sur le fond biblique de la rédemption. La mort et la résurrection sont perçues comme fondement du salut, selon Samuel Rouvillois : « Dans sa passion et sa mort, le Christ de l'Évangile ne se contente pas de porter le mal, la souffrance et le péché, d'être l' "Agneau qui porte l'iniquité du monde" (Jean 1, 29), il vient rendre le pardon de Dieu et sa présence paternelle présents au plus profond du refus de l'homme dans ce qu'il a d'inconscient et d'absurde[742]. »

Un canevas, en trois points saillants, esquisse une grille de lecture et d'interprétation du Christ Rédempteur. D'abord, la dimension générale de « l'œuvre salvifique du Christ » à travers la révélation de la mission profonde de « l'acte rédempteur de son sacrifice[743] ». Il en découle la perception du sens de sauveur en passant par la mort. Ensuite, le socle épistémologique de la rédemption repose sur deux termes clés : mort et résurrection. La mort du Christ comme sacrifice d'expiation débouche enfin sur la résurrection comme victoire sur la mort, pour le rachat du genre humain.

---

[739] J.-Y. CALVEZ, L'homme dans le mystère du Christ, le message de Jean-Paul II, Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 15-16

[740] JEAN PAUL II, « Lettre encyclique, *Redemptoris hominis* », *DC*, n°1761, 1979, n° 1, 1.

[741] Cf. *Id.*, n° 13.

[742] S. ROUVILLOIS, « Le mal, le salut, l'éthique dans le christianisme », dans F. LENOIR et Y. TARDAN-MASQUELIER, *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 2000, p. 1801.

[743] JEAN PAUL II, *op. cit.*, n° 20.

1. L'ŒUVRE SALVIFIQUE DU CHRIST MÉDIATEUR

L'affirmation néo-testamentaire du Christ, « unique Médiateur », touche, au premier chef, la foi chrétienne. Les convictions reposent sur l'enseignement majeur de la rédemption. Le thème est largement élucidé par Bernard Sesboüé, en deux ouvrages[744], en réponse à la question de taille relative à la médiation unique du Christ. Dans l'Ancien Testament, quelle figure emblématique préfigure le Christ comme médiateur ? Comment le Christ est-il confessé unique médiateur à travers son œuvre salvifique de rédemption ? Est-il le médiateur de tous les peuples ?

Un regard panoramique dans l'Ancien Testament, par Henry Cazelles, oriente vers Moïse. En effet, en dehors des livres de la Torah (Pentateuque)[745], les rares mentions des livres prophétiques aident aussi à situer les traditions mosaïques : « Pour Osée (milieu du VIIIe s. ; Nord), Moïse, sans être nommé, est le prophète qui a fait sortir Israël d'Égypte et l'a "gardé" (XII, 14). Pour Michée (fin du VIIe s. ; Juda), Moïse a été envoyé par Dieu au même titre que Myriam et Aaron pour sortir le peuple d'Égypte (VI, 4). Pour Jérémie (XV, 1 ; fin du VIIe s. ; Jérusalem), Moïse est, comme Samuel, un intercesseur pour le peuple devant le Dieu national[746]. » Que dit le second Testament ?

L'annonce de l'ange s'inscrit dans l'intelligence du salut du genre humain : « aujourd'hui vous est né un Sauveur ». (Cf. Lc 2, 10-11). Par l'incarnation ou l'union de la nature divine avec la nature humaine en la personne de Jésus-Christ, se lit en filigrane la rédemption considérée comme le don fait de sa vie pour la rémission des péchés (Mt 20, 28 ; Mc 10, 45). Ce don se réalise dans une initiative d'amour comme le

---

[744] En voici le contenu succinct : Dans le premier, tome la structure de l'unique médiation du Christ a été exposée selon l'équilibre de ses deux mouvements, descendant et ascendant, avec une interprétation aussi convertie que possible des grandes catégories traditionnelles et classiques. Le second tome, en s'attachant aux récits bibliques, a opéré un mouvement en amont vers la « sotériologie implicite » de l'Écriture – au sens où la théologie contemporaine parle de « christologie implicite » -, qui est incluse dans la trame de ces récits et se manifeste par le jeu de la récurrence des effets de sens. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut, t. II. Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1991, p. 425.

[745] *Cf.* C. PERROT, *Jésus*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998, p. 64.

[746] H. CAZELLES, « Moïse XIIIe siècle avant J.-C » dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005. Lire aussi , R. MICHAUD, *Moïse : histoire et théologie*, Paris, Cerf, 1979.

stipule Bernard Sesboüé en glosant la formule célèbre de Descartes : « Amor ergo sum[747]. » Les miracles du Christ manifestent bien le signe d'amour pour les hommes.

L'argumentation bien étayée de Karl Rahner et Raymond Winling confirme nettement la pensée : « Les miracles rapportés par les évangiles ont été des appels et des signes pour ceux qui en furent témoins : ils sont chaque fois la manifestation de l'agir salvifique de Dieu au bénéfice d'un destinataire déterminé. La Résurrection de Jésus, au contraire, est le miracle dans lequel la vie de Jésus se concentre en une radicale unité. Elle est, pour nous, réponse à la question du sens et elle interpelle notre espérance de salut[748]. » Jésus, à travers les multiples miracles, prépare ses interlocuteurs à approfondir le sens de sa mission dont le point culminant est la résurrection.

Ainsi, Jésus donne à sa passion, sa mort et sa résurrection un sens qui transcende le pardon des péchés. Il vient « pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3,17) en portant l'iniquité du monde. L'enjeu inhérent à toute existence humaine se comprend donc par le salut du Christ sauveur. La mission du Seigneur se situe dans le destin tragique de l'humanité marquée par le mal, pour ouvrir définitivement ce destin à un salut, au-delà du mal, de la souffrance et de la mort[749.]

En outre, l'expression la plus concentrée de la médiation du Christ transparaît dans un verset de la première Épître à Timothée, sous une formule conçue comme « confession de foi » : « Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour tous. Tel est le témoignage rendu aux temps marqués » (1Tm 2, 5-6).

Bernard Sesboüé s'attache dans son ouvrage sur « Jésus-Christ l'unique médiateur », à expliquer cette formule : « Elle résume et interprète à la fois le kérygme

---

[747] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* coll.« Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1988, p. 27. « Amor ergo sum », traduit du latin : « Je suis aimé donc je suis ».

[748]R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* Paris, Cerf, 2000, p. 21. Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, Paris, 1983, p. 288.

[749] S. ROUVILLOIS, « Le mal, le salut, l'éthique dans le christianisme », dans F. LENOIR et Y. TARDAN-MASQUELIER, *Encyclopédie des religions,* Paris, Bayard, 2000, p. 1802.

primitif en faisant intervenir la catégorie de médiation. Elle est structurée comme une confession à deux articles, l'un adressé au Dieu unique et l'autre au Christ (Cf.1 Co 8,6). Cet article christologique désigne le Christ à la fois selon son identité et selon son action. Celui-ci est confessé comme "le médiateur entre Dieu et les hommes[750]"».

La perception du Christ comme médiateur se déploie dans la compréhension de sa fonction sacerdotale. Comme le dit si bien Jean Ansaldi : « Le ministère du Christ peut se résumer dans le mot de " sacerdoce ", terme qui définit la fonction du prêtre, du médiateur entre Dieu et les hommes[751]. » De manière corollaire, Bernard Sesboüé conclut cette thématique sur le " Grand prêtre " comme " médiateur d'une Alliance nouvelle " (He 9, 15 ; 12, 24) entre Dieu et l'humanité[752].

Si le salut éternel des personnes est dans les mains et dans le secret du cœur de Dieu, comment l'Église conçoit-elle d'annoncer cette unique médiation à toutes les nations ? Autrement dit, comment la foi catholique envisage-t-elle la possibilité du salut au nom du principe : « Hors de l'Église pas de salut[753] ? » L'interrogation est élucidée par une approche de structure fondamentale de l'évangélisation. L'impulsion essentielle vers l'évangélisation trouve son expression dans l'œuvre rédemptrice du Christ mort et ressuscité pour le rachat de l'humanité[754].

---

[750] B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 88. Cette question d'« unique médiation du Christ » ouvre le champ d'investigation à plusieurs théologiens : *Cf.* J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions,* Paris, Desclée, 1989 ; *Id., Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux,* Paris, Cerf, 1997 ; M. FÉDOU, *Regard asiatiques sur le Christ*, Paris, Desclée, 1998 ; B. SESBOÜÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 519 ; J.-M. VAN CANGH (éd.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris, Desclée, 1986, p. 41.

[751] J. ANSALDI, *Dire la foi aujourd'hui, Petit traité de la vie chrétienne*, Poliez-le-Grand, éd. du Moulins, 1997², p. 82-83.

[752] Cf. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'unique médiateur,* Paris, Desclée, 1988, p. 89.

[753] Cf. *Id., Hors de l'Église pas de salut*, *Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation,* Paris, Desclée de Brouwer, 2004, 400 p. ; lire aussi B. SESBOÜÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 512.

[754] Cf. M. FEUILLET, *op. cit.*, p. 101 ; S. ROUVILLOIS, *op. cit.* p. 1802.

2. LA MORT SUR LA CROIX POUR LE SALUT

En toute hypothèse, une théologie pascale bien comprise exige une réflexion sur la mort du Christ sur le bois de la croix. Il ne suffit pas de s'interroger seulement sur la Passion mais aussi sur sa portée salvifique. Une compréhension exacte de la mort du Christ en elle-même s'obtient, selon Raymond Winling, à partir de l'idée suivante : « La mort est le sommet du dépouillement de l'homme et de son abandon au mystère sans nom qui le porte[755] .» La mort du Christ sur la croix est-elle salvifique pour tous ?

La réflexion sur la mort du Christ implique la connaissance de sa nature divine. Comme l'indique Jacques Rollet, le Christ est personnellement le Fils de Dieu, la révélation parfaite du Père : « C'est là qu'une christologie *« von unten »* (d'en bas) doit nécessairement se prolonger en une christologie *« von oben »* (d'en haut) qui, sans renier le cheminement historique de Jésus, prend conscience qu'il est celui du Fils. La Croix est donc un événement qui affecte Dieu lui-même[756].»

En effet, selon Raymond Winling, les théologiens ont pris conscience du fait que la christologie traditionnelle est une christologie « d'en haut », c'est-à-dire qu'elle est présentée en fonction du mystère du Logos qui s'est fait homme ; comme, d'autre part, la théologie traditionnelle était dominée par la théorie de la satisfaction, la mort sur la croix était censée être suffisante pour assurer le salut des hommes : la Résurrection n'était pas nécessaire. La christologie « d'en haut » explique le mystère du Christ à partir de la qualité de Fils de Dieu et pratique une démarche descendante[757].

La christologie « d'en bas » pratique la démarche opposée. Elle part du Jésus terrestre, de son épaisseur humaine, et essaie de remonter progressivement jusqu'à la

---

[755]R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* Paris, Cerf, 2000, p. 21. Cf. K. RAHNER, « Questions dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale », *Écrits théologiques, 8*, p. 157. La mort est l'action suprême de l'homme, dans laquelle toute sa vie passée, résumée dans le dernier acte de sa liberté, est mise en jeu et où son éternité arrive à maturité.

[756] J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris, Cerf, 1974, p. 145.

[757]R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* Paris, Cerf, 2000, p. 27.

divinité du Christ. Or, celle-ci se révèle, de façon implicite, dans les déclarations et le comportement du Jésus prépascal, mais elle se révèle, de façon plus claire, dans le Christ ressuscité et glorifié. La Résurrection joue dès lors un rôle irremplaçable dans la révélation de la divinité du Christ, tout comme elle ouvre à une compréhension plus plénière du salut apporté par le Christ. La christologie d'en bas accorde donc à la Résurrection une place décisive pour l'élucidation du mystère du Christ[758].

Comment les évangiles racontent-ils la crucifixion du Christ ? Selon Charles Perrot : « Si Matthieu reprend largement Marc, avec quelques additions, Luc évite de son côté de rapporter des détails trop horribles, susceptibles de heurter inutilement ses lecteurs grecs. Il ne mentionne pas le couronnement d'épines, jugé infamant à l'époque (Mc 15, 16-20), et il transforme le cri d'abandon de Jésus sur la croix en paroles de pardon et de confiance en Dieu (comparer Mc 15, 34 et Lc 22, 34. 46). Jésus garde toute sa dignité. Et plus encore chez Jean, où la gloire divine de la Résurrection perce chacun des mots de la crucifixion du Seigneur[759]. » Comment interpréter le symbole de la croix du Christ en rapport avec la guérison (Is 53, 5 ; 1 P 2, 24), la santé ou la vie ?

En Jean, Jésus se compare au serpent d'airain, effigie placée par Moïse sur une perche pour le salut des Israélites mordus par des serpents venimeux : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit ait par lui la vie éternelle. » (Jn 3, 14). Ce verset où la dimension vitale est centrale, fait allusion à l'épisode du livre des Nombres : « Si un homme était mordu par quelque serpent, il regardait le serpent d'airain et restait en vie » (Nb 21, 9) [760].

---

[758] Sur cet aspect, on consultera avec profit B. SESBOÜÉ, « Esquisse d'un panorama de la recherche christologique contemporaine », dans *Le Christ hier, aujourd'hui et demain*, Laval, 1976 ; B. LAURET, « Christologie dogmatique », dans *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, t. II, p. 263-432 ; mais aussi, R. WINLING, *op. cit.* p. 28-28.

[759] C. PERROT, *Jésus*, Paris, PUF, 1998, p. 96.

[760] Th. MURCIA, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine*, Paris, Carnot, 2003, p. 192. En fixant des yeux le serpent d'airain, c'est en réalité vers Dieu que les Israélites tournent leurs regards. (Sg 16, 5-13). Cf. P. DIEL et J. SOLOTAREFF, *Le symbolisme dans l'Évangile de Jean*, Paris, Payot, 1994, p. 150.

En partant de l'Ancien Testament, Thierry Murcia interprète ce passage en rapport avec le symbole médical du caducée[761]: « Du temps du roi Ézéchias, un des derniers souverains de Juda, ce serpent d'airain, *Nehoushtân,* fut détruit parce qu'il était devenu objet de culte *(II Rois XVIII, 4).* Il n'y a là qu'une représentation du caducée, emblème du dieu-guérisseur *Eshmun*, avant de devenir celui d'Asclépios, médecin divinisé, puis de tous les médecins[762]. »

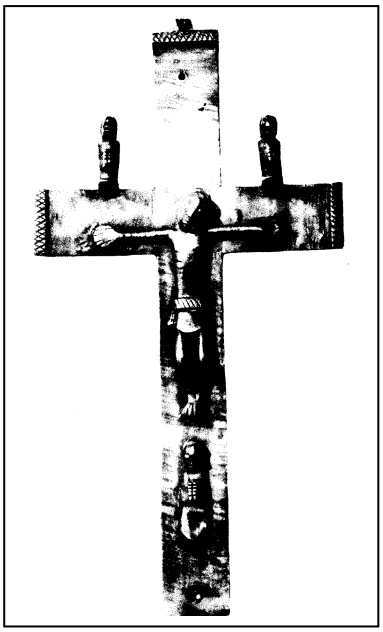
Pour Jean l'évangéliste, Jésus, du haut de sa croix, est le nouveau *Sârâph,* le serpent qui guérit du haut de sa perche. Et il l'est d'autant mieux qu'il est le Messie. Messie, *Mâshiah* en hébreu, c'est-à-dire Oint, a la même valeur numérique que serpent, *Nâhâsh.* Thierry Murcia constate avec pertinence : « En hébreu, comme en arabe ou en grec, chaque lettre a une valeur chiffrée. *Mâshiah : (M* = 40) + (Sh = 300) + (I = 10) + (H = 8) vaut 358, exactement comme *Nâhâsh : (N* = 50) + (H = 8) + (Sh = 300), soit 358. Dans la perspective johannique donc, Jésus n'est pas seulement médecin, il est surtout remède. Il forme avec et par le bois de la croix le caducée divin, le bâton par lequel Dieu guérit l'humanité[763] .»

Enfin, la croix, lieu du Sacrifice rédempteur du Christ, est devenue le signe de reconnaissance des chrétiens[764]. Et selon Alain Delaunay, « la croix détermine un partage ontologique de l'être entre l'horizontalité de l'immanence et la verticalité de la transcendance[765] ». En effet, la mort de Jésus est telle que, par son essence la plus intime, elle se supprime dans la Résurrection, elle se met à mort dans celle-ci[766].

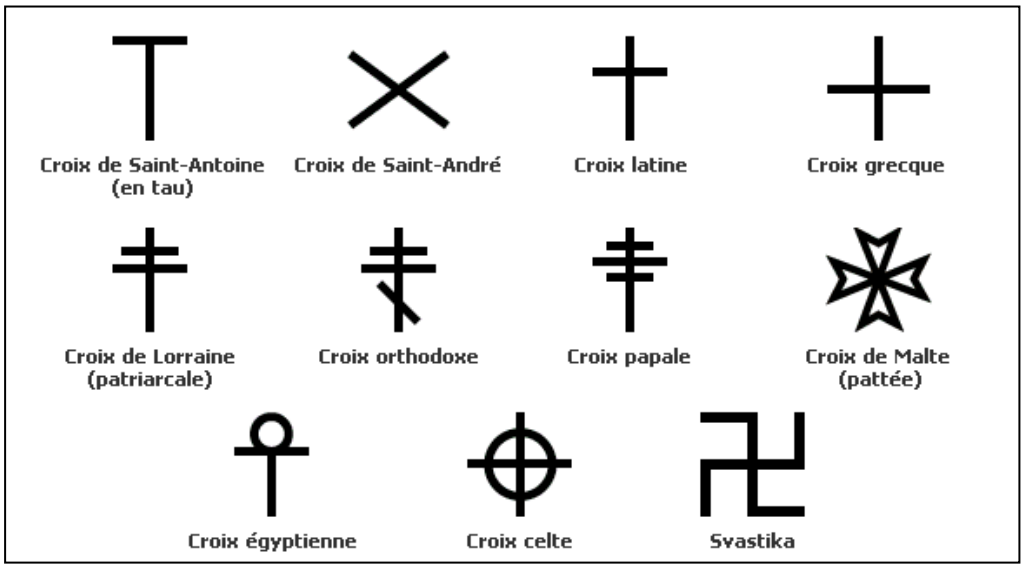
---

[761] Un caducée est un bâton autour duquel s'enroulent deux serpents, emblème de la profession médicale, attribut, dans la mythologie grecque, du messager des dieux Hermès, et dans la mythologie romaine, de son équivalent Mercure. Le bâton d'Esculape, emblème des pharmaciens, autour duquel est enroulé un seul serpent, n'est pas à proprement parler un caducée.
[762] Th. MURCIA, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine*, Paris, Carnot, 2003, p. 192.
[763] *Id.,* p. 193 ; Le livre de la Sagesse commente ce verset : c'est Dieu qui guérit. (Cf. Sg. 16, 5-13). En fixant des yeux le serpent d'airain, c'est en réalité vers Dieu que les Israélites tournent leurs regards.
[764] Cf. J. POTIN, *Jésus, l'histoire vraie,* Paris, Centurion, 1994, p. 471-479.
[765] A. DELAUNAY, *Vertical et horizontal,* dans *Encyclopædia Universalis,* CDROM, 2006.
[766] Cf. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi,…* p. 299-300.

LA CROIX DU CHRIST[767] (CRUCIFIX CHEZ LES KONGO)[768]



DIFFÉRENTS TYPES DE CROIX



[767] La croix, dans ses premières représentations chrétiennes, ne portait pas le corps du Christ ; en effet, d'une part les premiers fidèles respectaient la religion juive qui interdisait le culte des idoles et, d'autre part, la croix vide était moins le symbole de la mort du Christ que celui de sa résurrection. Ainsi, à cette époque, le Christ était-il représenté sous les traits d'un agneau ou par le buste d'un adolescent placé au-dessus de la croix. Au VIIe siècle pourtant, il devint habituel de représenter le personnage de Jésus, symbole du Christ triomphant, placé devant la croix mais sans y être attaché. Puis, au fil des ans, l'église mettant de plus en plus l''accent sur les souffrances et la mort du Christ, les artistes le représentèrent cloué sur la croix, avec une couronne d'épines et vêtu d'un simple pagne, laissant visible sa blessure au côté. Par la suite, la plupart des croix tridimensionnelles de l'Église romaine furent des crucifix, et la crucifixion devint l'un des thèmes majeurs de la peinture et de la sculpture du Moyen Âge et de la Renaissance. Les protestants non luthériens, qui suivaient la tradition des premières Églises, continuèrent à utiliser la croix sans le corps du Christ. Lire « Croix », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2003.

[768] Crucifix datant de l'ancienne évangélisation du royaume de Kongo (1483-1835). Cf. J. CORNET, « Vestiges matériels de la première évangélisation au Zaïre », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1990)*, Kinshasa, Ed. Secrétariat général de l'Épiscopat, 1981, p. 47.

3. LA RÉSURRECTION COMME VICTOIRE SUR LA MORT

Les bases épistémologiques de toute réflexion concernant la Résurrection demeurent fondamentalement théologiques et bibliques, même si d'autres sciences concourent à la compréhension de ce thème au cœur de la foi chrétienne. Quelques questions convergentes se posent avec acuité : Comment la Résurrection est-elle une victoire sur la mort et quelle en est la portée sotériologique ? Quelle place occupe la Résurrection dans les Écritures et dans l'Église, sur le plan de l'évangélisation ?

Les évangiles témoignent, par leur forme et leur singularité, de la démarche qui consiste à interpréter les données de l'histoire de Jésus à partir du centre de perspective que représente la Résurrection[769]. Pierre Schwenck n'est pas le seul à le noter : « L'affirmation de la Résurrection de Jésus est au cœur du christianisme[770]. » Bernard Sesboüé étend l'affirmation en ces termes : « La Résurrection de Jésus est au cœur de la foi chrétienne au même titre que la Passion et la croix[771]. »

Étymologiquement, le concept « Résurrection » dérive du verbe latin *resurgere* « se relever », « le Christ est ressuscité d'entre les morts[772] ». Voilà pourquoi certains définissent le chrétien comme « celui qui croit au Christ ressuscité d'entre les morts[773]». Mais, précise Xavier Léon-Dufour : « la Résurrection de Jésus ne peut pas davantage être ramenée au fait matériel de la réanimation d'un cadavre : elle n'est pas du même type que la survie de Lazare[774] ». La Résurrection apparaît comme un fait et un mystère, une arrachée à la condition mortelle et une entrée dans le monde propre de Dieu.

---

[769]R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* Paris, Cerf, 2000, p. 29.
[770] P. SCHWENCK, *Pour mieux connaître Jésus-Christ : Le secret de Jésus,* Metz, Ed. Église de Metz, 1981, p. 200 ; L'année liturgique trouve son épicentre dans la fête de Pâques. R. WINLING, *op. cit.,* p. 36.
[771] B. SESBOÜÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle,* Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 303.
[772] M. FEUILLET, *op. cit.,* p. 103.
[773] B. SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 303.
[774] X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963, p. 442 Cf. B. SESBOÜÉ, *op. cit.,* p. 305.

L'intention rédactionnelle des évangélistes dans leurs récits de la vie prépascale de Jésus est sans ambiguïté. Il s'agit pour eux de mettre par écrit « l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu » (Mc 1, 1) à la lumière rétroactive de la Résurrection[775]. Cette Résurrection de Jésus leur a été attestée par trois signes : la découverte du tombeau trouvé ouvert et vide ; un message angélique situé au tombeau, selon le genre littéraire de la théophanie, et les apparitions du ressuscité (Mt 28 ; Mc 16 ; Lc 24 ; Jn 20) [776].

Les implications paraissent nettement chez Paul. La Résurrection de Jésus est d'une importance capitale et toute la foi chrétienne en dépend. C'est pourquoi elle demeure la pierre de touche de la foi : « Si Christ n'est pas ressuscité, notre message, vide aussi votre foi » (1Co 15, 14). Désormais tous les hommes - ceux du moins qui suivront l'enseignement de Jésus, qu'ils soient juifs ou non-juifs - sont assurés d'obtenir une vie après la mort et Paul l'appelle « la vie véritable » (1 Tm 6, 19).

La Résurrection se perçoit aussi sous l'optique des miracles de guérisons, comme le montre Bernard Sesboüé : « Elle est la vérité dernière du monde symbolique créé par Jésus lors de sa prédication du Royaume, la vérité dernière des miracles de guérisons et des trois Résurrections, la vérité dernière de la proclamation du pardon des péchés. La Résurrection corporelle de Jésus récapitule et porte à sa fin l'activité bienfaitrice de celui qui est venu soigner les corps et les cœurs[777]. »

Raymond Winling et Karl Rahner soulignent le caractère unique du miracle de la Résurrection. Pour eux, les miracles rapportés par les évangiles sont des appels et des signes pour ceux qui en sont les témoins : ils sont chaque fois la manifestation de l'agir salvifique de Dieu au bénéfice d'un destinataire déterminé : « La Résurrection de Jésus, au contraire, est le miracle dans lequel la vie de Jésus se concentre en une radicale unité.

---

[775] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1982, p. 241.
[776] *Id.*, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 314.
[777] *Id.*, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine*, Paris, Desclée, 1982, p. 238-239.

Elle est, pour nous, réponse à la question du sens et elle interpelle notre espérance de salut[778]. » L'achèvement de sa mission salvifique se comprend avec la Résurrection.

La Résurrection a une dimension proprement salvifique ; elle révèle aussi la profondeur et la fécondité du salut accompli par Jésus sur la croix[779]. Walter Kasper[780], Xavier Léon-Dufour[781] et Raymond Winling relisent la portée sotériologique à travers les deux termes complexes de Résurrection et de Glorification. « Par la Résurrection et la Glorification de Jésus, Dieu a en effet agréé l'être-pour-les-autres de Jésus et il a établi définitivement la paix et la réconciliation avec le monde[782]. » Ainsi, les schèmes "Résurrection et Exaltation" entretiennent entre eux des relations de complémentarité[783].

Ce Jésus, mort et enseveli, Dieu l'a ressuscité par son Saint-Esprit et l'a glorifié. Pour glorifier la rédemption du Christ, Saint Paul n'hésite pas à lancer son cri de triomphe : « 0 mort, où est ta victoire ? » (1 Co 15, 54) [784]. Dès lors, l'Église a pour mission, à la suite des Apôtres, d'annoncer à tous les humains le Christ Ressuscité.

Le champ sémantique de tous les discours primitifs sur la Résurrection de Jésus se déploie aujourd'hui avec grande envergure à travers la mission ecclésiale appelée à évangéliser toutes les nations. C'est l'affirmation centrale de la foi chrétienne : « La Résurrection du Christ constitue le sommet de l'Histoire Sainte ; en elle culmine l'histoire du salut, c'est-à-dire les actions qui manifestent la venue de Dieu vers l'homme pour réaliser en lui la vocation divine à laquelle le destine son amour[785]. »

---

[778] R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* Paris, Cerf, 2000, p. 21.
[779] B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église,* Paris, Desclée, 1982, p. 238.
[780] Cf. W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976, p. 238.
[781] *X.* LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal,* Paris, Seuil, 1971, p. 71-77.
[782] R. WINLING, *op. cit.*, p. 26.
[783] *Id.*, p. 223. La Résurrection et la Glorification se présentent comme deux moments de l'histoire du salut. Cf. Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération,* Paris, Cerf, 1975, p. 35.
[784] Cf. G. FOURURE, *Les châtiments divins. Étude historique et doctrinale,* Tournai, Desclée, 1959, p. 3.
[785] P. SCHWENCK, *op. cit.*, p. 200.

CHAPITRE TROISIÈME

DE LA CHRISTOLOGIE À L'ECCLÉSIOLOGIE

I. L'ÉGLISE À L'IMAGE DU CHRIST MÉDECIN

Les réflexions sotériologiques s'appuient sur un fondement christologique. Autrement dit, l'attention demeure permanente de mettre en relief le Mystère du Christ d'une part, et l'« anthropologie » où se joue la « question de l'homme » et de son possible « salut » *sôtêria* en grec d'autre part, dans une dimension ecclésiologique. Ces réflexions s'orientent aussi vers des données pluridisciplinaires. Si l'Église est née à partir de la foi au Christ ressuscité et vivant, agissant par son Esprit[786], est-elle alors susceptible d'assumer son rôle à l'instar de ce même « Christ médecin[787] ? »

Comment mesurer les enjeux et stratégies du couple « mission-santé » pour rejoindre des interrogations et des intérêts humains beaucoup plus larges dans l'Église ? Évoquer le lien du Christ médecin avec l'homme à sauver dans une perspective ecclésiologique semble la préoccupation de l'Église depuis longtemps. La Constitution pastorale *« Gaudium et Spes »* l'explique à travers le lien étroit du Christ et de l'homme. Elle fait appel au mystère du Christ pour éclairer celui de l'homme[788].

La thématique développe une vision holistique de la réalité et de l'être humain inscrite dans trois points essentiels à approfondir : guérir comme service fondamental de l'Église ; l'homme au cœur du salut et de la santé ; le sacrement de la guérison. Comment envisager la présence et l'action de l'Église à la suite du Christ médecin ?

---

[786] P. SCHWENCK, *Pour mieux connaître Jésus-Christ …,* Metz, Ed. Église de Metz, 1981, p. 200.
[787] G. DUMEIGE, « Le Christ médecin », dans *Dictionnaire de Spiritualité,* 10, 1978, col. 891-901.
[788] Cf. *Gaudium et Spes*, n° 10. B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine,* Paris, Desclée, 1982, p. 160.

1. GUÉRIR : SERVICE FONDAMENTAL DE L'ÉGLISE

La compréhension générale et globale de la guérison dans l'Église se situe tant en amont dans la mission salvifique de Jésus qu'en aval dans le service fondamental de l'Église perçue comme continuation de l'œuvre du salut. Une interrogation dans le contexte bien déterminé du Congo fait l'objet de l'investigation. Comment guérir devient-il un service fondamental de l'Église ? Comment s'opère l'harmonie entre la quête de santé et la recherche de salut[789] ?

L'Église est appelée à affronter les questions les plus délicates et les plus inéluctables qui surgissent dans l'être humain, face à la souffrance, à la maladie et à la mort. Il s'agit de tenir compte des structures où s'enchevêtrent les souffrants, les malades, les familiers, les agents pastoraux et les soignants assignés au même objectif : la quête de la guérison physique et spirituelle selon le dessein de Dieu.

Adolphe Gesché précise judicieusement la démarche terrestre de l'homme en quête de salut pour la réalisation du dessein divin : « Le destin de l'homme se joue aussi ici-bas. Et non pas à titre de simples prolégomènes au partage plénier de la vie de Dieu, comme s'il s'agissait pour l'instant de « gagner et de mériter son ciel », ainsi qu'on l'a trop souvent représenté. La vie d'ici-bas, avec ses propres enjeux, est objet de cette destinée à laquelle nous sommes appelés et dans laquelle s'exerce notre foi en Dieu[790] ».

Au demeurant, l'Église invite à découvrir des itinéraires d'hommes et de femmes d'aujourd'hui. En quête de guérison et marquées par la maladie, ces personnes s'ouvrent peu à peu à une espérance inédite de la vie et attendent un service à leur égard. Anselm Grün renvoie à l'image du Christ guérisseur en ces termes : « Jésus, en thérapeute expérimenté, sait s'occuper de chacun[791]. »

---

[789] Cf. M. LIVOIR, « Dans la démarche de pèlerinage quête de santé ou quête de salut ? » dans *Mission de l'Église, Santé, salut, engagement missionnaire,* n°156 HS, 2007, p. 17.
[790] A. GESCHE, *Dieu pour penser*. t. V., *La destinée*, Paris, Cerf, 1995, p. 154.
[791] A. GRÜN, *Jésus un message de vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 63.

Dès son origine, le christianisme soulage les infortunes et cherche à trouver un sens à la souffrance et à la maladie touchant l'être humain sous plusieurs dimensions : spirituelle, physique, psychique, psychologique, relationnelle et existentielle. Mais, au-delà de toute découverte thérapeutique, l'Église continue à mettre sa confiance dans le Seigneur car « Jésus, comme le Dieu de l'Exode, "entend et voit" les souffrances de l'homme et vient pour l'en libérer. Voilà l'attitude fondamentale[792] .»

C'est bien l'homme global que le christianisme prend en compte, et il est en cela finalement assez proche des aspirations dites holistiques[793], comme l'affirme Monique Hebrard : « Toute la quête actuelle de santé " holistique " est basée sur le constat que quand l'harmonie de la relation existentielle est brisée, la tête va mal, le corps aussi, et aussi les relations avec les autres. Il n'y a pas de guérison complète sans une réconciliation avec soi-même, et pas de vraie réconciliation avec soi-même et avec l'autre, sans une réconciliation avec la Source de Vie[794]. »

L'implication de l'Église dans le domaine de la santé est complexe et multiple. Elle part de la liturgie pour s'enraciner dans les gestes infimes d'amour : « L'Église, outre la richesse de sa tradition spirituelle, met à la disposition de tous, des " moyens " de restauration et d'entretien de cette relation avec Dieu, avec soi-même, avec les frères. Même si elle ne sait pas bien l'annoncer avec les mots d'aujourd'hui, l'Église est guérissante. La liturgie est elle-même tout imprégnée de cette réalité globale de la personne[795]. »

Mario Alberton se réfère au sacrement des malades en disant : « L'Église avait fait de la pastorale des malades une pastorale des sacrements et surtout des " derniers " sacrements, onction et viatique. Si notre analyse de la grâce sacramentelle de l'onction

---

[792] J.-C. BADENHAUSER, *et al., « J'étais malade et vous m'avez visité… » Parcours de formation pour visiteurs de malades en établissement de soins et en Paroisses*, Mulhouse, Salvator, 1991[3], p. 61.
[793] M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 14.
[794] *Ibid.*
[795] *Id.* p. 15.

est exacte, elle exige une mise en question sérieuse et vigoureuse de la présence de l'Église aux malades et au monde de la santé[796].

Le grand défi est de percevoir l'Église soignante sans se buter à la question prégnante de la séparation de l'Église et de l'État[797] où les rôles paraissent bien définis. Il s'agit de prendre en considération de manière globale ces configurations où se mêlent les techniciens, les agents de l'État et les habitants, mais aussi les membres de l'Église comme sensibilisateurs à une santé saine[798].

Y a-t-il risque de s'immiscer dans la charge ou les affaires de l'État ? La prise de position pour les interventions de l'Église dans la chose de l'État a été fort débattue par les Évêques du Congo : « Ce n'est guère pour se substituer à l'État, à qui il revient de tracer les orientations politiques et de définir les systèmes de gouvernement des peuples. En effet, de par sa nature, l'Église ne peut se confondre avec la Communauté politique ou s'inféoder à un système politique donné. L'Église est à la fois le signe et le garant du caractère transcendant de la personne humaine[799]. »

Enfin, l'Église ne veut en aucune manière s'ingérer dans le gouvernement de la cité terrestre. Elle ne revendique pour elle-même d'autre titre que celui d'être au service des hommes, Dieu aidant, par sa charité et son service fidèle (cf. Mt 20, 26 ; 23,11) [800]. Donc, l'homme en tant qu'être créé à l'image de Dieu est au cœur de sa mission.

---

[796] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé,* coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 118-119.

[797] Le Congo imite la France pour la séparation de l'Église et de l'État. La loi du 9 décembre 1905 met fin à la période concordataire ouverte en 1801 en instaurant le principe de laïcité de l'État. La France est, dans toute la rigueur du terme, un État non confessionnel, « laïque », hormis l'Alsace et la Moselle, qui, redevenues françaises après la Première Guerre mondiale, sont aujourd'hui encore régies par le Concordat. Au Congo, l'année 1971 marque la séparation de l'Église et de l'État. Le calendrier des fêtes officielles fut complètement revu. Proclamant sa laïcité et donc son indépendance à l'égard de toute confession, l'État zaïrois préféra ne pas reprendre à son compte, dans la nomenclature des jours fériés, les fêtes religieuses. Cf. DOMINIQUE LE TOURNEAU, *L'Église et l'État en France,* Paris, PUF, 2000, p. 117 ; Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo,* Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 708.

[798] D. FASSIN, (dir.) *Les figures urbaines de la santé publique,* coll. « Recherches », Paris, La Découverte, 1998, p. 15.

[799] *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980),* Kinshasa, Ed. du secrétariat général de l'épiscopat, s.d., p. 339.

[800] Cf. VATICAN II, *Ad Gentes,* n° 12 ; M. ALBERTON, *op. cit.,* p. 123.

2. L'HOMME RELATIONNEL ET LE SALUT INTÉGRAL

L'homme est un être de relation, ou mieux « l'homme est un être en société[801] ». Pour l'anthropologie chrétienne, la relation fondamentale est celle que Dieu établit avec l'homme. En effet, « la Révélation judéo-chrétienne enseigne qu'à l'origine la vie vient de Dieu et que cette vie est fonction de la relation que l'homme accepte ou refuse d'avoir avec Lui[802] ». L'étude concrète de l'existence sociale au Congo, en son mystère transcendant et en ses aspects temporels, permet de déterminer comment procède le salut intégral de l'homme dans sa saisie des réalités existentielles.

Il n'est certes pas facile de spéculer sur l'homme relationnel. Les savants n'en finissent pas de découvrir la complexité de l'être humain. Et comme dit Blaise Pascal, « l'homme passe infiniment l'homme[803] », car l'être le plus simple se révèle indéfiniment multiple. Pour explorer le mystère de cette unité ontologique, il convient de dire avec Pierre Bigo que « l'homme réel, c'est l'homme avec Dieu, trouvant son archétype dans l'Homme-Dieu, premier-né de toute créature[804] ». Qu'en est-il de l'homme souffrant dans sa relation avec les hommes spirituels ou les personnels de la santé ? En quoi le rôle de ces derniers s'avère-t-il d'une importance capitale ?

En effet, la maladie et la souffrance sont des expériences qui regardent non seulement le substrat physique de l'homme, mais aussi l'homme dans sa totalité et dans son unité somatico-spirituelle. On comprend donc facilement l'importance que revêt, dans les services socio-sanitaires, la présence non seulement de pasteurs d'âmes, mais aussi de personnel sanitaire en vue d'une vision intégrale humaine. Par conséquent, réaliser une proximité relationnelle s'avère d'une importance inouïe[805].

---

[801] P. BIGO, *La doctrine sociale de l'Église,* Paris, PUF, 1966, p. 70.
[802] M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent,* Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 14.
[803] B. PASCAL, *Pensées*, Paris, Colin, 1962, n° 129, ou B. PASCAL, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 1207.
[804] P. BIGO, *La doctrine sociale de l'Église,* Paris, PUF, 1966, p. 79.
[805] Cf. JEAN-PAUL II, Motu proprio, *« Dolentium hominum », DC,* 1985, n°1892, n°2.

Le service des malades fait partie intégrante de la mission de l'Église. C'est pourquoi le Conseil pontifical pour la Pastorale du monde de la Santé a été institué par le pape Jean-Paul II lui-même, en 1985, par le Motu Proprio « *Dolentium hominum*[806] », pour « diffuser, expliquer, et défendre les enseignements de l'Église en matière de santé et en favoriser la pénétration dans la pratique sanitaire[807] ».

Le salut intégral de l'homme ordonne toute la vie sociale selon les critères d'humanité proposés en Dieu. La Bible, en effet, enseigne que l'homme a été créé « à l'image de Dieu » (Gn 1, 26). Mais Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, « il les créa homme et femme » (Gn 1,27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut vivre ni épanouir ses qualités[808]. C'est justement là où réside l'intervention de l'Église pour renforcer ce lien relationnel dont l'homme a besoin par le biais de la pastorale de la santé.

En Afrique, la notion d'individu se fond et se dissout dans la communauté, selon François Laplantine[809]. Par conséquent, la sensibilité envers les souffrants et les malades constitue un des paramètres primordiaux pour évaluer le degré de la communion d'une communauté. Mais, au Congo, la structure étatique pour la sécurité sociale et la prise en charge des malades, voire l'assurance-maladie, perçue comme un bien commun[810], demeure quasi inexistante. La relation intégrale de l'homme se développe plutôt bien dans les communautés ecclésiales. Celles-ci cherchent à promouvoir et à répondre aux besoins humains et spirituels des malades.

---

[806] JEAN-PAUL II, *Motu proprio, « Dolentium hominum », DC,* n°1892, 1985, p. 360-362.
[807] *Dolentium hominum,* n° 6.
[808] Cf. *Gaudium et Spes* n°12
[809] Cf. F. LAPLANTINE, *L'Ethnopsychiatrie,* Paris, PUF, 1988, p. 43. Selon le docteur Laplantine, « L'attention portée à l'individu, aux troubles mentaux individuels et la notion même d'individu sont des considérations strictement occidentales. » Cf. Cl. BRELET, *Médecines du monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles,* Paris, Robert Laffont, 2002, p. 19.
[810] « L'assurance-maladie, un bien commun, Document de la Commission sociale des Évêques de France», *DC,* n° 2315, 2004, p. 524.

Dans tout le Congo, par exemple, il n'existe pas de maisons de retraite pour prendre en charge les personnes du troisième âge. Il revient à la famille restreinte ou élargie de subvenir et de soutenir matériellement, moralement, socialement et médicalement les siens en état de faiblesse suite à l'âge avancé. Il en va de même pour la restauration des malades hospitalisés. L'importance de la vie relationnelle en famille ou en communauté s'impose pour un accompagnement et l'assistance en cas de besoin.

Dès lors, le travail de l'Église à travers la pastorale de la santé consiste à éclairer par la foi les problèmes liés à la pratique médicale, à promouvoir la formation morale autour de la santé, des soins et de la valeur de la vie, à soutenir et accompagner les personnes se trouvant dans des condition de maladies et de souffrance en les aidant à accepter et à vivre cette réalité avec la force de la foi, de la prière et des sacrements, et à aider les familles des malades. Ces objectifs ont en commun une recherche prioritaire de sens et une interrogation sur les valeurs de la vie devenues un enjeu majeur.

Dans le cadre de son action pastorale, l'Église est appelée à affronter les questions les plus délicates et les plus urgentes préoccupant l'âme de l'homme face à la souffrance, à la maladie et à la mort. C'est dans la foi au Christ mort et ressuscité que ces interrogations peuvent puiser le réconfort. De surcroît, l'Église locale se voit dans l'obligation, vu la non-implication de l'État, de soutenir et d'encourager les réalisations, prometteuses dans ce domaine sanitaire, des Organisations et des Institutions, catholiques des professionnels de la médecine et de la promotion de la santé[811].

La bonne santé de l'homme relationnel vivant dans la société ne résulte pas uniquement de l'action médicale. C'est un état de bien-être complexe demandant une appréhension globale. Quelle est la contribution et la place des sacrements de l'Église pour la santé holistique de l'homme ?

[811] La plupart des centres de santé et hôpitaux dont la réputation est très bonne appartiennent à l'Église, tenus par les religieux et surtout les religieuses. Ils sont soutenus et coordonnés par le Bureau Diocésain d'Organisation Médicale (BDOM).

3. VERS LE BIEN-ÊTRE DE TOUT L'ÊTRE

Une attention particulière à l'amélioration de la vie précaire s'avère importante. Sans oublier d'autres causes, la Commission Sociale de l'Épiscopat de France affirme : « La principale cause de l'état catastrophique de santé des peuples du tiers monde réside aussi dans *les conditions socio-économiques* de vie de ces populations[812]. » Les premiers missionnaires au Congo l'ont vite compris. Pour combattre les épidémies, les prêtres, plus encore les religieuses, ont eu comme principal souci le bien-être et la santé. Les premiers dispensaires ont été rapidement érigés et les agents de santé formés[813].

Le diocèse de Goma y met un accent particulier en se référant aux Écritures : « Le salut de Dieu, apporté et accompli par et en Jésus-Christ, n'est pas que spirituel : il concerne aussi le bien-être matériel, encore qu'il existe entre salut spirituel et salut matériel une relation qu'illustre bien la guérison du paralytique dans les Évangiles synoptiques (Mt 9, 1-8). Le salut de Dieu est un salut intégral[814]. » Ainsi, la tâche d'annoncer l'Évangile paraît en même temps délicate et multisectorielle pour mieux tenir compte de l'être et de son bien-être.

Évangéliser, en pensant au bien-être de la population, signifie, selon Monique Misenga, s'asseoir autour d'une même table pour penser aux moyens matériels réels pouvant aider cette population à assumer sa condition. Bien plus, il s'agit d'opter résolument pour une prise en charge de l'Église par elle-même à partir des communautés ecclésiales vivantes de base [815].

---

[812] COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *op. cit.*, p. 109. « Depuis les indépendances, l'Afrique voit l'éventail de ses productions de matières premières se réduire, accentuant d'autant la fragilité économique d'un continent déjà sinistré » ajoute B. LUGAN, *op. cit.* p. 94.

[813] L. MARTIN, « Conditions matérielles et crédibilité de l'évangélisation (Congo, Rwanda, Burundi) 1960-2000, Présentation de témoignages », dans J. PIROTTE (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles*, Paris, Karthala, 2005, p. 261.

[814] *25 ans du Diocèse de Goma, sous l'Épiscopat de Son Exc. Mgr Faustin Ngabu*, Goma, 1999, p. 72.

[815] M. MISENGA, « Conditions matérielles et crédibilité de l'évangélisation (Congo, Rwanda, Burundi) 1960-2000. *Réflexions africaines sur une enquête* », dans J. PIROTTE (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles*, Paris, Karthala, 2005, p. 283.

La nécessité d'améliorer la qualité de vie s'impose, comme l'affirme Christian Hérisson : « De nos jours, on porte une attention particulière à l'amélioration de la qualité de vie en réduisant la morbidité et en favorisant le bien-être physique, mental et social[816]. » En évoquant le « bien-être », Raymond Massé le comprend sous cette formulation : « Le bien-être passe par le fait de vivre bien, par l'engagement dans des pratiques sociales qui incarnent les valeurs que nous souhaitons mettre en scène[817]. » Quelle est la portée de ces réflexions face à une personne handicapée ?

Il semble logique de joindre au mot « bien-être » la compréhension de l'autre concept « qualité de vie liée à la santé » qui présente un caractère multidimensionnel, selon Alain Leplège. Il relève quatre dimensions principales explorant :

- l'état physique du sujet (autonomie, capacité physique) ;
- ses sensations somatiques (symptômes, conséquences des traumatismes ou des procédures thérapeutiques, douleurs) ;
- son état psychologique (émotivité, anxiété, dépression) ;
- ses relations sociales et son rapport à l'environnement familial, amical ou professionnel[818].

L'impérieuse activité humaine de promouvoir la santé et le bien-être convient à ce type de démarche, comme le dit judicieusement Raymond Massé : « La promotion de la santé se rapporte à l'ensemble des activités qui soutiennent l'action des individus et des collectivités pour exercer un meilleur contrôle sur les facteurs déterminants de la santé et du bien-être[819]. » Mais il va sans dire que la précarité dans les pays en voie de développement constitue un facteur important réduisant la qualité de vie et le bien-être.

---

[816] C. HÉRISSON, et L. SIMON, (dir.), *Évaluation de la qualité de vie,* Paris, Masson, 1993, p. 2.
[817] R. MASSE, *Éthique et santé publique. Enjeux, valeurs et normativité,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, p. 373, lire la page sur « l'éthique du bien-être », p. 27.
[818] A. LEPLÈGE, *Les mesures de la qualité de vie,* Paris, PUF, 1999, p. 18.
[819] R. MASSE, , *op. cit.,* p. 6.

La précarité est un phénomène qui se caractérise par des revenus peu élevés et une faible consommation, la faim et la malnutrition, une mauvaise santé, un manque d'éducation et de compétences, un accès insuffisant à l'eau et aux services d'assainissement, et une grande vulnérabilité face aux problèmes économiques et sociaux[820]. Selon Claude Jasmin, la pauvreté reste le défi à relever : « La pauvreté, avec toutes les plaies sociales et la mauvaise santé qui l'accompagnent, reste le formidable défi que doivent affronter les pays en voie de développement dans leurs efforts pour réaliser leur développement national et progresser[821]. » Que faire ?

Cécé Kolié fait mention d'une des solutions en étudiant la tradition africaine : « Auprès des rivières, montagnes, forêts (considérés comme lieux de rendez-vous avec les ancêtres et Dieu), on invoque Dieu par les ancêtres, afin qu'ils prodiguent les biens matériels et spirituels dont le village ou le clan a besoin pour son bien-être et son équilibre[822]. » Dieu et les ancêtres sont invoqués, honorés, consultés lors des événements importants de la vie : maladies, conflits sociaux, calamités naturelles, décès, voyages, naissances, initiations…

Aujourd'hui, l'approche fondamentale de bien-être de tous, passe par cette campagne de sensibilisation, mieux encore, par cette éducation de la population à ne pas baisser les bras. Jacqueline Mengin le perçoit en ces termes : « Adapté à une situation de crise, le développement local ou social est un processus qui vise à ce que les populations d'espaces marginalisés prennent leur destin en mains[823]. » L'Église va au-delà de la santé physique et apporte à l'homme la santé spirituelle par les sacrements.

---

[820] « Lutte contre la pauvreté » *http://www.sommetjohannesburg.org/contributions/frame-pauvr.html*, 2004

[821] Cl. JASMIN, et al., (dir), *Cancer, sida, la qualité de vie*, Paris, Synthélabo, 1996, p. 246.

[822] C. KOLIÉ, « Jésus guérisseur ? » dans F. KABASELE, J. DORÉ, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1986, p. 176. Cf. D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaine,* Paris, Payot, 1970, p. 34-61. Concernant le peuple de Dieu dans la Bible sur ce propos, cf. W. FOERSTER, & G. FOHRER, *Salut*, Genève, 1973, p. 81.

[823] J. MENGIN, *Guide du développement local et du développement social,* Paris, L'Harmattan, 1989, p.24.

II. LA SANTÉ SPIRITUELLE ET LES SACREMENTS

Le monde de la santé paraît en évolution et en révolution perpétuelle. L'Église, comme « communauté servante et opérante[824] », est appelée, dans le milieu de la santé, à participer à la construction d'un monde vital par une présence active[825], faite d'obligations vis-à-vis de la situation existentielle des handicapés, des infirmes ou des malades, en vue de rétablir la dignité de l'humanité souffrante. Dans cette perspective se pose la problématique des sacrements relatifs à la santé spirituelle[826].

Établie théologiquement par Pierre Lombard (1100-1160), et fixée par le pape Innocent III en 1208, puis dogmatiquement par les conciles de Florence (1439) et de Trente (1547), la liste des sept sacrements (baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordre, mariage) n'est pourtant pas le fruit d'une simple opération intellectuelle[827]. Les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, institués par le Christ et confiés à l'Église, par lesquels la vie divine est dispensée[828].

La portée sacramentelle trouve son fondement dans les gestes et les paroles du Christ tout au long de son itinéraire terrestre. En cohérence avec son attitude, Jésus rencontre concrètement des hommes : il guérit, partage le pain, offre aux pécheurs une compassion pardonnante[829]. La même mission incombe à l'Église dans l'administration des sacrements. Dans le contexte de la santé, trois sacrements s'imposent avec acuité et font l'objet d'une étude particulière : la conversion comme changement de vie et d'avis, l'Eucharistie pour la santé de l'âme, et l'Onction des malades.

---

[824] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 127.
[825] Cf. K. RAHNER, *Mystère de l'Église et action pastorale,* Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p.15-39.
[826] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960, p. 15-57. Cf. P. ANCIAUX, *Sacrement et vie. Fondements et orientations du renouveau dans la pastorale des sacrements*, Paris, Tournai, Casterman, 1967, p. 9-22.
[827] Cf. B. SESBOÜÉ, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999, p. 481. Tertullien fait passer le terme de sacrement du droit romain dans le langage ecclésial. En droit, *sacramentum* signifie *serment sacré* (*sacramentum, sacrum sementum*).
[828] *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, n°1131.
[829] Cf. B. SESBOÜÉ, *op. cit.*, p. 479.

1. CONVERSION ET GUÉRISON

Le Christ révèle non seulement la miséricorde du Père, mais aussi la démarche authentique pour la réconciliation. Sans faire fi de péché, Jésus privilégie la conversion plutôt que l'aveu des péchés. Face au paralytique, à la femme adultère ou encore à la pécheresse parfumant ses pieds, Jésus voit l'approche du pécheur en quête de l'amour de Dieu[830]. La posture suppose d'emblée la reconnaissance du péché en vue du pardon (1Jn 1,8) car « selon la théologie la plus classique, il n'y a de péché que là où il y a refus lucide et libre de répondre à l'amour de Dieu sur l'homme[831] ».

Reconnaître ses péchés n'est pas toujours évident. Il s'agit de prendre acte que l'on a préféré aliéner l'autre et soi-même plutôt que de choisir la voie de la liberté. La prise de conscience du péché amène toujours une certaine « blessure narcissique » : « Je suis moins bon et moins libre que je ne le pensais[832] ! » Cette blessure vient parfois se rajouter à celle du handicap physique. Au cœur d'un quotidien conjuguant blessures physique et spirituelle, comment réconcilier les souffrants avec Dieu ?

À travers les siècles et les générations humaines, un fait semble avéré. Dans la souffrance se cache une force particulière, rapprochant intérieurement l'homme du Serviteur Souffrant par une grâce spéciale[833]. « Le fruit de cette conversion, c'est non seulement le fait que l'homme découvre le sens salvifique de la souffrance, mais surtout que, dans la souffrance, il devient un homme totalement nouveau[834]. » Aussi, dans la maladie, la Providence divine est-elle à l'œuvre. Le point d'appui reste la prière pour exprimer sans crainte la profondeur de la souffrance et le sens de l'épreuve[835].

---

[830] X. THÉVENOT, *Les péchés. Que peut-on en en dire ?,* Mulhouse, Salvator, 1983, p. 64.
[831] *Id., Souffrance, bonheur, éthique. Conférences spirituelles,* Mulhouse, Salvator, 1992[3], p. 96. Cf. X. THÉVENOT, *Quelques clarifications sur la théologie du péché*, dans L.-M. CHAUVET et P. DE CLERCK, *Le sacrement du pardon, entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993, p. 141.
[832] *Id., Souffrance, bonheur, éthique. Conférences spirituelles*, Mulhouse, Salvator, 1992[3], p. 93.
[833] Lire en guise d'illustration la conversion de saint Ignace de Loyola.
[834] JEAN-PAUL II, « Lettre Apostolique *Salvifici doloris* », n°26.
[835] Faire la philosophie de sa maladie. Cf. J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie,* Paris, Cerf, 1991, 59.

De plus, « la pénitence a pour but de triompher du mal qui existe à l'état latent dans l'homme sous diverses formes, et de consolider le bien tant dans le sujet lui-même que dans ses rapports avec les autres et surtout avec Dieu[836] ». Pour reprendre les termes de Kreeft : « La souffrance est bénie, non parce qu'elle est une souffrance, mais parce qu'elle est la sienne[837]. » Cette affirmation de Mario Alberton convient le mieux pour dire : « Depuis l'Incarnation, on trouve Dieu en passant par l'humain, et par conséquent, le malade trouvera Dieu seulement en passant par son corps meurtri, blessé, défiguré, mais qui reste humain et qui est appelé à participer à l'histoire du salut[838]. »

Parfois après la guérison d'une maladie ou d'un accident, les séquelles marquent le physique par un handicap notoirement visible. Et, face au regard des autres, la personne handicapée est gênée. Le travail de conversion consiste d'abord à s'accepter, puis à se tourner vers Dieu. « La chair est appelée à devenir le centre de la rencontre entre le moi (malade) et Dieu[839]. » À ce niveau, se situe le rôle de l'Église pour relever le défi de l'homme handicapé en quête de Dieu, pour une vraie conversion.

L'Église s'engage dans les milieux de santé en remettant en valeur les modes de sa présence. Le nouveau contexte de santé s'actualise par une action spirituelle et charitable des aumôneries des centres pour handicapés. Les points clés sur lesquels l'Église doit se baser pour s'inscrire comme présence dans les milieux de santé sont l'homme et la communauté. Ce sont aussi d'ailleurs les points convergents des nouvelles approches de la santé implantées par les législations modernes[840].

---

[836] JEAN-PAUL II, « Lettre Apostolique *Salvifici doloris* », n°12.
[837] P. KREEFT, *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir ?* Montréal/Paris, Editions Paulines/Médiaspaul, 1993, p.184. Aussi faut-il ajouter : « Loin d'être masochiste, l'Église invite à lutter contre la douleur et la souffrance. » *Théo. L'encyclopédie catholique pour tous,* Paris, Droguet-Ardent/Fayard, 1993, p. 710.
[838] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 55.
[839] *Id*., p. 56.
[840] R.-A., LAMBOURNE, *Le Christ et la santé. La mission de l'Église pour la guérison et le salut des hommes,* Paris, Le Centurion, Labor & Fides, 1972, p.-9-58. M. CROS (éd.), *Les Maux de l'Autre. La maladie comme objet anthropologique,* Paris, L'Harmattan, 1996, p. 65-93 Cf. *Gaudium et Spes*, n° 22 ; *Redemptor Hominis*, n°1 ; *Dives in Misericordia,* n°1 *; Salvifici Doloris,* n° 1.

En outre, par le sacrement, l'Église continue l'œuvre du Christ médecin[841]. La pénitence, l'un des sept sacrements, célèbre la conversion et la réconciliation des fidèles avec Dieu qui, après le baptême, se reconnaissent pécheurs. Un passage de l'épître johannique fait entrer de plein pied dans le vif du sujet : « Si nous confessons nos péchés, lui, fidèle et juste, pardonnera nos péchés. » (1Jn 1,8-9). Ces paroles inspirées, écrites à l'aube de la vie de l'Église, traduisent bien la part de l'homme et de Dieu.

Le contenu fondamental du Nouveau Testament relatif à la conversion est résumé dans le message de Jean Baptiste faisant écho au prophète Isaïe dans l'Ancien Testament (cf. Is 40,3s.) : « Repentez-vous ! » (Mt 3,2). Jésus fait sien le message de Jean Baptiste dans l'inauguration de son ministère : « Repentez-vous et croyez à l'Évangile » (Mc 1, 15). C'est un appel lancinant à la « μετανοια[842] », c'est-à-dire au changement d'avis et de vie, de mentalité et de comportement.

À travers la succession des formes diverses de la pénitence, l'Église a toujours tenu au caractère sacramentel de celle-ci, autrement-dit, à la réalité d'une rencontre avec un prêtre où des paroles humaines expriment le péché de l'homme et le pardon de Dieu. « Lorsque Dieu Pardonne, dit le docteur Philippe Madre, il ne s'agit pas d'une convention où il se contenterait de fermer les yeux sur nos fautes. C'est une véritable transformation, une re-création, donc un agissement de grâce qui restructure l'homme dans ses dimensions psychique et spirituelle[843]. »

Cette action de grâce augure bien le thème du sacrement de l'Eucharistie.

---

[841] Si l'activité thérapeutique de Jésus est indéniable, il n'est jamais appelé médecin dans les évangiles. C'est Ignace d'Antioche qui le premier a donné ce titre de médecin au Christ, non dans un contexte médical mais à propos d'une mise en garde contre les hérésies (*Lettre aux Ephésiens 7,2*). Le thème revient fréquemment dans la littérature patristique. Cf. G. DUMEIGE, « Le christ Médecin », dans *Dictionnaire de Spiritualité,* X, 1980, col. 981-901 ; M.-A. VANNIER, « L'image du Christ médecin chez les Pères », dans V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, coll. Théologie historique, 117, Paris, Beauchesne, 2005, p. 525-534.

[842] *Metanoia* est un mot grec signifiant changement d'esprit, retournement. C'est proprement la conversion, la transformation du cœur et du comportement. *Cf. Théo. L'encyclopédie catholique pour tous,* Paris, Droguet-Ardent/Fayard, 1993, p.712. Lire aussi l'article « *conversion* » du latin *conversio, Cf.* P. HADOT, *Dictionnaire de la Théologie chrétienne,* Paris, Albin Michel, 1998, p. 232.

[843] P. MADRE, *Mystère d'amour et ministère de guérison*, Paris, Pneumatique, 1982, p. 225.

2. EUCHARISTIE POUR LA SANTÉ DE L'ÂME

L'Eucharistie revêt le caractère d'un repas communautaire, mais ce repas comporte une dimension cultuelle selon un usage Juif[844]. Avant de mourir, Jésus a partagé un repas avec ses disciples, rompant avec eux le pain. Il les a invités à « faire cela en mémoire de lui[845] ». Dès lors, les fidèles se rassemblent régulièrement pour faire le mémorial du « Repas du Seigneur[846] », et notamment pour « rappeler un événement de l'histoire du salut »[847] par le sacrement eucharistique où selon Xavier Léon-Dufour : « l'acte des croyants fait mémoire d'un acte du passé auquel il se réfère sans cesse[848] ».

Aussi l'Eucharistie est-elle foncièrement sacrifice, c'est-à-dire offrande que les fidèles font d'eux-mêmes au Père par le Christ dans l'Esprit. Mais à l'époque où bien des personnes ont distendu leurs liens avec l'institution ecclésiale suite à une maladie ou un handicap, comment leur donner le goût eucharistique, les aider à découvrir, dans toutes ses dimensions, l'expérience chrétienne du pain partagé ?

En guise de réponse, il vaut mieux approfondir deux idées maîtresses : l'actualisation mystérieuse dans l'Eucharistie de l'événement du salut qu'est la mort-résurrection du Christ ; son lien à l'Église dont elle est le sacrement par excellence, signe et source d'unité.

Il y a tout lieu d'affirmer avec Xavier Léon-Dufour que : « l'atmosphère pascale dans laquelle baignent le repas d'adieu et l'institution de l'Eucharistie éclaire le sens que Jésus donne à son action[849] ». À travers ce geste sublime, « dans le Christ, le sacrifice et le repas forment une liturgie indivise : dans sa mort à la chair qui est fermée

---

[844] Comprendre le sens du mémorial chez les juifs aide à mieux saisir, selon Jean-Marie Perrin, le sens chrétien de la mort et de la résurrection du Christ. « Ce qui est vrai du peuple juif l'est plus encore du Fils de Dieu en sa condition humaine », J-P. PERRIN, *L'Eucharistie. De l'Évangile à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1970, p.56.

[845] Dieu se donne en nourriture depuis le cénacle, lieu de l'institution du très saint Sacrement de l'Eucharistie. JEAN PAUL II, « Lettre encyclique, *Ecclesia de Eucharistia* », n°1.

[846] *Théo. L'encyclopédie catholique pour tous,* Paris, Droguet-Ardent/Fayard, 1993, p. 956.

[847] J. GOUILLARD, « Eucharistie », *DTC*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 328.

[848] X. LÉON-DUFOUR, *Le pain de la vie*, Paris, Ed du Seuil, 2005, p.99.

[849] *Id., Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963, p. 436.

sur elle-même, en sa résurrection dans l'Esprit qui est communion (2 Co 13,13), il est, à la fois, sacrifié et nourriture[850] ».

Dès lors, il reste acquis que « l'Eucharistie[851] » est une nourriture indispensable à la vie du chrétien, un banquet pascal, pour user des termes du Concile Vatican II : « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à ce qu'il vienne, et pour confier à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal dans lequel le Christ est reçu en nourriture, l'âme est comblée de grâce et le gage de la gloire future nous est donné [852]».

Le message ultime du Seigneur, au cours de la dernière cène, concerne la vie quotidienne. Tout se résume dans le concept : « amour ». « C'est à l'amour mutuel et, en particulier, à la sollicitude que nous manifesterons à ceux qui sont dans le besoin que nous serons reconnus comme de véritables disciples du Christ (cf. Jn 13, 35; Mt 25, 31-46). Tel est le critère qui prouvera l'authenticité de nos célébrations eucharistiques[853]. »

Une pluralité de thèmes relatifs à l'Eucharistie découvrent leur sens sur la toile de fond des versets bibliques : mémorial (αναμνησιζ I Co 11, 25), action de grâce (ευχαριστησαζ, Lc, 22, 19), acte suprême d'amour (αγαπησαζ, Jn, 13, 1-20). L'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain en sont la convergence. À partir de là, on comprend maintenant comment *agapè* est alors devenue aussi un nom de l'Eucharistie. « C'est seulement à partir de ce fondement christologique et sacramentel qu'on peut comprendre correctement l'enseignement de Jésus sur l'amour[854]. »

---

[850] F.-X. DURRWELL, *L'eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Cerf, 1980, p. 69.
[851] Eucharistie : du verbe grec *eucharistein* : rendre grâce.
[852] *Sacrosantum Concilium*, n°47.
[853] JEAN PAUL II, « Lettre apostolique, *Mane nobiscum Domine* », *DC*, 19, n°2323, 2004, n°28, p. 926.
[854] BENOÎT XVI, Encyclopédie *Deus caritas est*, n° 14.

L'Eucharistie est vraiment « la source et le sommet de toute évangélisation[855] » ; elle est l'horizon et le but de toute la proclamation de l'Évangile du Christ. L'Église, dans sa mission noble d'évangélisation, a, dans ce cas, la charge de transmettre les valeurs chrétiennes et de faire connaître la personne du Christ qui appelle chacun à une vie de plus en plus belle et à la découverte du salut et du bonheur.

L'Eucharistie a une dimension sociale comme « source et sommet de toute la vie chrétienne[856] ». Le chrétien, par ce sacrement, travaille à libérer l'homme de la souffrance. Selon Raymond Johanny, l'Eucharistie « est une prise de position de la part du Christ en faveur de ces hommes et de ces femmes situés aux carrefours des routes, à la croisée des chemins, rejetés de nos sociétés ou de nos églises[857] ».

Tout porte à conclure que « l'Eucharistie édifie l'Église et l'Église fait l'Eucharistie[858] ». En parfaite homogénéité, s'y adjoint l'offrande personnelle des croyants, non seulement celle des joies de la vie mais aussi des souffrances liées au handicap. C'est dans cet enchaînement que se résolvent les questionnements sur la souffrance en se référant à celle du Christ sur la Croix : « L'Eucharistie est la solution au problème de la souffrance. Car elle introduit la souffrance dans le sacrifice[859]. »

En somme, la célébration eucharistique est le point culminant de la vie en Église, le moment par excellence pour accueillir le Don de Dieu et en rendre grâces, pour vivre la communion fraternelle, car elle demeure « le sacrement de l'unité[860] ». Aussi les fidèles handicapés ou malades scellent-ils leur communion aux souffrances du Christ en recevant l'Eucharistie lors du sacrement des malades.

---

[855] *Presbyterorum Ordinis*, n°5 ; Le Pape cite aussi ce passage en lui donnant une finalité de communion des hommes avec la trinité : *Cf.* JEAN PAUL II, « Lettre encyclique, *Ecclesia de Eucharistia* », n°22.
[856] Lumen Gentium, n°11. cfr JEAN PAUL II, « Lettre encyclique, *Ecclesia de Eucharistia* », n°1.
[857] J. JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, Paris, Desclée, 1994, p.118 ; Cf. M. ZUNDEL, *Un autre regard sur l'Eucharistie*, Ed. du Jubilé, 2001, p.126.
[858] JEAN PAUL II, « Lettre encyclique, *Ecclesia de Eucharistia* », n°26. M.-J. GUILLOU., *Entrons dans l'Eucharistie du Seigneur*, Ed Parole et Silence, 1999, p. 100. Acte personnel et communautaire.
[859] P. KREEFT, *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir ?* Montréal/Paris, Editions Paulines, 1993, p. 233.
[860] R. VOILLAUME, *Ma chair pour la vie du monde*, Paris, Cerf, 1974, p.63.

3. ONCTION DES MALADES

Pour les personnes en souffrance, malades ou sérieusement handicapées, en plus du sacrement de la réconciliation et de l'Eucharistie, un autre trésor de grâce est le sacrement des malades[861]. L'onction des malades a-t-elle un sens dans un contexte de médecine faite de spécialistes, de prise en main par l'homme de sa santé, dans une conjoncture plus large de charisme de guérison, de guérisseurs de science occulte[862] ?

En République démocratique du Congo, la notion de santé englobe non seulement la médecine occidentale, mais aussi les pratiques traditionnelles de soins. « Dès les environs de 1890, selon John Janzen, le travail des médecins occidentaux et des infirmières a pris place à côté de celui des *Banganga* qui sont les médecins locaux et des *bangunza* qui sont des devins inspirés et des prophètes[863]. » Les professionnels et les profanes sont engagés dans ce processus et agissent d'une manière pragmatique.

Il va sans dire que la population congolaise reconnaît les avantages de la médecine occidentale et recherche ses remèdes, sa chirurgie et ses soins hospitaliers. Mais dans certains villages, généralement très éloignés des structures sanitaires, les gens se contentent des praticiens traditionnels. Par ailleurs, même en ville, face à une maladie incurable ou très grave, « beaucoup de gens croient que certaines maladies échappent au traitement que des médecins peuvent donner dans un hôpital et qu'elles doivent être soumises à un devin ou portées devant un conseil de parents[864] ».

La dimension spirituelle reste de mise dans la situation de l'homme souffrant. Dans la tradition, l'invocation des esprits pour les guérisons est fréquente. Mais pour les chrétiens, en plus des prières, il y a les sacrements. Comment s'y préparent-ils ?

---

[861] D. LEDOGAR, *Au chevet des malades*, Paris, Presses de la Renaissance, 2003, p. 95.
[862] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les malades, dans le contexte actuel de la santé,* coll. *Croire et comprendre*, Paris, Le Centurion, 1978, p.5.
[863] J.-M. JANZEN, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995, p. 23.
[864] *Ibid.* Voyants et guérisseurs traditionnels ont beaucoup à faire, face à la conception moderne de la santé et aux nécessités déontologiques liées à leur statut de « tradipraticiens ». F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Santé et Rédemption par les génies au Congo,* Paris, Publisud, 1992, p. 24.

La visite auprès du malade est considérée comme un événement communautaire et ecclésial. « De même que les rencontres de Jésus avec les malades se placent dans le cadre d'une existence vers les autres, ainsi il est demandé au croyant de vivre non pour lui-même, mais pour les autres, avec les autres, grâce aux autres[865]. » Le sacrement des malades n'est-il pas le résultat d'un travail en synergie ?

Ce sacrement prépare les malades à la rencontre du Seigneur, les réconforte dans la souffrance et les soutient dans leurs épreuves. Il permet aussi à l'homme « d'être considéré dans sa globalité et d'avoir la possibilité de manifester ce qui constitue le fond de son humanité[866] ». Après une préparation, il peut être reçu au cours d'une célébration communautaire, ou individuellement, entouré de sa famille et de ses amis.

La pratique de la sollicitude pour les malades par « les gestes (paroles, rites, soins, visites,...)[867] » est d'usage dans les évangiles en référence au Christ : « Ils faisaient des onctions d'huile à de nombreux malades et les guérissaient » (Mc 6,13). L'épître de Saint Jacques en relate et en recommande l'usage ecclésial en ces termes : « Quelqu'un parmi vous est-il malade ? Qu'il appelle les presbytres de l'Église et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. » (Jc 5, 13-15).

Ce passage de Saint Jacques est interprété en trois traits par Marion Alberton :

- Salut spirituel, avec seulement référence à l'âme ;
- Santé physique, guérison, se référant aux textes des Actes des Apôtres 4,9 ;14,9 ;
- Salut dans le sens large du mot, comme un réconfort dans la maladie[868].

Le concile Vatican II apporte ces précisions : « "L'extrême-onction", qu'on peut appeler aussi et mieux l'onction des malades, n'est pas seulement le sacrement de ceux qui se trouvent à toute extrémité. Aussi, le temps opportun pour le recevoir est déjà

---

[865] E. BIANCHI, & L. MANICARDI, *L'accompagnement des malades,* Genève, Parole et Silence, 2003, p.87.
[866] Ch. BIOT, F. GUINAND, F. HORTALA, *Mourir vivant*, Paris, éd. de l'Atelier, 1996, p. 101.
[867] M. ALBERTON, *op. cit.*, p.5.
[868] *Id.*, p. 100.

certainement arrivé lorsque le fidèle commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse[869]. » En effet, « par l'onction sacrée des malades et la prière des prêtres, c'est l'Église tout entière qui recommande les malades au Seigneur souffrant et glorifié, pour qu'il les soulage et les sauve[870] ».

Dans la liturgie du sacrement des malades, tout le déroulement est marqué d'un fort caractère pénitentiel, expliqué avant tout par le fait que « le sacrement a pour but non seulement la guérison des maladies corporelles mais encore, la guérison des maladies spirituelles et le pardon des péchés[871] ». À travers le sacrement des malades, avec l'imposition des mains, la prière dans la foi et l'onction d'huile, « l'Église, par l'intermédiaire du prêtre, offre à l'homme de vivre autrement sa maladie, dans ce moment où justement, il fait dans son corps ou dans son psychisme l'expérience de sa fragilité de créature et de sa condition pécheresse[872] ».

La grâce spéciale du Sacrement de l'onction des malades a comme effets :

- L'union du malade à la Passion du Christ, pour son bien et pour celui de toute l'Église ;
- Le réconfort, la paix et le courage pour supporter chrétiennement les souffrances de la maladie ou de la vieillesse ;
- Le pardon des péchés si le malade n'a pas pu l'obtenir par le sacrement de la Pénitence ;
- Le rétablissement de la santé, si cela convient au salut spirituel ;
- La préparation au passage à la vie éternelle[873].

Enfin, dans la dynamique de l'évangélisation, la pastorale de la santé éclaire le sens de la présence d'une Église authentique auprès de malades, de souffrants et de personnes handicapées, dans le prolongement de l'œuvre rédemptrice du Christ.

---

[869] *SC*, n°73. La première fois que la documentation officielle de l'Église appelle ce sacrement « l'extrême-onction » remonte à 1173. *Cf.* M. ALBERTON, *op. cit.*, p. 76.
[870] *LG*, n°11. (cf. Jc 5,14-16).
[871] J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie*, Paris, Cerf, 1991, p. 92.
[872] P. MADRE, *Mystère d'amour et ministère de guérison*, Paris, Pneumatique, 1982, p. 231.
[873] *CEC*, n°1532.

III. LES MISSIONS COMME LIEUX DE GUÉRISONS

La perspective des missions comme lieux des guérisons spirituelles prélude à la prise en compte de tout l'être dans la pastorale. Les destinataires de la Bonne Nouvelle comprennent la culture vitale dans sa double dimension de vie spirituelle et physique. Si l'homme est appelé à une plénitude de vie, en quoi les missions deviennent-elles les lieux propices pour restaurer l'harmonie entre l'âme et le corps ?

La résonance théologique fait écho à l'Évangile de la vie « *Evangelium vitae*[874] » et du salut de Dieu. Selon la foi chrétienne, Dieu s'est incarné en Jésus Christ, assumant pleinement la réalité humaine dans ses dimensions corporelle et psychique. Aussi, dans l'absolu, accueillir foncièrement la Révélation divine conduit-il logiquement le chrétien à l'harmonie de sa vie globale : physique, psychique, intellectuelle, spirituelle [875]. Comment la paroisse s'y implique-t-elle ?

Le chevauchement du concept de guérison entre le christianisme et la pratique traditionnelle oblige à cerner et à lever, en paroisse, l'ambiguïté d'une perception du Dieu chrétien sur fond d'une perception culturellement omniprésente des faits magico-religieux[876]. Comment résoudre la dissonance d'une duplicité, relevée par Jean-Marc Ela de l'homme souffrant en quête de guérison : « Le matin à la messe, le soir chez le devin ! Amulette en poche, scapulaire au cou[877] ! »

Les missions comme lieux de guérisons ont pour corollaire l'évangélisation en profondeur en lien avec la santé, une mise en valeur des ressources humaines locales[878], dans des communautés ecclésiales de base et enfin, l'action thérapeutique de la prière pour les souffrants à travers les groupes ou les mouvements de prières.

---

[874] JEAN-PAUL II, Encyclique, *Evangelium vitae*, dans *DC,* n° 2114, 1995, p. 351-405.
[875] M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent,* Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 245.
[876] Ph. CHANSON, « Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane », dans F. JACQUIN et J.-F. ZORN (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne XVIIIe-XXe siècles,* Paris, Karthala, 2001, p. 229.
[877] J.-M. ELA, *De l'assistance à la libération,* Kinshasa, 1982, p. 5.
[878] *Id.*, *Ma foi d'Africain,* Paris, Karthala, 1985, p. 15.

1. ÉVANGÉLISATION ET GUÉRISONS EN PAROISSE

En Afrique, la première annonce remonte à l'époque apostolique : mille six cent cinquante ans écoulés depuis la consécration épiscopale du premier évêque des Éthiopiens, saint Frumence (vers 340), cinq cents ans depuis le début de l'évangélisation dans l'antique royaume du Congo (1491). Des pays comme le Cameroun, la Côte-d'Ivoire, la République centrafricaine, le Burundi, le Burkina-Faso sont en train de célébrer le centenaire de l'arrivée des premiers missionnaires sur leur territoire respectif, tandis que d'autres nations africaines l'ont célébré récemment[879]. Néanmoins, la question de l'évangélisation se pose toujours avec acuité en paroisses.

Il semble intéressant de savoir comment s'effectue l'évangélisation et la guérison dans une paroisse. À l'instar du récit biblique du paralytique, comment les paroissiens assument-ils leur responsabilité d'amener les malades vers Jésus ? La paroisse offre-t-elle un cadre pour les personnes en état de faiblesse et spécialement les handicapés ? Comment la communauté s'engage-t-elle à soigner et à intégrer les personnes endurant le mal-être, avec comme mot d'ordre : « la santé, c'est la vie[880] » ?

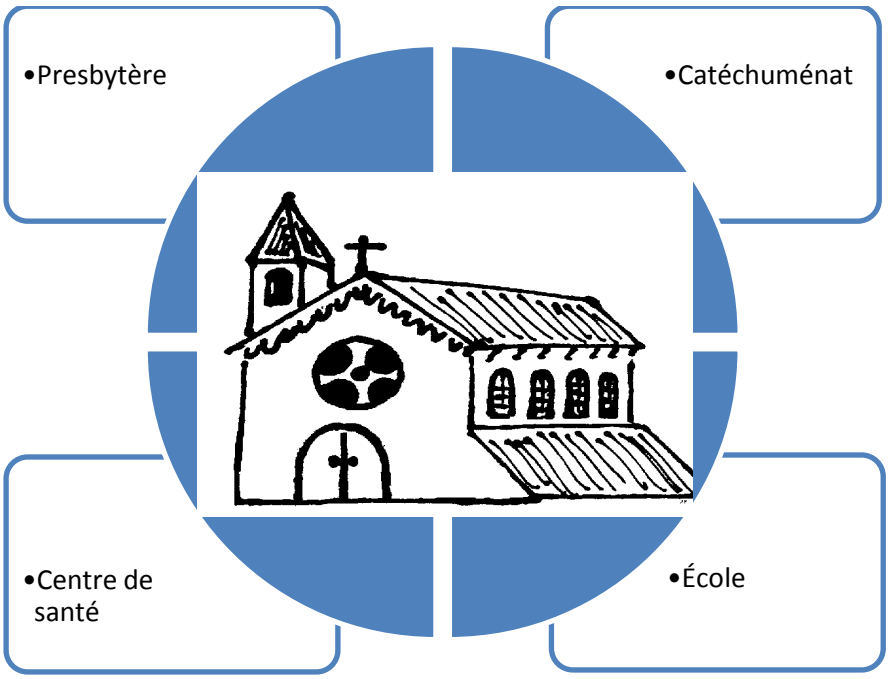
Le mot paroisse, d'origine grecque, παροίκησις, *paroïkêsis* « voisinage », est composé du préfixe *para-* « à côté de », « autour » et de οἶκος, *oïkos* « maison », lequel a aussi donné *éco-* en français. La racine indoeuropéenne commune de οἶκος a donné en latin *vicus* « bourg », « village », d'où le français *vicaire*. La paroisse exprime sa foi à travers trois points convergents d'une vie missionnaire : la prière, la charité et la mission. Il est à noter que « toute Église, même si elle n'est composée que de nouveaux convertis, est missionnaire par sa nature ; elle est évangélisée et évangélisatrice[881] ». Comment s'ébauche l'activité pastorale pour l'évangélisation ?

---

[879] Le 7 juin 1992, commémoration des cinq cents ans de l'évangélisation de l'Angola. Les missionnaires, arrivent en 1491 à l'embouchure du Congo Cf. *Ecclesia in Africa*, n° 32 *Tertio Millenio Adveniente* n°25.
[880] P. DIARRA, « La santé c'est la vie ! » dans *Mission de l'Église,* n°156 H-S., 2007, p. 1.
[881] JEAN-PAUL II, Encyclique *Redemptoris Missio*, dans *DC,* n° 2022, 1991, n° 49.

Les réflexions de cette étude s'inscrivent dans un processus déterminé et délimité dans le temps et l'espace. C'est ici où se comprend bien l'importance primordiale de la relecture historique de l'évangélisation du Congo. Elle aboutit impérativement sur l'étude des missions à travers les activités paroissiales. L'espace paroissial déblaye le terrain de l'aire sanitaire. Dès lors, l'évangélisation montre à la fois la richesse et la variété multisectorielle des activités paroissiales.

Un schéma quasi identique de l'évangélisation au Congo esquisse un plan archétype d'une paroisse conçue suivant une architecture regroupant cinq complexes. Une paroisse est composée d'abord d'une Église - la maison de Dieu -, d'un presbytère - la maison du prêtre -, d'un catéchuménat - la maison du peuple. Ensuite, pour la formation des fidèles, le bâtiment scolaire, généralement l'école primaire, fait partie du décor. Enfin, dans cet environnement s'élève le dernier bâtiment, soit un dispensaire, soit un centre de santé, soit un hôpital, tenu, la plupart du temps, par des religieuses[882].



[882] F. DE MEEUS, et D.R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo belge*, Anvers, éd. Zaïre, 1947, p. 22-25. I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 271-272 ; F. RENAULT, « Principes missionnaires et actions sanitaires des Pères Blancs et Sœurs Blanches du cardinal Lavigerie (1868-1960) », dans J. PIROTTE, et H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 38.

À chaque paroisse est affecté un prêtre portant le titre de curé de la paroisse. Ce nom curé, mot porteur d'un sens inouï, définit déjà sa mission : « chargé du soin des âmes » (*curatus animarum*). Il lui incombe non seulement le soin des âmes, mais aussi, des corps. Dans les paroisses de campagne, il lui arrive parfois de dispenser des soins élémentaires ou de prodiguer des conseils pour les soins préventifs. Le prêtre est en même temps l'évangélisateur et le sensibilisateur pour l'hygiène ou la prise en charge des personnes âgées, des malades chroniques ou des handicapés. Et son véhicule, parmi les rares du village, joue le rôle ambivalent de la pastorale et de l'ambulance.

Dans le *presbyterium* se retrouvent les prêtres chargés des communautés cultuelles, les prêtres engagés dans l'enseignement, les aumôniers des couvents et des hôpitaux, les aumôniers d'action catholique et ceux des mouvements aux charismes différents, et spécialement pour les fragiles. En effet, affirme Bernard Ugeux : « L'Église a toujours eu le souci des malades et des plus fragiles. Depuis les origines, l'exercice des charismes est associé au souci et au soin des plus nécessiteux[883]. » Ainsi donc, l'espace des missions constitue un prodrome réel de l'aire de santé.

Dans la Bible, les charismes décrits par Saint Paul, (1 Co, 12 ; Rm 12 ; Ep 4) demeurent toujours d'actualité. L'approche de la pastorale de la proximité dans des communautés ecclésiales[884] de base évoque bien le souci de rencontrer l'homme dans sa dimension holistique. Hormis tout ce que l'Église fait en matière d'institutions hospitalières, caritatives et éducatives pour parer au mal[885], « le charisme de guérison est interprété comme une bénédiction de Dieu, une confirmation de l'action de l'Esprit-Saint au sein de l'Église et valorisé dans un contexte d'évangélisation[886] ». Donc en paroisse, la religion et la médecine sont des institutions pour la transmission de la vie.

---

[883] B. UGEUX, *Traverser nos fragilités,* Paris, les éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 2006, p. 121.
[884] Lire *Id., Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* Paris, Cerf, 1988.
[885] A. GESCHÉ, *Dieu pour penser. I. Le mal,* Paris, Cerf, 1993, p. 120.
[886] B. UGEUX, *Guérir à tout prix ?* Paris, les éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 2000, p. 139.

2. LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES DE BASE

Une proximité humaine envers les personnes en état de faiblesse se profile dans cette exhortation de Saint Paul : « Un membre souffre-t-il ? Tous les membres souffrent avec lui » (I Co 12,2 6). Dans cette approche des malades et du mystère de la souffrance, l'Église est guidée par une conception de communautés humaines fondées sur l'attention aux joies et aux souffrances des autres (Cf. Ac 2, 42-48). Des questions délicates et inéluctables relatives à l'aspect socio-médical se posent. Elles impliquent intrinsèquement les éléments fondamentaux rattachés à tout l'homme relationnel[887].

La vie chrétienne bien assumée, dans la mesure où elle réinstaure un meilleur rapport avec la société, possède un pouvoir thérapeutique non négligeable. La personne humaine n'est jamais une réalité vivant dans l'autarcie. Elle est, profondément, un être-en-relations, ou mieux encore un être-de-communion. Cette relation à soi-même, à autrui et au cosmos est, elle-même, comme traversée et soutenue par la relation à Dieu. Ainsi, une bonne relation avec Dieu contribue à instaurer une meilleure relation à soi-même, à autrui, au cosmos. Et se réconcilier avec Dieu, avec autrui et avec soi-même, procure la paix et rejaillit sur la santé psychique, voire physique[888].

Les communautés ecclésiales de base naissent du besoin de vivre plus intensément encore la vie de l'Église, et de la recherche d'une dimension plus humaine que des communautés ecclésiales plus grandes peuvent difficilement offrir, surtout dans les métropoles urbaines contemporaines favorisant à la fois la vie de masse et l'anonymat[889]. La mise en place de petites communautés ecclésiales de base[890] s'avère-t-elle indispensable ? Comment donner une dynamique nouvelle à la paroisse souvent confrontée à plusieurs défis ?

---

[887] Cf. JEAN-PAUL II, « *Motu proprio Dolentium Hominum* », dans *DC*, n°1892, 1985, n°3.
[888] M. HEBRARD, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, p. 254.
[889] PAUL VI, « Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi* », *DC*, n°1689, 1976, n°58.
[890] B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* Paris, Cerf, 1988.

À l'heure actuelle, la problématique autour de la paroisse se présente sous une triple forme : « la problématique classique[891] » voit l'avenir dans la paroisse traditionnelle, réformée et mieux adaptée aux conditions de la vie contemporaine ; « la problématique de crise », première nuance, conteste la forme traditionnelle de la paroisse parce que non adaptable aux problèmes posés par la nouvelle conjoncture, mais ne conteste pas l'institution comme telle, et enfin, « la problématique de crise radicale » conteste et rejette toute institution, qu'elle qu'en soit la forme : elle s'exprime dans la contre-paroisse[892]. Sur ce fond de crise, l'Église propose une suggestion de l'évangélisation en vue d'une structure des communautés de proximité.

Du 27 septembre au 26 octobre 1974, les évêques du monde entier sont conviés par Paul VI à un quatrième Synode[893], ayant comme thème : « L'évangélisation dans le monde moderne[894]. » Pourquoi le pape a-t-il choisi ce thème ? Selon René Laurentin, « Le pape voulait recentrer l'Église, au-delà de la contestation, sur un projet constructif, essentiel, vital : sur la maxime de saint Paul qu'il a pris pour patron de son pontificat : Malheur à moi si je n'annonce l'Évangile (I Co 9, 16) [895]. » Les recommandations et propositions des évêques sont soumises au Pape et utilisées dans la rédaction de l'Exhortation Apostolique *Evangelii nuntiandi* [896], parue le 8 décembre 1975.

Paul VI approfondit la thématique des « Communautés de Base » et des « Communautés Ecclésiales de Base ». « Les communautés qui, par leur esprit de contestation, se coupent de l'Église, dont elles lèsent d'ailleurs l'unité, peuvent bien

---

[891] Les personnes malveillantes et moins pratiquantes condamnent l'Église dans un esprit de critique acerbe et la stigmatisent volontiers comme "institutionnelle" Cf. *Evangelii Nuntiandi*, n°58.

[892] « La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine », dans *Extrait de la revue d'histoire de l'Église de France. Organe de la Société d'histoire ecclésiastique de la France*, publié avec le concours du Centre national de la Recherche scientifique, cf. t. LX, n°165, 1974, p. 22.

[893] Voici les dates et les thèmes des synodes précédents : 1) 29 septembre - 29 octobre 1967 : *La préservation et le renforcement de la foi catholique, son intégrité, sa vigueur, son expansion et sa cohérence doctrinale et historique*. 2) 11 - 28 octobre 1969 : *La coopération entre le Saint-Siège et les Conférences épiscopales.* 3) 30 septembre - 6 novembre 1971 : *Le sacerdoce ministériel et la justice dans le monde.* 4) 27 septembre - 26 octobre 1974 : *L'évangélisation dans le monde moderne.*

[894]« Synode des évêques », *http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/ rc_synod_20050309_ documentation-profile_fr.html*, le 10-08-2005.

[895] R. LAURENTIN, *L'évangélisation après le quatrième Synode*, Paris, Seuil, 1975, p. 11.

[896] PAUL VI, « Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi* », *DC,* n°1689, 1976, p.1-22.

s'intituler "communautés de base", mais c'est là une désignation strictement sociologique. Elles ne pourraient pas, sans abus de langage, s'intituler communautés ecclésiales de base, même si elles ont la prétention de persévérer dans l'unité de l'Église tout en étant hostiles à la Hiérarchie. Cette qualification appartient aux autres, à celles qui se réunissent en Église pour s'unir à l'Église et pour faire croître l'Église[897]. »

Sous l'inspiration de l'exhortation du pape Paul VI, Monseigneur Faustin Ngabu, évêque de Goma, présente sa pastorale des communautés dans la lettre pastorale du 12 janvier 1976[898]. L'appartenance à la « communauté chrétienne de base » est intimement liée avec la communauté paroissiale dont elle n'est qu'une partie intégrante. L'option est reprise par la Conférence Épiscopale du Congo avec l'appellation plus significative de : « Communautés Ecclésiales Vivantes (C.E.V.).

Faisant suite à la lettre de Mgr Faustin Ngabu, le Centre pour Handicapés Physiques, dont la vocation est d'être une expression, parmi d'autres, de l'amour de Dieu pour les plus pauvres, rappelle aux communautés de base son souhait d'être disponible avec son service socio-médical spécialisé pour chercher avec elles à connaître, écouter, guider ceux qui, parmi eux, sont, pour une raison ou pour une autre, « laissés pour compte », à savoir les handicapés physiques, sourds-muets, aveugles, handicapés mentaux, éléphantiasiques, lépreux, épileptiques, malades mentaux, malades chroniques comme les tuberculeux, les diabétiques, les cancéreux…, les vieillards, les orphelins, les veuves, les délinquants, caractériels ou toute autre personne rejetées[899].

Dans la même logique, se mettent en place les groupes de prières. Une réflexion systématique aboutit à découvrir la place et le rôle des ces groupes dans la vie et l'environnement des malades et handicapés.

---

[897] PAUL VI, « Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi* », *DC,* n°1689, 1976, n°58.
[898] C'est ainsi que à côté des 155 succursales du Diocèse existant en 1976, les Communautés de Base, se confondant avec elles en 1974, étaient déjà passées, en 1976, en plus de ces mêmes succursales, à 1030, pour atteindre en 1986 le chiffre de 1779 (188 à Goma, 430 dans le doyenné de Rutshuru, 543 dans celui de Mweso, et 618 dans celui de Matanda) et aujourd'hui, les CEV existent dans toutes les paroisses.
[899] L. MARTIN, *Note aux communautés de base,* du 22 octobre 1976, p. 1.

3. LES GROUPES DE PRIÈRE

Mouvements ou groupes de prière revêtent une importance capitale dans la vie relationnelle auprès des malades en général et des handicapés en particulier. Dans le cadre des Communautés Ecclésiales Vivantes, les mouvements s'exercent à promouvoir la culture de la vie pour répondre aux besoins humains et spirituels des hommes en souffrance. Quels sont ces mouvements, et comment dans leur accompagnement, les faibles expérimentent une croissance humaine et spirituelle ?

Le diocèse de Goma jouit d'une présence manifeste et remarquable des mouvements ou groupes de prières : les Charismatiques, les Focolari, les Légionnaires de Marie, le Mouvement Sacerdotal Marial, la Croisade Eucharistique, la Miséricorde Divine, les Néo-catéchumènes, les Mamans de Lumière… Et pour l'encadrement des jeunes : les Scouts, les Anges du Ciel, les Kizito-Anuarite, les enfants de Marie, les *Kiro*, les Xaveri, les *Wapenzi wa Ukaristia*. Leur point de convergence demeure la prière accompagnée d'œuvres caritatives surtout auprès de plus démunis et souffrants.

Dans ces mouvements, il y a des personnes disposées à apporter soutien, réconfort, encouragement et conseil aux malades, en leur offrant la chaleur humaine et les ressources de la foi. Un développement détaillé du Mouvement (ou Renouveau) Charismatique illustre davantage les objectifs assignés. En effet, à l'origine de toutes les formes d'évangélisation pratiquées dans le Renouveau Charismatique, il y a la compassion pour les personnes en état de faiblesse et le souci de restaurer l'homme dans sa dignité première[900].

Dans la tradition chrétienne, le substantif « charismatique » (du grec : *charismata*, « dons spirituels »), désigne celui qui est investi d'un charisme[901]. Il apparaît à plusieurs reprises dans les Épîtres de saint Paul et une fois dans la première

[900] M. HÉBRARD, *Les nouveaux disciples dix ans après,* Paris, Centurion, 1987, p. 291.
[901] Cf. D. COIFFET, *Le Renouveau charismatique est-il l'Église ?* Paris, éd. Latines, 1988, p. 71.

Épître de saint Pierre (1P 4,10). Selon saint Paul (1 Co 12 à 14 ; Rm 12, 3-8), les charismes (*charisma* de *charis* qui signifie grâce)[902] sont comparables aux fonctions diverses qu'ont les membres d'un même corps. Paul énumère quelques dons charismatiques : le pouvoir de guérir et d'opérer des miracles, le discernement des esprits, la capacité de parler en langues (glossolalie). À propos de hiérarchie des charismes, Paul met en exergue l'amour ou mieux la charité (1Co 13, 13).

Le Renouveau Charismatique[903] est un grand courant spirituel qui traverse toutes les Églises chrétiennes. Les catholiques ont coutume de situer sa naissance en 1967 aux États-Unis, sur trois campus universitaires (Notre-Dame à South Bend, Duquesnes à Pittsburgh et université d'État du Michigan)[904]. Et, en 1975, le pape Paul VI reçoit un premier rassemblement des Charismatiques. Le mouvement se déploie avec envergure impressionnante au point de susciter une interrogation : Le renouveau à travers ses multiples charismes n'est-il pas une chance pour l'Église et pour le monde ?

Le Renouveau Charismatique se caractérise notamment par la création de communautés, dites « Communautés nouvelles », et de groupes de prière qui permettent de vivre à la fois la vie fraternelle et la « Vie dans l'Esprit » : « la Communauté de l'Emmanuel », « la Communauté des Béatitudes », « la Communauté du Chemin Neuf », « Fondacio », « Chrétiens pour le monde ». À noter que toutes les communautés nouvellement créées au sein de l'Église catholique depuis les années 1970 ne se réclament pas nécessairement du Renouveau Charismatique[905].

Une de figures emblématiques du Mouvement Charismatique est Emiliano Tardif, religieux canadien, missionnaire du Sacré-Cœur, lui-même guéri instantanément d'une tuberculose grave en 1973. Six mois après sa propre guérison, il guérit un homme

---

[902] Cf. F.-A. SULLIVAN, *Charismes et renouveau charismatique,* étude biblique et théologique, (trad. amér. C. HENRY), Paris, Lion de Juda, 1982, p. 25.
[903] le Renouveau Charismatique est une expression, parmi d'autres, de la recherche de nouveaux repères. Cf. M. HÉBRARD, *Les charismatiques,* Paris, Cerf, 1991, p. 7.
[904] Cf. *Id.,* p. 10.
[905] Les nouveaux charismatiques français et ses communautés Cf. O. LANDRON, *Les Nouveaux visages du catholicisme français, les communautés nouvelles,* Paris, Cerf, 2004, p. 185.

perclus d'arthrose. Depuis 1980, il prêche des retraites dans le monde entier et préside des célébrations eucharistiques avec prière de guérison. Selon Philippe Wallon, « on ne compte plus les paralytiques, les aveugles, les sourds, les cancéreux et même des malades du sida qui ont témoigné de leur guérison lors de ces célébrations[906] ».

Au centre pour handicapés de Goma, le 29 septembre 1996, une malade du nom de Nyirasafari Mukaferesi Françoise, alitée depuis huit ans suite à une paralysie des deux membres inférieurs et d'un bras, se retrouve guérie[907] lors d'une séance de prière et de catéchèse organisée habituellement au Centre. Elle est entrée en prière en fauteuil roulant et la voilà rentrée dans sa chambre marchant sur ses deux pieds. « C'est le Seigneur qui guérit[908]. » Une méditation de la guérison du paralytique (Mt 9,1-8) en dit davantage : la guérison des corps n'occupe qu'une place seconde parce qu'elle est surtout le signe visible de la guérison plus importante que le Christ opère dans l'âme[909].

Il y a dans le Renouveau une immense tendresse pour toutes les formes de misère humaine. Toutes les communautés pratiquent l'accueil des handicapés de la vie, et toutes continuent à approfondir l'aide qu'elles peuvent leur apporter[910]. Dans les mouvements, des personnes ayant les dons de discernement des blessures, d'intercession, d'accompagnement et même de guérison[911], aident réellement l'homme à rencontrer Dieu pour une guérison holistique. Comment une telle mission s'accomplit-elle à l'échelle diocésaine par le biais du Centre pour handicapés de Goma ?

---

[906] Ph. WALLON, *op. cit.*, p. 102. Ces ouvrages en témoignent davantage : M.-S. BUISSON, *Émilien Tardif: Lève-toi et marche,* Paris, éd. de l'Emmanuel, 1999 ; E. TARDIF *et al., La joie de guérir nos frères : huit grands témoins catholiques s'expliquent sur leur charisme de guérison,* Éd. Chalet, Paris, 1991.

[907] NYIRASAFARI MUKAFERESI Françoise née le 4 octobre 1972, guérie après 8 ans de paralysie le 29 septembre 1996, mariée le 28 juin 1997, aujourd'hui avec son Mari Sebakunzi Zose Pascal et ses trois enfants, elle vit en Italie, Via XX settembre n°50, 14013 Monare Asti. Quelques témoins du diocèse : Abbés Bushishi Timothée, Nyirindekwe Innocent. Un témoin du centre : Ruzindana Jean Baptiste.

[908] B. MCKENNA et H. LIBERSAT, *des miracles aujourd'hui,* Paris, éd. Renouveau-service, 1987, p. 45.

[909] J.-Cl. LARCHET, *Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort,* Paris, Cerf, 2002, p. 93.

[910] M. HÉBRARD, *Les nouveaux disciples dix ans après,* Paris, Centurion, 1987, p. 291-292.

[911] *Id.,* p. 292.

TROISIÈME PARTIE

IMPLICATIONS DE L'ÉVANGÉLISATION DANS LE SERVICE AMBULATOIRE DU CENTRE POUR HANDICAPÉS DE GOMA

TROISIÈME PARTIE

IMPLICATIONS DE L'ÉVANGÉLISATION DANS LE SERVICE AMBULATOIRE DU CENTRE POUR HANDICAPÉS DE GOMA

Les réflexions thématiques susceptibles d'applications pratiques se focalisent sur la notion d'implication de l'évangélisation dans le service ambulatoire du Centre pour handicapés de Goma. Au niveau pragmatique, la pastorale de la santé prend en compte les vecteurs humains à travers le handicap et les modes d'interactions possibles pour son intégration sociale dans un esprit de guérison holistique.

En quoi le service ambulatoire offre-t-il une originalité de travail dans son mouvement à sens unique vers les handicapés ? Est-ce pour répondre à cette nécessité : « chaque sujet n'existe que dans ses relations aux autres[912] » ? La réflexion sert, en fait, à décrire un ensemble de relations multiples établies entre l'institution du Centre[913] par le biais de son personnel soignant et les individus marqués par un handicap vivant à domicile. En quoi le service ambulatoire intéresse-t-il au plus haut point la pastorale de la santé ? Le résultat escompté à l'intérieur du réseau constitue-t-il un facteur déterminant pour poursuivre l'œuvre sur une marge de manœuvre de grande envergure ?

Le processus suit une dynamique circonscrite en trois sections. Il s'agit non seulement d'une lecture diachronique du Centre dans le contexte historique de l'évangélisation du diocèse de Goma, mais aussi d'un aperçu synchronique où les enjeux du service ambulatoire s'articulent d'une part dans la situation existentielle des handicapés et d'autre part dans une nouvelle perspective sous un label bien défini.

---

[912] D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité,* Paris, PUF, 1990[4], p. 18.

[913] Le mot « Centre » va être une occurrence récurrente dans le développement, pour dire en un mot : « Centre pour handicapés physique » CHP, de Goma.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVANGÉLISATION ET LA PASTORALE DE LA SANTÉ DANS LE DIOCÈSE DE GOMA

I. PRÉSENTATION DU DIOCÈSE DE GOMA

La notion du corps stigmatisé par un handicap se comprend dans la structure du champ socio-historique. L'homme, même handicapé, cherche à vivre en symbiose avec son milieu ambiant, configuré dans une société donnée. L'histoire actuelle du Diocèse de Goma, évoquée succintemment, délimite d'emblée l'univers du champ de recherche. En effet, la démarche de l'encadrement socio-sanitaire des handicapés est, pour l'essentiel, liée aux événements historiques d'évangélisation.

Le diocèse devient un cadre offrant un milieu propice d'« insertion-intégration-assistance sociale » [914] et s'efforce de venir en aide aux personnes handicapées par l'approche cohérente d'une institution spécialisée et d'une pastorale de la santé appropriée. Dans le diocèse de Goma, le monde de la santé se veut être un lieu-carrefour où tous les hommes et tous les problèmes humains se croisent et s'entrecroisent.

La réflexion, échelonnée en trois thèmes, présente une mise en perspective du milieu socio-historique et anthropologique des handicapés avec le profil du corps comme fils conducteur. « Le corps est un thème particulièrement propice pour l'analyse anthropologique puisqu'il appartient de plein droit à la souche identitaire de l'homme[915]. » Le premier thème trace un bref aperçu historique. Le second s'interroge sur l'état des lieux de la santé. Le dernier, en revanche, conjugue l'évangélisation et la guérison dans l'enjeu : « Lève-toi et marche. »

---

[914] Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées,* Paris, PUF, 1990, p. 116.
[915] D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité,* Paris, PUF, 1990[4], p. 7.

1. BREF APERÇU HISTORIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION

Dans un pays peuplé d'une mosaïque d'ethnies[916], l'histoire du diocèse de Goma s'inscrit dans l'étude de la République Démocratique du Congo[917]. Grand comme plus de quatre fois la France, appelé Zaïre de 1965 à mai 1997, le pays a traversé bien des situations chaotiques. À ajouter à cela, les conséquences néfastes des guerres[918] acharnées où les séquelles, dont les handicaps, sont pléthores. Cet état de fait va inéluctablement entraîner une interrogation dans le domaine de l'évangélisation, voire de la santé.

La désagrégation des structures économiques formelles et la crise du contrôle politique autoritaire postcolonial l'éloignent de plus en plus des voies reconnues du développement, rendant précaires les conditions de vie des populations. Comment l'Église particulière de Goma s'y prend-elle pour une annonce kérygmatique[919] ?

D'une superficie de 25 000 km^2, le Diocèse de Goma se comprend à travers l'histoire de la seconde évangélisation du Congo[920] (1880) et la mouvance des explorateurs. Ces derniers se sont surtout préoccupés de découvertes scientifiques[921]. Cependant, Henry Morton Stanley lance un appel urgent à la « *Church Missionnary*

---

[916] 42 ethnies dans le diocèse de Goma sur 380 en RDC. Voir la carte des principales ethnies du Congo dans H. DESCHAMPS, (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels, t. II, De 1800 à nos jours*, Paris, PUF., 1971, p. 536. Lire surtout, I. NDAYWEl È NZIEM, *Histoire du Zaïre ; de l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Duculot, Louvain, 1997. *Id., Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique,* Bruxelles/Paris, De Boeck/Larcier, 1998, p. 259-260.

[917] République démocratique du Congo, anciennement république du Zaïre, pays d'Afrique centrale, partage ses frontières avec la république du Congo à l'ouest, la République centrafricaine et le Soudan au nord, l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi, la Tanzanie à l'est, la Zambie et l'Angola au sud. La République démocratique du Congo s'étend sur une superficie de 2 344 885 km2. Sa capitale est Kinshasa.

[918] Au lendemain de la proclamation de l'indépendance (1960), le Congo devient la terre des déchirements et des massacres. En 1965, les rebellions sont matées par Joseph Mobutu. En mai 1997, un groupe de rebelles mené par Laurent Désiré Kabila achève de s'emparer du Zaïre en prenant possession de la capitale, Kinshasa. La république du Zaïre est rebaptisée République démocratique du Congo le 17 mai 1997. Jusqu'à ce jour, l'est du pays (Goma, Bunia) est toujours embrasé par les guérillas. Cf. « Zaïre », dans *Le million, l'encyclopédie de tous les pays du monde,* vol.XI, Paris, Grange Batelière, 1973, p. 259. « République Démocratique du Congo » dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, *2006.*

[919] Kérygme dérive étymologiquement du grec « *kêrygma*», signifiant message proclamé.

[920] Th. KABOY, *Le Diocèse de Goma, Un aperçu historique de ses origines et de son développement*, Goma, 1986, pp.17-30.

[921] Cf. J. DEVISSE, « Afrique histoire. Des origines à 1945 », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006. Hubert Deschamps détaille les expéditions sur deux points précis : « Les explorations avant 1855 » et « Les exploration après 1855 ». H. DESCHAMPS, (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels, t. II, De 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1971, p. 13-19.

Society[922] (C.M.S.) en 1878 » : dépêcher des missionnaires Anglicans au Buganda pour lutter contre les ravages de la traite des Noirs et l'avancée de l'Islam. En réaction, le Cardinal Charles Lavigerie (1825- 1892)[923] crée la Société des Missionnaires d'Afrique pour l'évangélisation de l'Afrique équatoriale, afin d'écarter le danger de voir toute l'Afrique Centrale tomber entre les mains des esclavagistes arabes et des anglicans.

Arrivés au Tanganyika, les missionnaires d'Afrique fondent la mission de Mulweba[924], le 20 novembre 1880. Le démembrement de la mission du Tanganyika en provicariats, et plus tard en vicariats, donne naissance au vicariat apostolique du Haut-Congo. Et en 1895, Monseigneur Roelens est désigné Vicaire Apostolique de cette immense circonscription étendue depuis le lac Moero jusqu'au lac Édouard. Elle couvre aujourd'hui les superficies des actuelles provinces du Sud-Kivu et du Nord-Kivu dans la région des Grands Lacs.

Le Kivu devient un vicariat apostolique autonome en 1929, sous la direction de Monseigneur Édouard Leys (1889-1945). Celui-ci ouvre ses premiers postes des missions à Nyangezi (1906), Katana (1910), Rulenga (Rugari) (1911), Kitalaga (Bobandana) (1912), et plus tard, après la première guerre mondiale (1914-1918), à Ngweshe-Burhale (1921), Kabare (1922), Mungombe (1923), Nyakariba (1949), Goma (1957), Masisi (1958), Walikale (1955), Rutshuru 1957, Matanda (1959).

Mais le 30 juin 1959, le Vicariat apostolique de Bukavu est séparé de toute sa partie Nord-Ouest érigée en une circonscription. Celle-ci s'érige canoniquement en diocèse le 10 novembre 1959. Telle est la naissance du vicariat apostolique de Goma, sous l'Administration Apostolique de Monseigneur Louis Van Steene (1959 -1960).

---

[922] Avant le début de la Première Guerre mondiale, plusieurs « missions protestantes » étaient déjà à pied d'œuvre. Cf. I. NDAYWEl È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 349.

[923] C. COQUERY-VIDROVITCH, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle, Mutations révolutions, crises*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 223. I. NDAYWEl È NZIEM, *op. cit.*, p. 346. J. COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992, p. 229.

[924] Th. KABOY, *Les étapes historiques du diocèse de Kasongo*, 1903-2005, Kasongo, 2006, p. 21.

Le 1er mars 1960, un autochtone est nommé évêque. Ayant reçu l'ordination épiscopale des mains de Jean XXIII, le 8 mai 1960, en la basilique Saint-Pierre de Rome, le premier évêque de Goma, Joseph Busimba tient sa houlette de pasteur quatorze ans durant (1960-1974). À la suite de son prédécesseur, l'Administrateur Apostolique Louis Van Stenne, il s'investit aussi dans l'infrastructure.

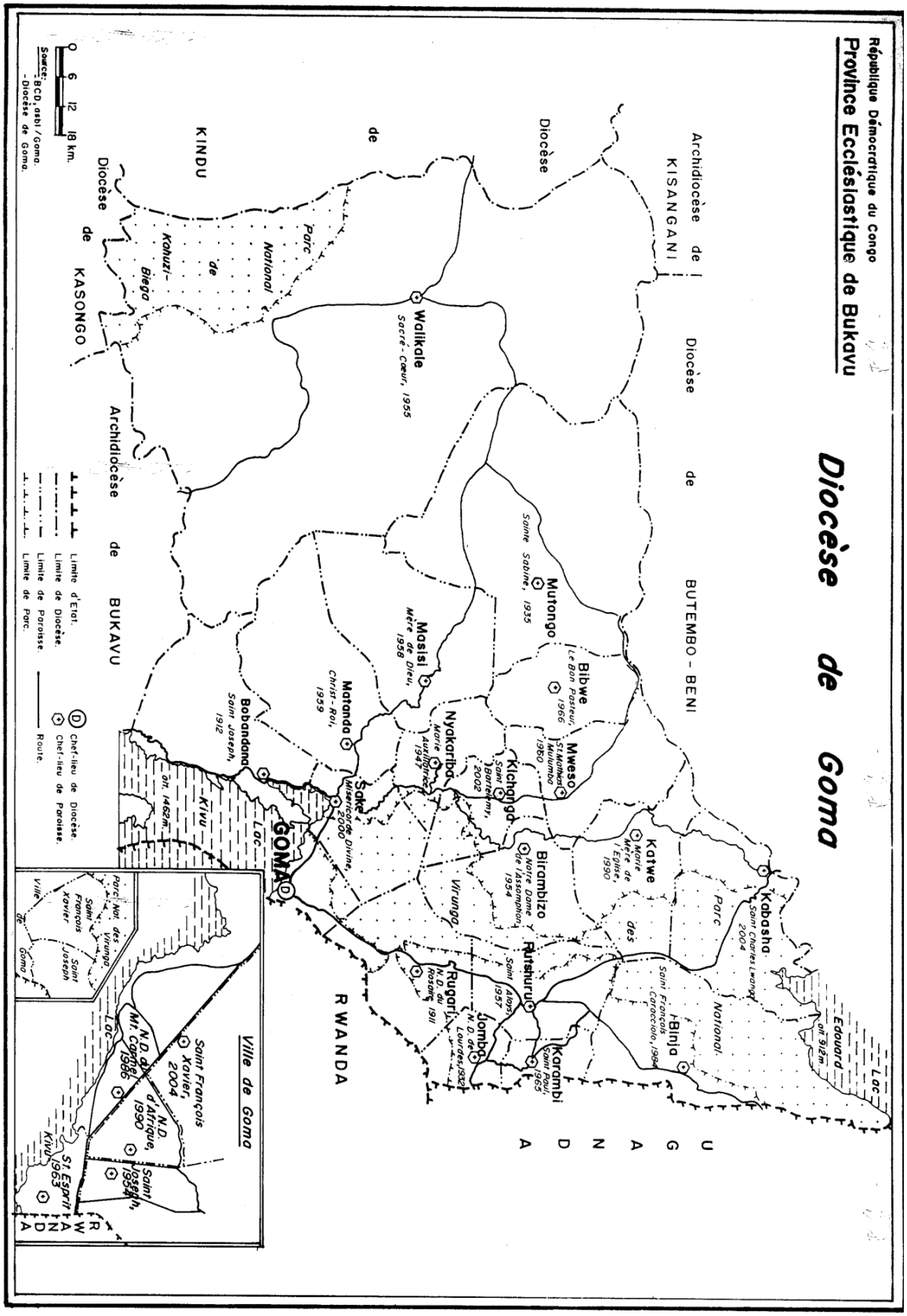
Nommé Évêque Coadjuteur le 20 juin 1974, Faustin Ngabu est ordonné et intronisé évêque de Goma, le 27 octobre 1974, des mains d'Aloys Mulindwa, alors Archevêque de Bukavu[925]. La création de nouvelles paroisses se poursuit : elle atteint aujourd'hui un total de vingt-trois, réparties dans la ville de Goma, les territoires de Nyiragongo, Masisi, Rutshuru et une bonne partie des territoires de Walikale et Kalehe.

VOICI LA LISTE DES PAROISSES DU DIOCÈSE DE GOMA

	NOM DE LA PAROISSE	Date de fondation
1.	Rugari – Notre-Dame du Saint Rosaire	1911
2.	Bobandana – Saint Joseph	1912
3.	Jomba – Notre-Dame de Lourdes	1932
4.	Mutongo – Sainte Sabine	1935
5.	Nyakariba – Marie Auxiliatrice	1947
6.	Saint-André puis Cathédrale Saint-Joseph	1950
7.	Birambizo – Notre-Dame de l'Assomption	1954
8.	Walikale – Sacré-cœur	1955
9.	Rutshuru – Saint Aloys	1957
10.	Masisi – Mater Dei	1958
11.	Matanda – Christ-Roi	1959
12.	Mweso – Saint Mathias Mulumba	1960
13.	Paroisse du Saint-Esprit	1963
14.	Karambi – Saint Paul	1965
15.	Bibwe – Le Bon Pasteur	1966
16.	Binja – Saint François Caracciolo	1984
17.	Notre-Dame du Mont Carmel Katindo	1986
18.	Notre-Dame d'Afrique	1990
19.	Katwe – Marie, Mère de l'Église	1990
20.	Sake – Miséricorde Divine	2000
21.	Kichanga – Saint Barthélemy	2000
22.	Kabasha – Saint Charles Lwanga	2003
23.	Saint François Xavier	2003

[925] Cf. *Annuaire de l'Église catholique au Zaïre (1993-1994)*, Kinshasa, Secrétariat général, 1994, p. 283.

CARTE DU DIOCÈSE DE GOMA[926]



[926] Carte dressée en 2006 par le cartographe Michel IYANYA, à la demande du diocèse de Goma. Voir aussi les cartes des annexes pour une meilleure vue d'ensemble, Cf. Annexes, n°5-n°11.

Quel est le programme d'action de Monseigneur Faustin Ngabu ? Comment le salut du genre humain passe-t-il dans l'aujourd'hui et l'ordinaire de la vie diocésaine ? Ou mieux, comment s'enracine l'Évangile, de manière à rencontrer en profondeur l'homme dans son intégralité à travers une dynamique nouvelle de l'évangélisation ?

Le diocèse de Goma inscrit sa pastorale dans la logique du « *Compendium de la doctrine sociale de l'Église »* libellée en ces termes : « L'Église est parmi les hommes la tente de la compagnie de Dieu – " la demeure de Dieu par les hommes " (Ap 21, 3)». « Elle est ministre du salut, non pas d'une manière abstraite ou purement spirituelle, mais dans le contexte de l'histoire et du monde où l'homme vit[927]. »

Aussi l'articulation entre évangélisation et salut trouve-t-elle son point d'ancrage dans le texte de Saint Jacques (Jc 5, 13) relatif à la guérison. Georges Crespy l'exprime à frais nouveaux, sous des caractères ainsi résumés : « La guérison n'est plus le fait d'un charisme occasionnel, elle est un office du presbytérat. Son exercice revêt des formes précises qui la rattachent plus étroitement à la tradition évangélique : prière, imposition des mains, onction, et ces formes mêmes ont une signification théologique en tant qu'elles appellent, accompagnent et représentent l'intervention du Seigneur[928]. » Dans ce cadre se créent des infrastructures de santé dans toutes les paroisses.

Au demeurant, les perspectives de mettre en exergue le ministère thérapeutique de Jésus orientent, à bien des égards, l'Église particulière de Goma dans l'évangélisation. Il est bien question de la valeur pérenne de sauver tout homme et tout l'homme en ce Jésus, « centre et sens de l'histoire humaine[929] ». C'est ici la plus haute marche à franchir pour atteindre les objectifs d'intégration des personnes handicapées dans le diocèse et la société congolaise marqués par le marasme politique et les aléas de l'histoire.

---

[927] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin, 2005, p.33, n°60.
[928] G. CRESPY, *La guérison par la foi,* Neuchâtel, Délachaux et Niestlé, 1952, p. 28.
[929] B. SESBOÜÉ (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, 478, *Cf. Gaudium et Spes,* n°45, 2.

2. SITUATION DE LA SANTÉ DANS LE DIOCÈSE

Les problèmes de santé posés au prisme des phénomènes complexes du handicap, se résolvent dans le concept général de la santé. Celle-ci n'a jamais été une donnée toute faite, elle est toujours une conquête difficile, surmontant, supprimant ou cohabitant avec des maladies. Ainsi, l'état des lieux du Diocèse de Goma se comprend mieux en fonction de la compréhension de ce vocable.

La santé est un concept dont les définitions foisonnent. Il semble impossible de définir la santé d'une manière univoque, valable pour tous, en tout lieu et en tout temps. Par ailleurs, la définition proposée par l'Organisation Mondiale de la Santé a le mérite de décrire les différentes composantes d'un état de santé et d'avoir contribué à l'évolution du concept de santé vers une représentation positive de la santé. Ainsi, selon l'OMS[930] : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité[931]. »

Cette définition est celle du « préambule de la Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé[932] » de 1946. La création de l'OMS et la définition universelle de la santé, reviennent à reconnaître officiellement la dimension sociale et donc culturelle de la santé[933]. Le but de l'OMS est d'amener tous les peuples au « niveau de santé le plus élevé possible[934]. » Cette notion cristallise, d'un seul coup, le projet diocésain d'œuvrer pour le bien être physique, mental et social, de tout homme et de tout l'homme.

---

[930] Organisation Mondiale de la Santé, OMS en sigle.

[931] M.-P. POMEY, J.-P. POULLIER, B. LEJEUNE, *Santé Publique,* Paris, Ellipses, 2000, p. 45.
Cette définition a aussi subi de multiples critiques : « trop générale, statique, technocratique, idéaliste, voire démagogique. » Cf. D. CARRICABURU, M. MENORET, *Sociologie de la santé, Institutions, professions et maladies,* Paris, Armand Colin, 2004, p. 139.

[932] Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé, New York, 19-22 juin 1946; signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 Etats. 1946; (Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé, n° 2) et entré en vigueur le 7 avril 1948. *Cf. La définition de la santé de l'OMS http://www.who.int/about/definition/fr/*, le 2-03-2005.

[933] Cl. BRELET, *Médecines du monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles,* Paris, Robert Laffont, 2002, p. 12.

[934] « Organisation Mondiale de la Santé (OMS), » dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2004.

Eu égard à la définition mentionnée précédemment, celle-ci implique que tous les besoins fondamentaux de la personne soient satisfaits, qu'ils soient affectifs, sanitaires, nutritionnels, sociaux ou culturels. En d'autres termes, cette notion ouvre la pensée sur « les principes qui sont à la base du bonheur des peuples, de leurs relations harmonieuses, et même de leur sécurité[935] ».

Que pensent certains chercheurs à propos de la santé ? Lisbeth Sachs mène avec finesse sa réflexion sur la définition de l'OMS et y apporte sa note personnelle. La santé n'est pas forcément un corollaire de l'absence de maladie comme il est facile de l'imaginer. Il existe de nombreux exemples de personnes porteuses d'affections diverses mais qui sont en bonne santé car leur maladie est contrôlée par un traitement. C'est pourquoi Lisbeth Sachs énonce une « définition corrigée » en ces termes : « La santé est un état de bien-être physique, mental et social, avec ou sans maladie ou infirmité[936]. »

Louis Portes, dans sa recherche d'une éthique médicale, définit la santé comme « un état d'équilibre où les interactions entre l'individu et son milieu se compensent harmonieusement et où la nature qui a formé l'homme remplit maintenant son but suprême qui est de le conserver et de le maintenir dans un état qui rende possible le perfectionnement de son espèce[937]. » D'autres penseurs poursuivent le raisonnement en classant les définitions.

Une recherche de médecins, en 1979, a eu à classer les définitions en fonction de trois abords qui, selon l'accent mis, entraînent des représentations différentes[938] : Un abord perceptuel, un abord fonctionnel et un abord d'adaptation. Cette conception laisse s'entrouvrir une autre brèche complémentaire.

---

[935] *Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé, http://policy.who.int/cgi-bin/om_isapi.dll?infobase=Basic-fr&softpage=Browse_Frame_Pg42*, le 2-03-2005.
[936] L. SACHS, « Le risque comme diagnostic : retentissement sur la qualité de vie », dans Cl. JASMIN, et al., (dir), *Cancer, sida, la qualité de vie*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, Synthélabo, 1996, p. 212.
[937] L. PORTES, *À la recherche d'une éthique médicale*, Paris, Masson, 1964, p.187.
[938] M.-P. POMEY, J.-P. POULLIER, B. LEJEUNE, *op. cit.*, p. 46.

Jacques Bury abonde dans le même sens avec un abord de plus au résultat précédent. Ainsi il parle de quatre abords du concept de santé : Un abord perceptuel de la santé, un abord fonctionnel de la santé ou abord bio-médical, un abord qui conjugue les deux précédents où les notions bio-médicales et psychologiques de bien-être s'entrecroisent, et un abord adaptatif dit abord socio-écologique[939]. En quoi ces approches préludent-elles à la situation existentielle du diocèse ?

Dans chaque situation concrète, l'homme a besoin des autres, d'une société organisée qui lui fournisse un soignant capable de l'examiner, de dépister ses maladies actuelles ou latentes et de définir les aspects de plus en plus nombreux de son statut biochimique et biologique pour aboutir à la santé comme mieux être selon un de ces aspects : curatif, préventif, éducatif et social. Tel est l'objectif du diocèse où se reflètent et s'inscrivent toutes les dimensions de la vie humaine :

- la dimension technique et scientifique,
- la dimension économique et politique,
- la dimension culturelle,
- la dimension spirituelle[940].

L'homme, élément central de la médecine, a besoin de toutes ces dimensions pour contrôler les paramètres de la santé. En guise d'illustration, la discipline thérapeutique a besoin de moyens en vue de donner aux soignants un cadre approprié pour l'exercice de la guérison holistique de l'homme. Se limitant aux édifices, le tableau suivant brosse la situation d'infrastructures de santé dans le Diocèse de Goma. L'important consiste à analyser maintenant l'implication de la pastorale de la santé dans ces infrastructures tenues généralement par les religieux et les religieuses.

---

[939] *Cf.* J.-A. BURY, *L'éducation pour la santé, Concepts, enjeux, planification,* Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1988, p. 23.

[940] COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *La santé, enjeux humains, approches chrétiennes,* préface de Mgr Joseph Rozier, Paris, Centurion, 1984, p. 5.

RÉPARTITION DES FORMATIONS MÉDICALES PAR ZONE DE SANTÉ

N°	ZONE DE SANTÉ	NOMBRE	FORMATION MÉDICALES
1	BIRAMBIZO	4	HGR de Birambizo PS Kalonge PS Kashalira CS Kikuku
2	GOMA	11	CS R.Charité maternelle CHP Shirika la Umoja CS Mentale CS Kanyaruchinya CS Katindo Carmel PS Katoyi/NDA CS Mudja PS/CNT Muungano BDOM Laboratoires pharmaceutiques Pharmacie diocésaine
3	KIROTSHE	2	CS Bobandana CS Matanda
4	MASISI	4	CS Luke CS Lushebere CS Miandja CS Nyakariba
5	MWESO	4	HGR Mweso CS Bibwe CSR Mokoto CS Tambi
6	PINGA	1	CS Mutongo
7	RUTSHURU	12	PS Kanzanza PS Katoro CS Kisharo CS Mapendo CS Nyabanira CS Nyakahanga CSR Nyamilima PS Nyaruhange CS Rubare CS Rugari PS Vitchumbi CN Matumaini
8	RWANKUBA	4	CSR Bugusa/Jomba CS Karambi CS Ntamugenga CS Tanda
9	WALIKALE	1	CS Sacré Cœur

3. L'ENJEU DE L'ÉVANGÉLISATION : LÈVE-TOI

Les missions chrétiennes assument une tâche considérable non seulement pour l'évangélisation mais aussi pour l'installation d'infrastructures décentes pour cultiver la vie. Selon les historiens François Bontinck, Elikia M'Bokolo[941], Isidore Ndaywel E Nziem, au début de la deuxième évangélisation du Congo, les missions catholiques jouissent de la faveur de l'État colonial et sont menées par des Belges. Les missions protestantes sont, pour la plupart, britanniques, américaines et scandinaves. Pourquoi les missions s'activent-elles à créer des conditions pour l'amélioration de la santé ?

Le concordat de 1906 avec le Vatican fournit le cadre de la coopération de l'Église et de l'État[942] dans la tâche de l'évangélisation ; l'aide de l'État se manifeste sous la forme de subsides pour les infrastructures et l'entretien des missionnaires catholiques, de concessions de terres contribuant à couvrir les frais des missions, et le soutien général apporté par l'administration ne contribue pas peu au succès considérable de l'entreprise de conversion chrétienne. Le diocèse de Goma continue à fonctionner sur la base de ces infrastructures mais sans l'appui de l'État comme avant l'indépendance.

Sept mois après l'érection du diocèse, la Belgique octroie l'indépendance au Congo, le 30 juin 1960. La quasi-totalité de l'éducation est aux mains des missions chrétiennes. La mobilité sociale passe par le système d'éducation, et ainsi, implicitement, la conversion devient la condition sine qua non pour accéder aux chances offertes par le secteur moderne. 80% environ de la communauté chrétienne congolaise est catholique, et le reste protestant. L'infrastructure missionnaire uniforme ne rencontre pas d'opposition sérieuse de la part de l'Islam dont 5% de musulmans[943].

---

[941] ELIKIA M'BOKOLO, *Afrique noire. Histoire et civilisation, du XIXe siècle à nos jours*, Paris, Hatier, 2004[2], p. 402 ; I. NDAYWEL E NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 352.

[942] Cf. F. BONTINCK, « La genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo », dans *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Épiscopat, p. 261.

[943] Cf. Annexe, n°11.

La faible communauté musulmane congolaise, héritage culturel des États marchands arabo-swahilis du Maniema au XIXe siècle, se développe très lentement et n'atteint aucune importance notable au-delà des limites de son domaine initial. Les principaux ordres missionnaires catholiques jouissent d'une très grande influence sur le développement social, et particulièrement dans le domaine de la santé. Quelle en est la situation actuelle dans le diocèse ? En quoi son enjeu est-il de taille ?

La province du Nord-Kivu, où se localise le diocèse, est desservie par les institutions médicales gérées par l'État, les Églises et les privés. Dans le Diocèse de Goma, en ville et dans les diverses Zones de Santé Rurales (Z.S.R.), une nomenclature permet une classification selon les besoins sociaux : Hôpital Général de Référence (H.G.R.), Centre Hospitalier (C.H.), Centre de Santé de Référence (C.S.R.), Centre de Santé (C.S.), Poste de Santé (P.S.). Et dans les domaines spécialisés : le Centre de Récupération Nutritionnelle, le Centre pour Handicapés Physiques (C.H.P.), le Centre de Santé Mentale (C.S.M.), des Pharmacies et des Instituts de Techniques Médicales (I.T.M.). Sans omettre les officines de traitement traditionnel à partir des plantes médicinales et autres techniques traditionnelles pratiquées par des « tradipraticiens[944] ».

Ces institutions médicales sont pour la plupart tenues par les religieux animés par un enjeu biblique : « Lève-toi et marche » (Lc 5, 23)[945]. Les congrégations œuvrant dans le diocèse, dont certaines depuis les premiers temps de l'évangélisation, prouvent à l'évidence, de par leurs activités pastorales et médicales, le souci de sauver l'âme et le corps. En 2004, le nombre de congrégations atteint un total de vingt-huit.

---

[944] Tradipraticien c'est un praticien traditionnel ou un 'Guérisseur', à la place de 'féticheur', 'marabout', 'docteur indigène', mais, sous ce mot approximatif de 'guérisseur', il désigne en fait le nganga. » É. DE ROSNY, *Les yeux de ma chèvre*, coll. « Terre humaine », Paris, Plon, 1981, n. infra. p. 48. F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Santé et Rédemption par les génies au Congo*, Paris, Publisud, 1992, p. 24.

[945] Les propos de Jésus devant quelques malades. Cf. « Guérison d'un paralytique » (Mt 9,5 ; Lc 5,23), « Guérison d'un homme à la main desséchée » (Mc 3,3), résurrection de la fille de Jaïre : "*Talitha koum*", ce qui se traduit : "Fillette, je te le dis, lève-toi!" (Mc 5, 41), résurrection du fils de la veuve de Naïn (Lc 7,14), guérison d'un infirme à la piscine de Bethesda (Jn 5,8). La thématique du « Lève-toi » a beaucoup été développée dans le pays sous le vocable swahili « *Amka* » ou encore en lingala « *Telema* » devenu le nom d'une revue théologique de Kinshasa.

Les Pères Blancs ont été les premiers pionniers dans le diocèse de Goma. Déjà en 1911, ils arrivent dans la région de Gisigari et s'installent d'abord sur la colline de Gikeri et deux ans après sur la colline de Rugari. Ils fondent une dizaine de paroisses données, plus tard, aux prêtres diocésains ou aux religieux. Les structures ecclésiales se mettent en place et déblayent le terrain pour les bénévoles de la pastorale de la santé.

La primauté d'une évangélisation réalisée par des témoins pour la cause des handicapés s'inscrit tout entière dans les figures emblématiques de laïcs comme Louis Martin[946] et sa femme Geneviève, et Silvio Turazzi, Missionnaire Xavérien de Parme.

Le Père Silvio Turazzi, immobilisé dans une chaise roulante suite à un accident de circulation en Italie, vit en communauté avec Edda Colla et Paola Mugetti de 1970 à 1975. Leur objectif primordial est de promouvoir et de vivre intensément la fraternité avec les plus démunis. Bien plus, ils nourrissent un vif désir de pouvoir s'installer au milieu des plus pauvres, parmi les pauvres, pour les aider à se relever. Les trois arrivent au diocèse de Goma en janvier 1977 et travaillent au Centre pour Handicapés Physiques jusqu'en 1983. Leur action se déploie sur les Communautés Chrétiennes vivantes, le Centre Caritas, la Campagne d'assainissement sanitaire pour la ville de Goma et une assistance à la prison « Munzenze » de Goma.

Cet état de fait, - des religieux, des religieuses et des laïcs engagés pour la cause des malades et des handicapés -, entraîne une interrogation fondamentale dans le domaine de la santé et fait émerger, en phase ultime, la pastorale de santé appropriée. Comment vivre continûment avec les personnes handicapées[947] ? Les barrières sociales sont-elles à franchir pour atteindre les objectifs d'une bonne pastorale de la santé, focalisée pour le cas échéant, sur l'intégration des personnes handicapées ?

---

[946] Une étude lui est consacrée par la suite car c'est lui le Fondateur du Centre pour handicapés. Lire aussi : Annexe, n°4.

[947] J.-L. SIMON, *Vivre après l'accident. Conséquences psychologiques d'un handicap physique,* Lyon, Chronique Sociale, 2001, p. 147.

II. LA PASTORALE DE LA SANTÉ À GOMA

La médecine et la biologie ont fait des progrès spectaculaires ces dernières décennies, apportant des bienfaits considérables à la santé et au bien-être des hommes et des femmes. Mais il va sans dire que toute la planète ne bénéficie pas de ce progrès. Certaines zones d'ombres demeurent et font l'objet d'une forte attention. Ainsi, dans le diocèse de Goma, le besoin d'insérer dans l'évangélisation les notions de la pastorale de la santé se fait sentir. En effet, l'évangélisation tout comme la santé restent au service de l'individu dont « le droit à la vie[948] » constitue le point de mire.

L'évangélisation étant « la vocation propre de l'Église[949] », avec quelle sollicitude l'Église veille-t-elle sur le patrimoine de la « Parole de vie » à proclamer face aux hommes de son temps confrontés aux défis de la précarité de la santé ? Paul VI souligne la stratégie à adopter en disant que les conditions de la société obligent « à réviser les méthodes, à chercher par tous les moyens à étudier comment faire arriver à l'homme moderne le message chrétien dans lequel il peut trouver la réponse à ses interrogations et la force pour son engagement de solidarité humaine[950] ».

De toute évidence, la morale médicale au sein de l'Église catholique a fait siennes les normes de l'éthique hippocratique en les rehaussant par le concept de la sacralité de la vie humaine, considérée comme don de Dieu. Les exigences sanitaires des pays en voie de développement, dont le Congo, poussent l'Église à élaborer une pastorale complexe en lien avec la santé. La dignité humaine souscrit-elle à la question de contingence ou de nécessité de cette pastorale de la santé ? Ainsi, l'éducation à la santé par une campagne menée par des agents sociaux s'avère incontournable.

---

[948] « Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne », Cf. M. BETTATI *et al., La Déclaration universelle des droit de l'homme,* Paris, Gallimard, 2008, p. 11, art. n° 3, Lire aussi Cf. J. PIROTTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 8-9.
[949] PAUL VI, « Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi* », *DC,* n°1689, 1976, n° 14.
[950] *Id.,* n° 3.

1. ÉVANGÉLISATION ET SANTÉ : CONTINGENCE OU NÉCESSITÉ ?

Confronté au problème de l'infrastructure sanitaire très limitée, le diocèse de Goma est appelé à faire face à la réalité avec les moyens du bord. Le tableau synoptique ci-après présente une vue panoramique de la situation. L'Église demeure-t-elle une institution nécessaire et incontournable pour pallier l'insuffisance des infrastructures ?

STRUCTURES SANITAIRES		APPARTENANT AU DIOCÈSE DE GOMA	AUTRES APPARTENANCES[951]
1.	HÔPITAUX	7	10
2.	CENTRES DE SANTE	28	171
3.	CENTRES DE SANTE MENTALE	1	0
4.	CENTRES POUR HANDICAPÉS	1	0
5.	CENTRES NUTRITIONNELS	23	8
	T O T A L	60	189

Au demeurant, la grille de lecture sur les hôpitaux est évidente. Sur une superficie de 25 000 km^2, huit, sur vingt-trois paroisses, ont le grand avantage d'un hôpital. Les chrétiens des autres paroisses parcourent de longues distances à pied transportant le malade sur un brancard à défaut d'ambulances.

D'autres encore dans les villages les plus reculés se meurent de maladies bénignes - nonobstant les pratiques surnaturelles comme l'usage d'amulettes, formules secrètes, incantations[952], en vigueur dans la sorcellerie et le fétichisme - ou simplement recourent à la médecine traditionnelle fortement limitée dans l'action thérapeutique.

Didier Fassin, pour avoir mené une étude approfondie sur les enjeux de la politique de la santé en Afrique, constate amèrement que : « Les procès d'affaires de sorcellerie, d'ordalie et de divination se multiplient un peu partout[953]. » En plus, la hantise de cette croyance - « la sorcière guérit et tue ! » - tourmente plus d'un Africain.

---

[951] Appartenant soit à l'État, soit à d'autres religions, protestantes, musulmanes et sectes, soit aux privés.
[952] Cf. B. VAN MEENEN, dans M. HERMANS et P. SAUVAGE (éds), *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur / Bruxelles, Presses universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 75.
[953] D. FASSIN, *Les enjeux politiques de la santé, Études sénégalaises, équatoriennes et françaises,* Paris, Karthala, 2000, p. 81. Sur la Sorcellerie, lire E.-E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, oracles et magie chez*

En outre, dans le diocèse, la dynamique de l'évangélisation intrinsèquement liée au salut bute contre le phénomène décrit par Joseph Tonda : « Le syndrome du prophète – guérisseur[954]. » Comment annoncer la Bonne Nouvelle aux chrétiens sollicités par des sectes où les pasteurs se qualifient de guérisseurs charismatiques ? Quel salut est à apporter à l'homme en proie à l'incertitude et à de vives inquiétudes ?

Le jésuite Meinrad Hebga raconte l'expérience de guérisseurs charismatiques. En tant que théologien, philosophe, anthropologue, il s'efforce de décrire les phénomènes de possession, de divination. Il se pose d'abord la question de savoir si certains faits situés dans le domaine du paranormal et du merveilleux, même rapportés par des gens dignes de foi, sont d'une objectivité et d'une authenticité irrécusables. Les divers phénomènes présentés sous l'appellation générale de sorcellerie ne seraient-ils pas qu'une chimère dangereuse[955] ? Dans ce cas, le discernement s'impose.

À Goma, la tâche de l'Église est énorme. Elle cherche à procurer l'assistance nécessaire, relisant ainsi Jean-Marie Abgrall : « Tous les discours religieux et mystiques comportent un volet consacré à la santé : *Mens sana in corpore sano*[956] ». En fait, Maurice Bellet y préconise trois niveaux de sens pour guérir : « il semble possible d'identifier ces trois niveaux à l'aide de trois mots grecs : *soma, psuchè, nous*[957] ».

C'est même là, un service fondamental de l'Église, comme l'affirme Benoît XVI, à l'occasion des visites « *ad limina* » des évêques congolais, en mars 2006. Il atteste que les deux colonnes de travail de l'Église sont l'éducation et la guérison. Cependant, « le service fondamental, essentiel, de l'Église est donc celui de guérir[958] ».

---

les Azande, Paris, Gallimard, 1972 ; M. HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982 ; « Aggravation du fléau sorcier », F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *op. cit.*, p. 167.

[954] J. TONDA, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002, p. 99.

[955] M. HEBGA, *Sorcellerie, chimère dangereuse ?*, INADES Éditions 1979, cf. F. KABASELE, J. DORE, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine*, Paris, Desclée, 1986, p. 180.

[956] J.-M. ABGRALL, *La mécanique des sectes*, Paris, Payot/Rivages, 1996, p. 40. *Mens sana in corpore sano* est une maxime du poète satirique Juvénal : Decimus Junius JUVENALIS (65-128), *Satires*, X, 356.

[957] Cf. M. BELLET, « Les trois instances », dans *Christus*, n°118, t. XXX, avril 1983, p. 132-143.

[958] Le service fondamental de l'Église : « guérir », dans *http://www.zenit.org*, 9 mars 2006, ZF06030902.

Sur le terrain, dans la « pastorale de la santé », un prêtre est chaque fois nommé pour assurer l'aumônerie des hôpitaux[959]. Et dans les paroisses sans hôpital, les prêtres se dévouent, selon leur disponibilité, pour rendre visite aux malades ou aux personnes du troisième âge ne pouvant plus quitter naturellement leur domicile.

Le diocèse de Goma est traversé actuellement par un souffle nouveau grâce à la participation active des fidèles laïcs. Paroissiens plus ou moins habitués à prendre part à la marche de l'Église, ils se réunissent en Communautés Ecclésiales Vivantes ou en cellules de base, *shirika* en swahili, pour partager et débattre de la promotion intégrale de l'homme et s'y engager fermement. Ils savent bien que : « La maladie, qu'elle atteigne le corps ou le psychisme, menace de défaire l'intégrité de la personne. Elle désarçonne celui qui en est atteint. Elle insécurise celui qui en est le témoin[960]. »

Ces laïcs comprennent que : « la personne ne peut pas trouver sa propre réalisation uniquement en elle-même, c'est-à-dire indépendamment de son être "avec" et "pour" les autres[961] ». Aussi, répondent-ils à l'appel de l'évêque soucieux de prendre le pouls du diocèse afin de bien définir les pistes d'orientations nécessaires, notamment face à la souffrance et à la précarité. Il en va de même pour les personnes handicapées.

De fait, la présence au côté des malades est considérée par l'Église, moins comme une suppléance que comme un témoignage de charité et de service au malade identifié au Christ lui-même : « J'étais malade et vous m'avez visité » (Mt 25, 36). La volonté de service envers l'humanité souffrante rejoint l'activité thérapeutique de Jésus. Orientée vers la réflexion, la pédagogie et l'action, la praxis de la pastorale va miser sur l'éducation à la santé pour lutter avec perspicacité contre les maladies et si possible les éviter par une méthode préventive selon l'adage : « mieux vaut prévenir que guérir ! »

---

[959] Pour le Centre pour handicapés, l'aumônier père Silvio Turazzi, demeure une figure inoubliable.
[960] J.-CL. BADENHAUSER, *et al., « J'étais malade et vous m'avez visité… », Parcours de formation pour visiteurs de malades en Établissement de soins et en Paroisses,* Mulhouse, Salvator, 1988, p. 29.
[961] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *op. cit.*, p. 92, n°165.

2. ÉDUCATION À LA SANTÉ ET CAMPAGNES D'ÉVANGÉLISATION

La carence éducative livre les malades à une conception sommaire de leur corps et de leurs troubles. La nécessité de travailler pour l'éducation de la population à partir de la base se fait de plus en plus urgente. L'éducation est l'ensemble des savoirs, savoir-faire et savoir-être, nécessaires à l'intégration d'un être au sein d'une société. C'est une formation pour une vie nouvelle dans la société. Une éducation adaptée permet une meilleure connaissance et prise en charge de la santé[962]. Compte tenu de la passivité de l'État, la campagne d'évangélisation à Goma va de pair avec l'éducation à la santé.

Une action concrète du système de la santé s'appuie sur une éducation à la vie, car, selon Sandrin Berthon, « l'éducation pour la santé devient l'éducation à la vie[963] ». Autrement dit, selon Claude Jasmin, il s'agit d'une « prévention de la maladie par l'éducation[964] ». La commission sociale de l'épiscopat français en dit davantage en ces termes : « Le monde de la santé est à coup sûr une école où l'on apprend quelque chose d'essentiel sur l'homme et la condition humaine. C'est ce qui en constitue l'enjeu[965]. »

Si l'approche définitionnelle de la santé admet sans conteste qu'elle n'est pas seulement l'absence de maladie, il va de soi d'affirmer avec A. Lévy que : « L'éducation pour la santé est une des pièces maîtresses des actions de santé publique. Elle a pour objectif de mettre à la portée de tous l'information nécessaire à des choix adaptés à la santé présente et future[966]. »

Force est de souscrire à la réflexion de Sandrin Berthon : « Il nous arrive donc de penser que le terme d'éducation pour la santé est un pléonasme : toute éducation digne de ce nom ne peut que promouvoir la santé, toute démarche de santé devrait avoir

---

[962]Cf. COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *La santé, Enjeux humains, approches chrétiennes,* Paris, Centurion, 1984, p. 40. L'idée maîtresse des Évêques du Congo dans « Combattre et prévenir le sida », *DC,* n°2383, 2007, p. 640.

[963] B.-S., BERTHON, « L'éducation pour la santé à l'école », *Santé publique,* vol. 10, n°4, 1998, p. 471.

[964] Cl. JASMIN, et al., (dir), *Cancer, sida, la qualité de vie,* coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, Synthélabo, 1996, p. 105.

[965] COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *op. cit.,* p. 7. Lire aussi « Respectons la vie et la personne humaine. Message du Conseil permanent des Évêques du Zaïre », dans *DC,* n° 2133, 1996, p. 242-244.

[966] A. LEVY, *et al., Santé publique,* Paris, Masson, 1994, p. 54.

une dimension éducative[967]. » Comment parler d'éducation quand l'enseignement – la voie par excellence de l'éducation – ne reçoit aucune subvention de l'État ?

Si dans certains pays africains, l'éducation est prise en charge par l'État, il n'en est pas ainsi au Congo. À part les programmes qui sont conçus par le gouvernement, les enseignants sont pris en charge par les parents. Il existe donc un système appelé « prime des parents[968]. » Or, pour mettre à l'œuvre une politique de promotion de la santé, l'État doit assumer ses responsabilités. Hélas, la guerre est devenue un alibi pour continuer à exploiter à outrance et sans salaire les fonctionnaires chargés de l'éducation.

Normalement comme le dit encore Sandrin Berthon, « quand un pays sort de la guerre, de la misère et du despotisme, les premiers pas sur la voie du développement et de la démocratie passent par la mise en œuvre d'une politique de la santé et d'une politique d'éducation[969] ». C'est dans ce contexte que l'évangélisation à Goma insère dans ses programmes une part de sensibilisation à la santé. L'éducation sexuelle et l'éducation à l'hygiène, en sont des thèmes favoris.

Parler de sexe en Afrique, relève du tabou[970]. L'éducation sexuelle à l'école ou en famille n'est pas entrée partout dans les mœurs. La sexualité n'est pas un sujet dont on parle aisément. Elle est presque de l'ordre de l'impureté ou de l'interdit. Et comme l'observe Didier Fassin : « Si le sida représente un danger tel qu'il ne puisse être nommé publiquement, ou tout au moins débattu dans l'espace public, c'est d'abord qu'il est étroitement lié au système idéologique de pureté et d'impureté[971]. »

---

[967] B.-S. BERTHON, « L'éducation pour la santé à l'école », *Santé publique,* vol. 10, n°4, 1998, p. 471.
[968] *Prime des parents* : n'est rien d'autre que la cotisation mensuelle de chaque écolier, élève ou étudiant pour le salaire des instituteurs, enseignants ou professeurs et le fonctionnement de l'institution. Dans un système pareil, il va sans dire qu'il n'y a aucune subvention de l'État pour le fonctionnement ni pour la maintenance de l'établissement. En primaire, la prime s'élève à 1 dollar et à l'école secondaire, 5 dollars.
[969] B.-S. BERTHON, *op. cit.*, p. 471.
[970] C'est-à-dire, ce sur quoi on fait silence, par crainte ou par pudeur. « Les tabous ont pour fonction de scinder la chaîne de transmission des dangers qui pèsent sur le groupe, dus aux liens multiples qui, en sus de la consanguinité, en unissent les membres. » F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Santé et rédemption par les génies au Congo*, Paris, Publisud, 1992, p. 128.
[971] D. FASSIN, (dir.), *Les enjeux politiques de la santé, Études sénégalaises, équatoriennes et françaises,* Paris, Karthala, 2000, p. 271.

En quête d'informations, les enfants sont envahis d'idées à partir des films, télévisions ou sites internet à caractère pornographique sans oublier les publicités[972] à tendance obscène. La découverte de cette nouvelle notion éveille un bouillonnement de pensées, de sentiments, de désirs que les enfants ne savent pas encore gérer. Les méfaits sont néfastes : les maladies sexuellement transmissibles ou le sida considéré comme « la conséquence logique de "la délinquance actuelle des mœurs"[973] ».

Au dire de Jean-Guy Nadeau, « la problématique actuelle quant aux abus sexuels est largement fondée sur la prise de conscience de leurs conséquences[974] ». Une éducation dans le domaine se doit de braver le tabou pour une éducation à la vie. Un sujet exploité dans la pastorale lors des préparations au mariage des jeunes fiancés. Les thèmes suivants sont à approfondir : connaissances sur la transmission de la vie, cycles sexuels, fécondation, régulation des naissances, maladies sexuellement transmissibles.

Comment parler de la transmission de la vie quand elle se meurt suite au manque d'hygiène ? L'éducation pour la santé publique, telle qu'envisagée ici, semble non seulement compatible mais aussi en cohérence avec l'hygiène qui est « un ensemble des mesures destinées à prévenir les infections et l'apparition de maladies infectieuses[975] ». Elle repose sur le socle important qu'est la propreté. C'est ainsi qu'au cours des siècles, « la propreté a tour à tour été considérée comme une vertu[976] ». Claude Herzlich en

---

[972] La publicité érotique (sous-vêtements, parfums,…) le rassure : « jouis sans crainte », J.-F., MALHERBE, *Pour une éthique de la médecine,* Bruxelles, Éditions Ciaco, 1999[2], p. 91.
[973] *Id.,* p. 285.
[974] J.-G. NADEAU, « L'évolution de l'Église catholique du Canada face aux abus sexuels commis par des membres du clergé », dans P.-M. BEAUDE & J. FANTINO, (dir.), *Le christianisme dans la société, actes du colloque international de Metz, (mai 1995),* Paris, Cerf, 1998, 236.
[975] Le mot hygiène dérive du nom de la déesse grecque Hygie, qui était la déesse de la santé, de la propreté et de l'hygiène. Fille d'Asclépios, le dieu de la médecine, Hygie symbolise la prévention alors que sa sœur Panacée est la déesse guérisseuse reliée au traitement médical et aux médicaments. Dans l'Antiquité grecque et romaine, l'hygiène est symbole de santé et se concrétise par exemple par la fréquentation des bains publics. Cf. « Hygiène », dans *http://fr.wikipedia.org/wiki/Hygi%C3%A8ne,* 12-04-2005
[976] « Histoire de l'hygiène », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2004.

donne la règle. La préservation et l'amélioration de la santé passent par l'hygiène comprise comme « une règle de soi-même et de son corps[977] ».

Claude Herzlich poursuit en disant que le but n'est pas d'effectuer un recensement systématique des pratiques effectives, mais plutôt de rechercher le sens qu'a l'hygiène par rapport à la santé, à la maladie et au mode de vie. « L'hygiène apporte au mode de vie une réponse efficace ; mais elle joue le rôle d'un palliatif : elle ne transforme pas une vie malsaine en vie saine, elle la rend supportable ; elle ne permet pas au malade de retrouver la santé, mais elle prévient l'aggravation de son état, elle peut éviter la maladie au bien-portant[978]. »

L'éducation à l'hygiène, comme mesure propre à conserver la santé ou à éradiquer les maladies, doit s'enseigner dès le bas âge et se poursuivre à l'école. La pastorale de la santé à Goma élargit la dimension en atteignant aussi les catéchumènes et les non scolarisés. Et le résultat est sans conteste : un grand nombre de maladies peuvent être évitées en adoptant de bonnes pratiques d'hygiène[979]. Cependant, l'hygiène individuelle est insuffisante à elle seule pour juguler les grandes épidémies.

La pratique d'une hygiène collective ou d'une hygiène publique demeure l'idéal à atteindre. La prise de conscience de prévoyance, de planification et de prospective sous l'égide de l'État se doit d'être éveillée. Enfin, le champ d'action étant immense, les agents sociaux de l'Église préconisent de promouvoir l'éducation sanitaire en adoptant des solutions pratiques élaborées et non plus des mesures palliatives insuffisantes.

---

[977] Cl. HERZLICH, *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*, Paris, École des Hautes Études en Sciences sociales, 1992, p. 134.

[978] *Id.* p. 130. Il est possible, par l'hygiène du corps et de l'environnement, d'éduquer la population à la prévention contre la pandémie de sida ou la maladie du paludisme ou encore de la tuberculose.

[979] « L'hygiène », *http://www.unicef.org/french/ffl/09/index.html*, le 12-04-2005 Pour une ample lecture : C. H. GERNEZ-RIEUX & M. GERVOIS, *Éléments de médecine préventive, hygiène et médecine sociale*, Paris, Flammarion, 1976[4], cf. J. CHEVALLIER, M. BIENTZ, A.-M. DE BELLEVILLE et al., *Les Cahiers de médecine préventive et sociale*, 4 vol., Paris, Maloine, 1984[2].

3. LA DOCTRINE SOCIALE ET LA PASTORALE DE LA SANTÉ

La perspective vers laquelle est orienté le cheminement du programme pastoral consiste à redécouvrir l'universalité du dessein salvifique. Tel est le grand défi à relever pour répondre aux attentes profondes de l'humanité souffrante. Comment le Magistère de l'Église affronte-t-il de manière organique les graves questions sociales ? Quels en sont les acteurs ? Quelles sont les modalités et les orientations pratiques à Goma ?

Les représentants de l'Église ont vite perçu le problème de la structure sociale de la société. En réponse aux nécessités concrètes, apparaissent des cercles, des associations, des unions, des fédérations et surtout de nouveaux Ordres religieux qui, au dix-neuvième siècle, s'engagent contre la pauvreté, les maladies et les situations de carence dans les secteurs de l'éducation et de la santé[980].

En 1891, le Magistère pontifical intervient par l'Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII. Paraît ensuite, en 1931, l'Encyclique de Pie XI *Quadragesimo anno*. Le Pape Jean XXIII publie, en 1961, l'Encyclique *Mater et magistra*. Pour sa part, Paul VI, dans l'Encyclique *Populorum progressio* (1967) et dans la Lettre Apostolique *Octogesima adveniens* (1971), affronte de manière insistante la problématique sociale qui, dans le même temps, est devenue plus urgente, surtout en Amérique Latine.

Jean-Paul II a laissé une trilogie d'Encycliques sociales : *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) et enfin *Centesimus annus* (1991). Ainsi, pour lui, le sens salvifique de la souffrance s'intègre-t-il profondément dans le contexte social. Cette circonstance invite directement à y être plus attentif. Il s'agit d'accompagner « l'homme sous toutes les longitudes et toutes les latitudes[981] ».

Ainsi, face à des situations et à des problèmes toujours nouveaux, s'est développée une doctrine sociale catholique qui, en 2004, a été présentée de manière

[980] Cf. BENOÎT XVI, *Encyclique « Deus Caritas est »*, n° 27.
[981] JEAN-PAUL II, « Lettre Apostolique, *Salvifici doloris* », *DC*, n°1869, 1984, n° 2.

organique dans le « Compendium de la doctrine sociale de l'Église », rédigé par le Conseil pontifical *Justice et Paix*[982]. Toutes les églises particulières[983] sont appelées à fonder leur pastorale sociale et sanitaire en s'appuyant sur les sources scripturaires et magistérielles.

L'action pastorale se situe dans le contexte de la doctrine sociale et de l'action ecclésiale à travers une inculturation de la foi[984]. Cependant, avant de programmer des initiatives concrètes, il s'avère important de promouvoir une spiritualité de la communion, en la faisant ressortir comme principe éducatif partout où sont formés les agents pastoraux de la santé et où se construisent les communautés[985].

À l'horizon aussi vaste qu'exigeant, les agents se doivent de fixer les éléments concrets d'un programme : objectifs et méthodes de travail, formation et valorisation du personnel, recherche des moyens nécessaires. Ces derniers permettent à l'annonce du Christ d'atteindre les personnes, de modeler les communautés, d'agir en profondeur par le témoignage des valeurs évangéliques.

L'anthropologie chrétienne, en révélant la dignité inviolable de toute personne, introduit les réalités de l'activité pastorale dans une perspective originale. Elle éclaire les valeurs humaines authentiques, inspire et soutient le témoignage des chrétiens engagés dans les multiples domaines sanitaires. Quels en sont les acteurs ?

La doctrine sociale de l'Église se concrétise dans la pastorale où « le premier responsable de la pastorale du social est l'évêque, aidé par les prêtres, les religieux, les

---

[982] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin, 2005.

[983] Les Évêques de l'Église particulière du Congo se sont effectivement basés sur ces sources pour sortir ces documents : *L'Église au service de la nation Zaïroise. Actes de la XIe Assemblée Plénière de l'Épiscopat, du Zaïre,* Bruxelles, 1972 ; *Le chrétien et le développement de la nation. XXVIe, Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Zaïre,* Kinshasa, 1988, *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et Orientations pastorales des Évêques du Zaïre*, Kinshasa, 1995 ; « Pour un projet de société. Lettre pastorale des Évêques du Zaïre », dans *DC*, n°2048, 1992, p. 389-392 ; et sur la santé : « Respectons la vie et la personne humaine. Message du Conseil permanent des Évêques du Zaïre », dans *DC*, n° 2133, 1996, p. 242-244 ; *Combattre et prévenir le sida*, dans *DC*, n°2383, 2007, p.640.

[984] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin, 2005, p.297, n°521.

[985] Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, dans *DC*, n°2240, 2001, n°43.

religieuses et les fidèles laïcs[986]. » Cependant, dans la pastorale de la santé, les laïcs[987] sont plus présents afin de réaliser leur vocation propre[988], sans jamais céder à la tentation de réduire les communautés chrétiennes à des services sociaux[989].

Le rôle des agents sociaux consiste à s'impliquer davantage et de manière systématique dans une pastorale de la santé engageante et engagée ; à rappeler comment assumer son état ; à se prendre en charge ; à savoir vivre sa maladie, son handicap, son infirmité, ou simplement sa faiblesse psychologique ou mentale[990] ; à entourer de sollicitude les souffrants, les handicapés ; à traduire dans les actes la figure de l'Église, Mère et Éducatrice qui console, soigne et annonce l'espérance[991].

Enfin, il existe une sorte d'osmose entre la doctrine sociale et la pastorale de la santé. Les priorités convergent non seulement dans le contenu et la substance des questions fondamentales de l'homme intégral à sauver, sous l'implication de *cura animarum* et de *cura corporum*[992], mais elles résument aussi l'esprit avec lequel il convient d'affronter cette œuvre de la pastorale[993].

---

[986] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *op. cit.*, n°539, p. 305 ; Concernant Goma : À la date de l'ordination épiscopale de Monseigneur Busimba, le jeune diocèse de Goma compte 8 prêtres qui ont été ordonnés avant la fondation du diocèse le 10 novembre 1959 : Les abbés Bikuba Victor, Kanane Shamanja Ladislas, Muhima Habimana Léopold, Bwaale Muhame Florentin, Kajiga Barihuta Gaspard, Munyankuyu André, Mishyiguri Rukiriza Denis et Rwamahina Gasheja Frédéric. Le 15 août 1960 est ordonné prêtre par Mgr Busimba le diacre Karamba Mandagi Dominique. À ce neuvième prêtre s'ajoutera l'abbé Kanyamacumbi Semivumbi Patient, ordonné prêtre à Rome le 21 décembre 1960. Un total donc de 10 prêtres à la fin de 1960. En 1974 Monseigneur Faustin Ngabu rencontre un clergé local passé en 15 ans de 10 à 18 prêtres, nombre qui, à son tour, va augmenter progressivement. En 2007, le diocèse compte 110 prêtres diocésains pour la pastorale, sans compter les religieux et les laïcs.

[987] *Christifideles laici*, n°27 ; Cf. *Novo millennio ineunte*, n°26.

[988] Il revient en partie aux laïcs « d'éclairer et d'orienter toutes les réalités temporelles » *LG*, n° 31.

[989] La raison est nette en *GS*, n° 76 : « L'homme, en effet, n'est pas limité aux seuls horizons terrestres, mais, vivant dans l'histoire humaine, il conserve intégralement sa vocation éternelle. »

[990] COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *La santé, Enjeux humains, approches chrétiennes*, Paris, Centurion, 1984, p. 137.

[991] Conférence Épiscopale Nationale du Congo, (CENCO), *Combattre et prévenir le sida*, dans *DC*, n°2383, 2007, n°12.

[992] « *Cura animarum* » et « *cura corporum* » du latin « Soins des âmes » et « soins des corps » pour guérir les maladies du corps et de l'âme : « *Offensiones corporum et animarum* ».

[993] Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Novo millennio ineunte*, dans *DC*, n°2240, 2001, n°29.

III. ORGANISATION SOCIO-SANITAIRE DANS LE DIOCÈSE DE GOMA

Le fait social n'est jamais figé. Il est façonné à l'intérieur d'un réseau de relations, toujours à la recherche d'un point d'ancrage. Ainsi, le foisonnement des faits et gestes de la vie quotidienne d'une société prouve suffisamment le besoin d'une organisation. Celle-ci tisse la trame d'une vie socio-sanitaire. Comment le diocèse coordonne-t-il ses activités dans le domaine de la santé en vue d'accroître la vie ?

L'organisation diocésaine s'articule sur des programmes susceptibles de manifester l'engagement ferme et résolu, incarné et manifesté dans l'essence même du système sanitaire dans son objectif de sauver des vies. Quelles sont les institutions médicales techniques pour prévenir, combattre et éradiquer les maladies ou leur expansion ? Quelle organisation sociale est mise en place pour atteindre les personnes vulnérables ? Comment établir une cohésion de coordination là où les médecins, thérapeutes, guérisseurs, psychologues d'une part, et les agents pastoraux de l'autre, convergent sur un même champ d'application : les soins holistiques de l'homme[994] ?

Trois vecteurs orientent l'itinéraire par une réflexion conséquente. Il démarre avec l'interférence des modèles de santé du diocèse. Ensuite, l''organisation du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales balise le chemin avec ses directives et ses modes de fonctionnement. Enfin, une lueur fulgurante brille à l'horizon, à travers les convictions et les repères, mettant en relief la compréhension d'une guérison intégrale de tout l'homme. Le Groupe d'Accompagnement des Malades jette un pont entre la thématique spirituelle, centrée sur la dignité de l'homme, et le discours relatif à la santé, avec à l'actif, un geste de charité ou de prise en charge communautaire.

---

[994] B. UGEUX, *Guérir à tout prix ?*, Paris, éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 2000, p. 38 et p. 113. Allusion faite à une quête où les dimensions spirituelles et thérapeutiques sont souvent étroitement associées.

1. INTERFÉRENCE DES MODÈLES DE SANTÉ À GOMA

Les dernières décennies de l'époque coloniale ont vu l'achèvement de réalisations hospitalières, placées, plus ou moins directement, sous l'égide des missions ou des religieuses. Après l'indépendance de 1960, pendant un temps des ruptures, émergent. L'État et l'action d'organismes internationaux, comme l'O.M.S[995] pour la santé, la F.A.O. pour la nutrition, l'UNICEF pour l'enfance, prennent la relève et accréditent l'idée que la santé est un droit pour chaque être humain[996].

Mais suite à l'irresponsabilité des autorités étatiques, la détérioration progressive de l'économie, la répercussion s'observe inévitablement dans le domaine de la santé : en amont par la malnutrition et l'hygiène défectueuse ; en aval, par l'accès à une médecine de plus en plus coûteuse et rare. Dès lors, « devant la dégradation effective des conditions sanitaires et la pénurie des médicaments en dehors des centres urbains, les Églises continuent à jouer un rôle supplétif[997] ». Les communautés chrétiennes sont ainsi amenées à lutter pour la santé de tous. Pour y arriver, l'interférence de deux modèles de santé conjugue la santé curative et la santé préventive.

Dans cette approche de soins auprès des malades et des handicapés, l'Église est guidée par une conception précise de la personne humaine et de sa destinée dans le plan de Dieu : « Elle considère que la médecine et les soins thérapeutiques ont pour objectif non seulement le bien et la santé du corps, mais la personne comme telle, qui dans son corps est frappée par le mal[998]. » Tel est le thème fondamental de la Lettre Apostolique « *Motu Proprio Dolentium Hominum* » par laquelle se constitue la commission pontificale des services de la santé. Deux modèles de santé s'imposent.

---

[995] O.M.S. : Organisation mondiale de la santé ; F.A.O. : Food and agriculture organization ; UNICEF : United Nations International Children's Emergency Fund.

[996] Cf.M. BETTATI *et al.*, *La Déclaration universelle des droits de l'homme,* Paris, Gallimard, 2008, p.16.

[997] J. PIROTTE, « Mission et santé du 19e siècle à nos jours enjeux et stratégies » dans J. PIROTTE & H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p 10.

[998] JEAN-PAUL II, « Lettre apostolique *Motu Proprio Dolentium hominum*, », dans *DC,* n° 1892, 1985, p. 360-362, créant la Commission pontificale pour la pastorale des services de la santé 11 février 1985.

Un triple questionnement ordonne la lecture analytique d'un tableau de référence présenté par Odile Choukroun[999] : Quels sont les protagonistes de la scène de la santé, que font-ils et autour de quels enjeux ? L'interférence entre le « modèle médical » et le « modèle global » va de soi. Cependant, ce dernier modèle axé sur la prévention peut s'appliquer dans l'évangélisation dans la mesure où la prévention est un ensemble de moyens « informatifs, éducatifs, formatifs ». Les agents évangélisateurs peuvent y être associés, car cette prévention se réalise « par des professionnels de la santé travaillant en collaboration avec d'autres professionnels notamment sociaux et éducatifs. »[1000]

	MODÈLE MÉDICAL	**MODÈLE GLOBAL**
SYSTÈME DE SANTÉ CURATIF ET PRÉVENTIF	Modèle fermé	Modèle ouvert
	La prévention est médicale : vaccination et hygiène publique. Elle utilise les moyens informatifs de communication.	La prévention est un ensemble de moyens informatifs, éducatifs, formatifs et médicaux.
	La maladie est principalement organique.	La maladie résulte de facteurs complexes, organiques, psychiques, sociaux, économiques et environnementaux.
	Elle affecte l'individu.	Elle affecte l'individu, sa famille et l'environnement.
	Elle doit être diagnostiquée et traitée. L'approche est curative	Elle demande une approche continue de la prévention à la réadaptation qui tienne compte des facteurs organiques, psychologiques et sociaux.
	Par des médecins.	Par des professionnels de la santé travaillant en collaboration avec d'autres professionnels notamment sociaux et éducatifs.
	Dans un système autonome centré autour d'hôpitaux.	Dans un système ouvert et interdépendant avec la communauté.
	La réadaptation est organisée dans des centres spécialisés	

[999] O. CHOUKROUN, « Le concept de santé » http://www.cyes.info/themes/promotion_sante/concept_sante.php#n2 , le 15-02-2005.
[1000] *Ibid.* Cf . *Evangelium Vitae* n° 89. Une responsabilité spécifique est confiée au personnel de santé : médecins, pharmaciens, infirmiers et infirmières, aumôniers, mais aussi religieux et religieuses, administrateurs et bénévoles.

La mobilisation pour l'amélioration de l'hygiène et d'une médecine surtout préventive entraîne, au niveau du Diocèse de Goma, à travers toutes les communautés de base, la création des comités d'animateurs de santé chargés de la sensibilisation. Il paraît donc indispensable de mettre en lumière les motivations qui les sous-tendent, les structures qui les encadrent pour analyser, à l'instar de François Houtart, l'implication de l'action sanitaire des Églises dans la société[1001].

En plus des agents de sensibilisation, le souci d'un service médical de qualité conduit Monseigneur Faustin Ngabu, non seulement, à faire appel à des médecins spécialistes pour les principales formations médicales gérées par le Diocèse, mais aussi, à créer des écoles de formations médicales pour la médecine curative et préventive.

Pour la formation des infirmiers, déjà avant 1974, avait été créé un institut Technique Médical à Mweso, l'ITM Kizito. Suite aux événements de guerre, il fonctionne provisoirement à Goma, hébergé dans l'enceinte du Centre "*Shirika la Umoja*". Et pour venir en aide aux personnes handicapées, se crée en 1975, un ITM pour les auxiliaires en réadaptation (Kinésithérapie) (niveau A3), puis, en 1989, pour les assistants (niveau A2). Celui-ci est le premier du genre en Afrique centrale.

La santé dans le Diocèse de Goma subit le contrecoup des guerres de 1993 à 1994 et de 2004 jusqu'à ce jour. Les dégâts collatéraux ont comme corollaire le non-fonctionnement de près de 30% des formations médicales et des zones de santé. La complexité des enjeux, l'urgence des besoins sur le terrain et l'option évangélique en faveur des malades et des handicapés, de même que l'interférence permanente des problèmes économiques, socio-politiques avec les diverses visions de l'homme dans son intégralité, rendent délicate la tache de la santé. Le défi reste à relever[1002].

[1001] Cf. F. HOUTART, « L'action sanitaire des Églises dans le Tiers monde, ses fonctions dans l'institution religieuse et dans la société », dans J. PIROTTE & H. DERROITTE, (dir.), *op. cit.* p. 119. Répondant à la question : Pourquoi des institutions religieuses s'occupent-elles d'un domaine qui concerne le corps ?

[1002] Cf. J. PIROTTE & H. DERROITTE, (dir.), *op. cit.* 1991, p.XVII.

2. BUREAU DIOCÉSAIN DES ŒUVRES MÉDICALES

La santé reflète la vie. « La maladie même bénigne comporte une idée de mort, une éventualité de la mort[1003]. » L'Église met en pratique la déclaration de Jean Paul II dans le domaine de la santé. Il s'agit à tout prix de « défendre la dignité humaine et de protéger le droit inviolable à la vie[1004] ». Il n'est pas contradictoire dans sa mission de créer ou de gérer une institution médicale en vue du bien-être à travers les soins curatifs ou préventifs. L'esquisse à larges traits du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales, BDOM, retrace l'image du Diocèse dans ses activités soignantes.

En créant ou en jouant un rôle dans une institution médicale, l'Église se veut être au service des hommes, Dieu aidant, par sa charité et son service fidèle (cf. Mt 20, 26 ; 23,11) [1005]. Selon Bernard Ugeux, le rôle des religions est désormais officiellement reconnu en milieu hospitalier. « Dans une vision intégrale – holistique – de la santé, on reconnaît que les « secours de la religion » peuvent concerner prioritairement les personnes fragiles et, même, avoir un rôle à jouer dans le soin[1006]. » En effet, comme renchérit Mario Alberton : « Guérir les malades et prêcher le Royaume ne sont pas deux commandements qui se compléteraient ou s'additionneraient. Ils rendent manifeste, l'un et l'autre, la même parole de Dieu[1007]. » Le service de BDOM en témoigne.

[1003] J.-P. VALABREGA, *La relation thérapeutique*, Paris, Flammarion, 1962, p. 86. Il existe d'autres maladies : même lorsqu'on peut espérer les guérir, elles sont des messagères et des attaques de la mort, elles manifestent la condition même de l'homme qui est voué à la mort et menacé par elle au plus profond de lui-même. Elles confrontent l'homme avec lui-même, avec sa fragilité, avec cette angoisse et ce désir de la mort qu'il cherche à refouler mais qui, obscurément, traversent son existence même. K. RAHNER, *Sur le sacrement des malades*, Paris, éd. de l'Epi, 1966, pp. 7-8. M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 35.

[1004] JEAN PAUL II, « L'Afrique a besoin de "bons Samaritains" », *DC*, n°2324, 2004, n°4. Dans cette perspective de la vie, un auteur attire l'attention sur la théologie de la vie dans l'évangélisation. Pasteur KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala-Clé, 2000, lire surtout la deuxième partie du livre à partir de la p.115 ; Cf. G. TSHIKENDWA MATADI, *De l'absurdité de la souffrance à l'espérance. Une lecture du livre de Job en temps du VIH/SIDA,* Kinshasa, Médiaspaul, 2004, p. 187 et p. 217-218. Il s'agit de défendre la dignité de tout souffrant car la théologie de la vie doit insister sur la capacité que les êtres humains ont reçue de Dieu de soigner leur maladie.

[1005] Cf. *Ad Gentes*, n°12 ; M. ALBERTON, *op. cit.* p. 123.

[1006] B. UGEUX, *Traverser nos fragilités*, Paris, Les éd. de l'Atelier/Les éd. Ouvrières, 2006, p. 142.

[1007] M. ALBERTON, *op. cit.*, p. 138.

Dès son intronisation en 1974, Monseigneur Faustin Ngabu a fait de la santé une de ses priorités en insistant sur la croissance des institutions médicales et en créant le BDOM appelé à gérer toutes les formations médicales retrouvées dans différentes zones de santé au sein du diocèse. Le BDOM est d'une part l'interface des structures auprès des bureaux centraux de zone de santé et de l'inspection provinciale de la santé, et d'autre part le conseiller technique de santé auprès de la hiérarchie diocésaine.

La mission du BDOM est de découvrir les besoins réels de la santé et de faciliter à la population l'accès aux soins dans un esprit chrétien, basé sur les principes des « soins de santé primaires », en collaboration avec d'autres acteurs dans ce domaine : l'État, les O.N.G.D.[1008] (Organisation non-gouvernementale de développement), les autres confessions religieuses et conformément à la politique sanitaire définie par le ministère de la santé. Le BDOM donne un appui technique, gestionnaire et logistique, aux formations médicales réparties dans le diocèse, au développement et au renforcement d'un système de santé cohérent et équitable fondé sur la politique des soins de santé primaires et sur la stratégie du district de santé. Voici ses activités :

- *analyser les besoins sanitaires avec les médecins tout en collaborant avec les responsables de la santé au niveau provincial et national,*
- *sensibiliser, programmer, coordonner, superviser, suivre et appuyer les activités médico – sanitaires au sein du diocèse,*
- *veiller à la formation médicale, morale et spirituelle du personnel, à l'amélioration de l'équipement et des infrastructures sanitaires,*
- *garantir l'approvisionnement en produits pharmaceutiques,*
- *promouvoir la mutualisation du risque maladie dans le but de favoriser l'accessibilité aux soins de santé de qualité grâce aux mutuelles de santé,*
- *promouvoir les voies et moyens d'autofinancement de ses activités.*

[1008] Au déclin de l'idéologie communiste, à partir du milieu des années 1970, a correspondu un développement particulièrement rapide du mouvement humanitaire dans la société ; celui-ci s'est traduit par l'apparition d'un grand nombre d'organisations non gouvernementales (O.N.G.), telles que Médecins sans frontières ou Action internationale contre la faim.

Le BDOM apporte aux populations des soins de santé dans la logique à la fois de médecine curative, préventive et promotionnelle. Ses activités sont d'une importance capitale auprès de petites gens. Grâce à une forte campagne de sensibilisation, elles rejoignent leurs aspirations de se prévenir contre certaines maladies faciles à éviter. En guise d'illustration : « l'eau ». Comment capter une source pour construire des bornes fontaines ou comment drainer les eaux stagnantes pour qu'elles ne deviennent pas un champ de développement des microbes nuisibles ?

Un autre but sous-jacent est l'évangélisation du domaine médical pour que la dignité de l'homme dans toutes ses dimensions soit l'objet primordial à poursuivre comme le constatent les évêques : « L'évangélisation du monde de la santé ne se fera, semble-t-il, que si, au sein de lui-même, acclimatée à sa problématique, confrontée à sa question, greffée aux fibres profondes du corps, la parole de Dieu peut surgir en proposition spirituelle à l'intérieur même de la démarche de cet ensemble culturel[1009]. »

Dans ce cadre, le BDOM s'investit à encourager les médecins à observer le plus ancien code de déontologie légué par Hippocrate, « le Père de la Médecine », sous le nom de « serment d'Hippocrate[1010]. » Sinon, ils cèdent facilement, suite au contexte économique déplorable, à la tentation de la recherche effrénée de l'argent au grand dam des malades. Tel est le contre témoignage fustigé par Jean-Pierre Olivier de Sardan :

> *Les comportements inappropriés d'une grande partie des personnels de santé, leurs manquements à la déontologie, leur mépris des malades. Humiliation, racket, négligence, rapacité, « je-m'en-foutisme », violence, absentéisme, démotivation, philosophie du « chacun pour soi » : tous ces maux, liés à un contexte économique et social particulièrement dégradé, sont dénoncés par les*

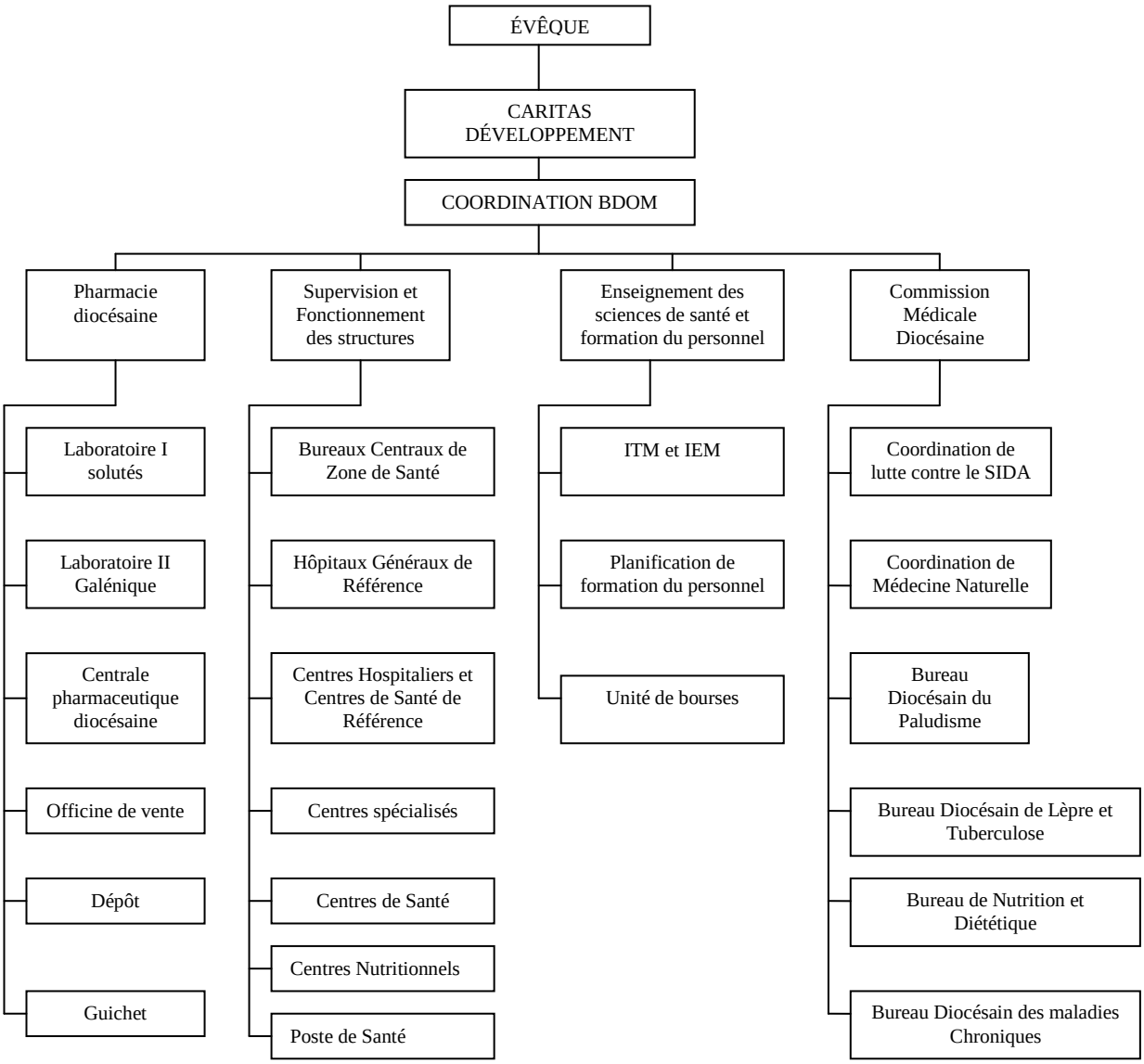
[1009] COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *La santé, Enjeux humains, approches chrétiennes*, Paris, Centurion, 1984, p. 204.

[1010] « Je jure par Apollon, médecin, Asklépios, Hygèia, et Panakèia, prenant à témoin tous les dieux et toutes les déesses, d'accomplir selon mon pouvoir et mon jugement, ce serment et cet engagement écrit. » L. PORTES, *A la recherche d'une éthique médicale*, Paris, Masson, 1964, p. 178.

usagers (« On ne nous regarde même pas » et « les personnels de santé ne pensent qu'à l'argent ») et par certains professionnels lucides[1011].

Enfin, dans le diocèse de Goma, le BDOM contribue largement à l'amélioration de la santé de la population, conciliant la Bonne Nouvelle et les soins médicaux. Ainsi, il est une branche de la CARITAS Développement Goma dont la représentation graphique de l'organigramme schématise les relations mutuelles entre les services.

Voici l'organigramme actuel du BDOM.



[1011] J.-P. OLIVIER DE SARDAN, *Une médecine de proximité... et de qualité pour l'Afrique, http:// http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/DE_SARDAN/11008*, le 11-03-2005.

3. GROUPE D'ACCOMPAGNEMENT DES MALADES

Scrutées à fond, maladie et souffrance sont des phénomènes suscitant toujours des « interrogations[1012] » au-delà de la médecine elle-même pour atteindre la profondeur de la condition humaine en ce monde. Les enjeux de l'évangélisation se mesurent ici dans ces services où la tâche du personnel sanitaire est complétée par des groupes de chrétiens, guidés par une vision intégralement humaine du souffrant. Le Groupe d'accompagnement des malades en est la figure emblématique (GRAM).

En février 1995, s'est constitué autour de l'initiateur, Innocent Nyirindekwe, prêtre diocésain, un groupe d'hommes et de femmes dont l'objectif est « d'aborder les questions liées aux malades et à leur accompagnement[1013] ». Il s'est constitué au départ par un groupe d'agents de santé : « docteur Yannick Pinneau, alors directrice du BDOM, docteur Bahati des Amis du Père Damien (APD) s'occupant des lépreux, docteur Mwanjalulu (du Centre de santé mentale), docteur Abedi[1014] ». Il s'est vite étendu, recevant en son sein des membres de différentes communautés chrétiennes et religieuses, des agents sociaux, des étudiants,… de la ville de Goma.

Le groupe oriente ses activités autour de quatre services : Formation, Écoute et *Councelling*, Accompagnement spirituel, Service d'aide et de soins à domicile. Avec l'aide de la Caritas Allemagne, de la Caritas Italie, de deux paroisses suisses, de la Caritas-Développement Goma et des autres bienfaiteurs, 1167 malades ont bénéficié, depuis 1998, des soins médicaux pris en charge par le GRAM dans les différentes structures sanitaires de Goma. Les données statistiques en témoignent : en collaboration avec le Programme Alimentaire Mondial (PAM), 2539 malades ont touché, chaque semaine, une ration alimentaire ; 1562 orphelins ont été scolarisés et un bon nombre est

---

[1012] Les interrogations profondes du genre humain : « Qu'est-ce que l'homme ? Que signifient la souffrance, le mal, la mort, qui subsistent malgré tant de progrès ? » *GS*, n°10. Lire aussi : JEAN PAUL II, « Lettre Apostolique *Motu proprio, Dolentium Hominum* », *DC*, n°1892, n°2.
[1013] *Le GRAM a 10 ans, Février 1995-Février 2005, s.l.*, 2005, p. I.
[1014] *Ibid.*

déjà à l'université. Pour l'année scolaire 2007-2008, le Groupe scolarise 351 élèves et quelques étudiants. Plus de 983 malades ont été intégrés au Centre et 1059 malades ont profité des soins à domicile. Sans oublier 60 familles qui jouissent, chaque mois, d'une location de bail à long terme.

Après quelques années d'expérience, le Groupe d'Accompagnement des Malades s'est défini par une orientation claire et précise : « rendre efficace la pastorale des malades du diocèse de Goma et prolonger sur le terrain l'action du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM)[1015] ». Son action est centrée sur la prévention et la mise en commun, ou mieux, l'échange des expériences. Ces opérations se font sur la base d'un investissement bénévole.

L'objectif assigné consiste à « apporter le plus possible un soulagement global (physique, moral, social, matériel, spirituel) aux malades chroniques surtout abandonnés à eux-mêmes[1016]. » Par la campagne d'évangélisation, le groupe vise aussi à changer les mentalités vis-à-vis de fausses idéologies traditionnelles. L'éducation de la population au changement de mentalité s'impose. Comment convertir les opinions face à une conception saugrenue et fallacieuse rapportée par Joseph Tonda : « La maladie est la présence d'un démon dans le corps[1017] » ?

Le Centre GRAM, dénommé « Espérance et Vie[1018]», cherche à développer le secteur d'animation socio-culturelle pour des groupes comme « la piscine de Bethesda » (Cf. Jn 5,2), moyen de redynamiser les potentialités parfois enfouies à cause de la stigmatisation. Ce domaine inclut aussi la stimulation à l'auto-prise en charge des activités artisanales et un apprentissage au sein du GRAM.

[1015] *Le GRAM a 10 ans, Février 1995-Février 2005, s.l.,* 2005, p. 4.
[1016] *Id.*, p. 5.
[1017] J. TONDA, *op. cit.*, p. 111.
[1018] À Goma, le 11 mars 2008 : A l'occasion de la Journée diocésaine des malades, le GRAM (Groupe d'Accompagnement des Malades) du Diocèse de Goma a procédé à l'inauguration de son Centre « Espérance et Vie », le nouveau siège du GRAM, le dimanche 9 mars 2008, en présence de l'autorité provinciale représentée par le Directeur de province, de S.E. Mgr l'Évêque de Goma, et de plusieurs autres dignitaires de la ville.

Le Centre GRAM devient un moyen de promouvoir une nouvelle culture sensible aux valeurs humaines et aux aspirations profondes de la personne. Ses racines sont fondées et inspirées de l'évangile. Le point d'ancrage demeure la dimension spirituelle. Telle est la raison d'être de la maison de « la Fraternité apostolique thérésienne **»** où des personnes volontaires formées pour le ministère d'écoute préparent les personnes en difficulté à rencontrer un prêtre pour se réconcilier avec le Seigneur. La maison de la fraternité sert de lieu d'aumônerie et d'assistance spirituelle.

Le Père Jean-Paul Steenackers, de la société missionnaire d'Afrique, membre du GRAM et chargé de la pastorale des malades dans le diocèse de Goma, dit par expérience que ceux et celles qui s'impliquent et se dévouent dans cette pastorale des malades rendent actuels des épisodes de l'évangile : « se mettre ensemble pour porter devant Jésus ce paralysé, être ce centurion qui intercède pour son serviteur malade à la maison, être les lépreux qui appellent de loin l'aide de Jésus[1019] ». Enfin, tout l'effort de GRAM se focalise sur cette conception biblique du Christ Guérisseur et Sauveur.

L'action du GRAM à assister les malades et ceux qui souffrent n'est pas son apanage. Tout le monde est appelé à mettre la main à la pâte. Par ailleurs, pour les malades tout comme pour les handicapés du diocèse de Goma, le service du GRAM apparaît comme un soulagement, voire un réconfort[1020], car « la souffrance est une remise en question de sa vie, de ses relations, de son identité. L'acceptation de la souffrance n'est pas possible pour lui, car elle est et demeure un scandale, une épreuve, un non sens[1021] ».

L'état des lieux de la santé du diocèse étant maintenant bien décrit, il convient d'ores et déjà d'aborder la thématique du Centre pour handicapés de Goma.

[1019] *Le GRAM a 10 ans, Février 1995-Février 2005, s.l.,* 2005, p. 29. Lire aussi JEAN PAUL, « Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* », n°116.

[1020] Le GRAM répond bien à l'appel du pape. « Aux agents pastoraux, je demande d'apporter à leurs frères et sœurs atteints du sida tout le réconfort possible, du point de vue matériel comme du point de vue moral et spirituel. » JEAN PAUL, *op. cit.*, n°116.

[1021] M. ALBERTON, *op. cit.,* p. 37 ; « Le malade peut aussi se révolter. » Cf. L. PERRIN, *op. cit.,* p.108.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE CENTRE POUR HANDICAPÉS DE GOMA

I. HISTORIQUE DU CENTRE POUR HANDICAPÉS

Les fonctions essentielles de l'homme se dérèglent parfois pour diverses raisons : accident, guerre, maladie ou vieillesse. Les capacités physiques, sensorielles ou mentales sont atteintes d'un dysfonctionnement ou d'une déficience. Pour y remédier, des réalités complexes et multiples, médicales, psychologiques, sociales, historiques, juridiques et administratives ou encore technologiques, entrent en ligne de compte[1022]. Depuis sa création, le Centre pour handicapés de Goma mène une action transversale pour un encadrement inhérent à toutes les dimensions liées au handicap.

Avant d'aborder la question du handicap, il convient de faire une approche de la genèse historique du Centre, où deux conceptions coexistent avec des fortunes diverses à chaque étape de l'évolution. L'une, déjà évoquée[1023], est plus analytique, attachée à retracer l'itinéraire de la transformation du diocèse. L'autre, plus narrative, se préoccupe avant tout de reconstituer la genèse de l'institution du Centre. La source principale demeure, cependant, les archives consultées sous le format de rapports annuels.

L'articulation historique entre la dimension biologique et l'aspect social se comprend sous deux composantes indissociables : une thérapie fonctionnelle destinée à rétablir les capacités affaiblies et une thérapie spirituelle en vue de redonner confiance et dignité à la personne. Telle est « La réadaptation médicale et sociale » [1024] à laquelle s'est investi avec zèle et empressement Louis Martin, le fondateur du Centre[1025].

[1022] P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, note de couverture.
[1023] Cf. La thématique du chapitre précédent sur l'histoire du diocèse de Goma.
[1024] J.-L. SIMON, *Vivre après l'accident. Conséquences psychologiques d'un handicap physique,* Lyon, Chronique Sociale, 2001, p. 148.
[1025] MARTIN, Louis Jean Augustin, est né à Roucourt le 22 janvier 1933, en Belgique.

1. BREF APERÇU HISTORIQUE DU CHP

L'histoire du Centre dans sa genèse s'inscrit dans cette histoire où l'homme-Dieu fait irruption dans l'humanité. « Son intégration trace le chemin pour intégrer l'homme à lui-même, aux autres et à l'Autre[1026]. » Les gestes, les paroles, les démarches qu'il a accomplis en faveur des malades sont le modèle de référence permettant de saisir le dynamisme profond et la motivation de la création du Centre pour handicapés.

Dans un contexte plus précis, celui de la santé pour les handicapés, et éclairé par la doctrine et l'histoire de l'Église, par sa prise de conscience très claire vis-à-vis du monde[1027] et par son engagement à son service[1028], Monseigneur Joseph Busimba prend l'initiative de créer une structure appropriée. Le 15 septembre 1964, il fonde le Centre pour Handicapés Physiques (CHP)[1029] dénommé « Shirika la Umoja ».

Pour lancer cette initiative, Monseigneur fait appel à Louis Martin, de nationalité belge, licencié en kinésithérapie et en éducation physique. Les premiers entretiens précédant l'ouverture du Centre se tiennent au Centre des Handicapés de Gatagara au Rwanda. Les conseils avisés prodigués par l'Abbé Joseph Fraipont Ndagijimana, directeur du Centre « Home de la Vierge des Pauvres », sont précieux[1030].

Louis Martin est un laïc missionnaire. Dans la simplicité, il s'adonne, avec sa femme Geneviève, au service des pauvres et des personnes handicapées de 1963 à 1990. Il prend la responsabilité du service du Bureau médical diocésain de 1975 à 1990. Il devient cofondateur et membre de l'ACHAC (Association des Centres pour Handicapés d'Afrique Centrale) de 1974 à 1990.

[1026] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 6.
[1027] Y. CONGAR, « Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps », dans *L'Église dans le monde de ce temps*, 2 (*Unam Sanctam*, 65 *b*), Paris, Ed. du Cerf, 1967, pp. 305-319.
[1028] M. ALBERTON, *op. cit.*, p. 124.
[1029] Centre pour Handicapés Physiques. « *Shirika la Umoja* »/ Frères de la Charité, situé dans le Quartier Murara, Commune de Karisimbi, Avenue Pangi, N° 44, B.P. 546 Goma, dans la Province du Nord Kivu, en République Démocratique du Congo.
[1030] *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 45.

Louis Martin a toujours vécu des relations de proximité avec les handicapés, au point d'établir sa demeure dans l'enceinte même du Centre. Selon lui, « une proximité de la population peut influencer la pastorale[1031]. » Dans sa mission comme laïc chrétien engagé pour la cause de la santé en Afrique, il fait penser à d'autres figures de proue comme Eugène Jamot[1032], le docteur Albert Schweitzer[1033] à Lambaréné, le docteur Louis-Paul Aujoulat[1034] ou Joseph Gathi, médecin catéchiste au Haut-Congo[1035]. Ces laïcs chrétiens ont voulu doter l'Afrique d'une infrastructure scientifique et médicale[1036].

Les actions du kinésithérapeute Louis Martin revêtent une dimension spirituelle. Lui-même imprégné d'une vie spirituelle exemplaire, il allie conjointement santé et promotion sociale tout en se référant à l'activité principale des missionnaires : « Évangéliser, c'est annoncer Jésus-Christ mort et ressuscité, présent et opérant par la parole et par les actions ; viser le renouveau et la transformation de l'humanité par la promotion humaine, en combattant l'ignorance, la faim et les maladies[1037]. »

Le CHP est, par son attachement moral, une institution diocésaine philanthropique et jouit d'une personnalité juridique d'Association Sans But Lucratif (A.S.B.L.), officiellement acquise depuis le 6 avril 1977. Le Centre est donc autonome.

[1031] L. MARTIN, « Conditions matérielles et crédibilité de l'évangélisation (Congo, Rwanda, Burundi) 1960-2000, Présentation de témoignages », dans J. PIROTTE (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles,* Karthala, 2005, p. 245.

[1032] M. BEBEY-EYINDI, *La vie et l'œuvre médico-sociale en Afrique intertropicale française d'Eugène Jamot,* (Thèse), Paris, 1950, 125p.

[1033] Albert SCHWEITZER (14 janvier 1875 - 4 septembre 1965) est un théologien protestant, musicien, philosophe et médecin alsacien, lauréat du prix Goethe en 1928 et du prix Nobel de la paix en 1952.

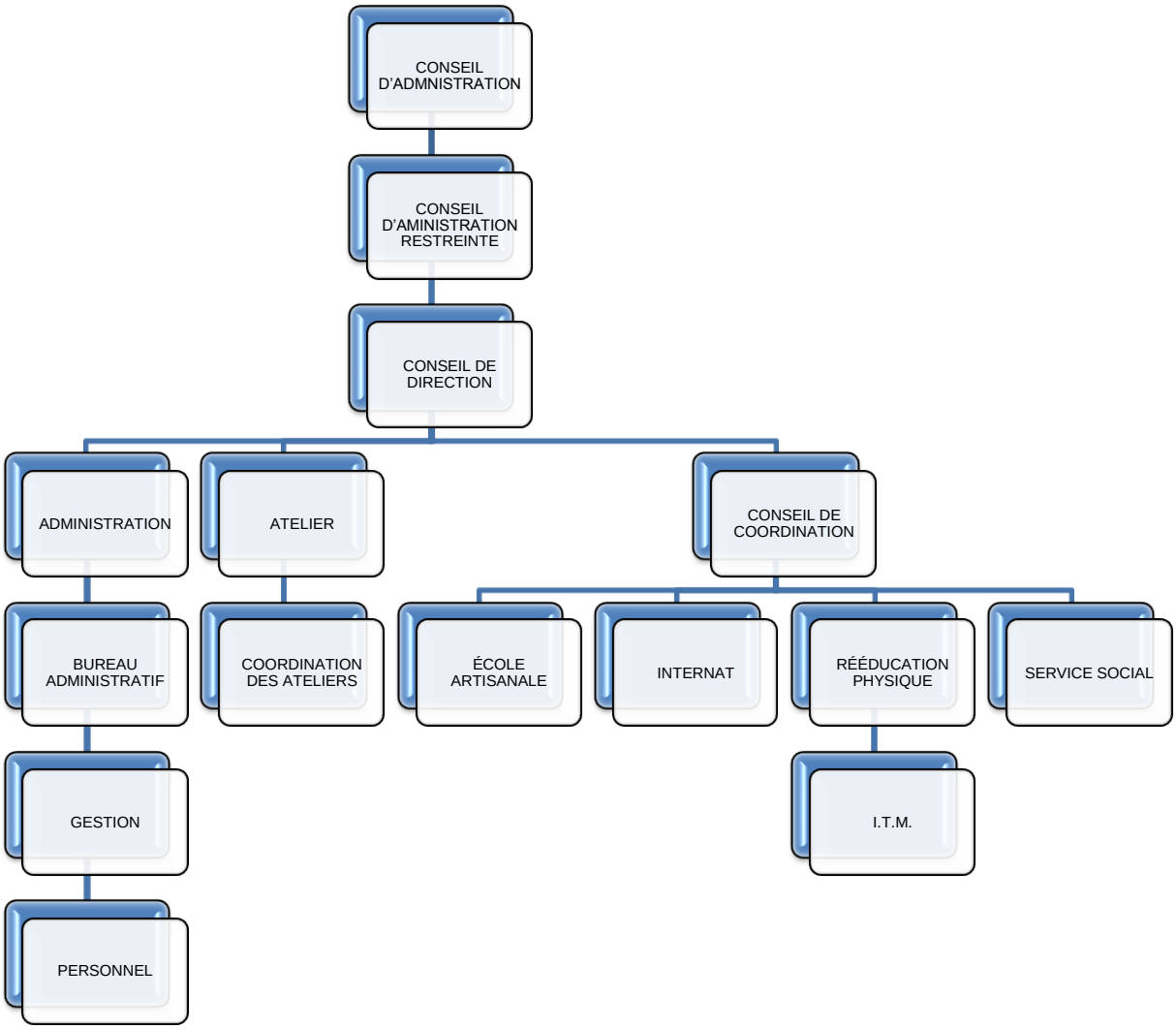
[1034] Cf. L.-P. AUJOULAT, *Aujourd'hui l'Afrique,* Tournai-Paris, Casterman, 1958, un livre où il rassemble ses observation et ses réflexions avec un regard vers l'avenir.

[1035]R. HEREMANS, « Joseph Gatchi, Médecin-Catéchiste au Haut-Congo (1888-1912) », dans *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980),* Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Épiscopat, 1981, p. 93-109. À noter à la page 97, une précision importante : « Ses journées étaient partagées entre les soins données aux malades et les multiples instructions religieuses. »

[1036] É. THÉVENIN, « Louis-Paul Aujoulat (1910-1973) un médecin chrétien au service de l'Afrique », dans J. PIROTTE & H. DERROITTE (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 59. Une école Jamot forme plus de cent infirmiers par an pour le S.G.H.M.P. (service général d'hygiène mobile et de prophylaxie). Plusieurs instituts d'ophtalmologie tropicale en Afrique (I.O.T.A.) à Bamako, l'Office de recherche sur l'alimentation et la nutrition en Afrique (O.R.A.N.A.) à Dakar. Ces centres sont pensés à l'échelle de toute l'Afrique.

[1037] L. MARTIN, *op. cit.,* p. 248, Il fait allusion évidemment au Concile Vatican II, *GS,* n° 88.

Toutefois, le début ne paraît pas facile avec les sept premiers patients : « Un Centre pour handicapés à Goma débute avec pas grand-chose : en 1963, une promesse de 30 000 francs par mois. La rébellion décourage le bienfaiteur : "je n'ai plus rien à donner". 2 000 francs d'argent de poche, quelques aiguilles, mètres de tissu, touches et ardoises permettent le démarrage d'une école pour sept handicapés, mendiants pour la plupart. "Travaille et le reste suivra" sera le conseil du responsable des œuvres sociales. Dans la misère et la confiance... Les bienfaiteurs amèneront le nécessaire[1038]. » Depuis, le Centre a pris forme selon cet organigramme[1039] :



[1038] L. MARTIN, *op. cit.*, p. 265. Quarante ans après : des milliers ont été éduqués, rééduqués... Aujourd'hui, cent personnes dont quarante handicapés y œuvrent... Un des sept premiers devenu chef-maçon déclare : « Je tiens à remercier le Dieu Tout Puissant ! » Cf. Annexe n°2, CHP comme A.S.B.L.

[1039] Cf. P. KAMORI MUGANZA BAHIZI, *Gestion des unités de production dans une association sans but lucratif et son impact sur son développement socio-économique. Cas du Centre pour Handicapés Physiques « Shirika la Umoja » Goma-Nord-Kivu*, 1991-1992, p. 13, monographie inédite de fin de cycle.

Le Centre offre la possibilité d'acquérir un un métier[1040], car selon les conseils de Fraipont Ndagijimana : « Debout sans métier, le handicapé reste mendiant[1041]. » D'où la création d'une école artisanale qui compte actuellement les sections de couture, de menuiserie, d'appareillage orthopédique, de cordonnerie, d'artisanats divers, d'alphabétisation et des classes de niveau primaire.

En plus, plusieurs services relatifs aux soins se mettent en place : un service de rééducation motrice complété par le laboratoire, l'infirmerie et la radiographie ; un service de logopédie et lecture labiale pour les sourds-muets ; un service pour paraplégiques, les tétraplégiques, les épileptiques, des caractériels et des éléphantiasiques ; un service de santé mentale ; un internat d'environ 80 lits ; une école d'auxiliaires en rééducation ITM ; un atelier de fabrique de tricycles.

Pour réaliser ce projet le CHP recourt aux différentes composantes telles que :

- Les animateurs de santé,
- Les auxiliaires en rééducation,
- Le service ambulatoire.

Depuis le 5 juin 2005, Monseigneur l'Évêque de Goma confie le Centre pour Handicapés Physiques Shirika la Umoja et le Centre de Santé Mentale Tulizo Letu à la Congrégation des Frères de la Charité. Ils sont, par leur charisme d'accueil et d'accompagnement des pauvres, soucieux de susciter l'intérêt profond pour le bien-être global ou holistique des handicapés.

Il convient à présent de réfléchir sur la notion de handicap dont la compréhension est liée à l'interférence de plusieurs facteurs.

[1040] Quelques dates importantes : Le 15/09/1964, date de création. En 1965 : rééducation physique et médicale. En 1975 : ouverture de l'école d'auxiliaires en Kinésithérapie. En 1991 : Institut Technique Médical (ITM) pour former les assistants en Kiné Réadaptation. 1978 : Admission de l'école des Sourds muets. En 1980 : Ouverture de l'artisanat divers. En 1984 : Ouverture de la section des malades mentaux qui deviendra en 1990 le centre de santé mentale « *Tulizo Letu* ». En 1990 : Retour définitif du couple Louis et Geneviève Martin en Belgique. En 2005, Les Frères de la Charité prennent la relève.

[1041] *Charisme, réflexions et applications,* inédit, 1983, p. 3.

2. REGARD SUR LE HANDICAP AU CENTRE

Les réflexions et les recherches sur une définition opérationnelle du handicap sont récentes. D'emblée, le terme recouvre une quantité importante de catégories disparates susceptibles d'être analysées sous des éclairages différents. Cet aspect hétérogène du handicap explique facilement les essais multiples de classification, les polémiques, les discordances d'opinion et finalement la difficulté d'avoir des idées claires sur le sujet[1042].

Le terme de personnes handicapées a remplacé ceux d'infirmes, d'anormaux, d'aliénés, de retardés, d'inadaptés,... L'évolution des attitudes à l'égard des intéressés s'est faite de façon lente et discontinue, mais va peu à peu dans le sens du droit à la vie et à la dignité[1043]. Comme le constate Claude Hamonet, les termes « handicap » et « personnes handicapées » sont d'apparition relativement récente. Ils ont progressivement supplanté « infirme », « invalide », « paralysé », « mutilé », « débile », aussi bien dans le discours quotidien que dans le langage juridique, médical et social[1044]. Quelques questions s'imposent pour une intelligence plausible de ce concept. Qu'est-ce qu'un handicap ? Qu'est-ce qu'un handicapé[1045] ?

Pour mieux comprendre la notion de handicap, il est intéressant de retrouver les origines et les évolutions sémantiques de ce terme qui évoque aussi l'idée de jeu, de compétition, de performance[1046], comme le soulignent plusieurs chercheurs dont Pierre Rabishong[1047] et Claude Hamonet[1048].

[1042] P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 55.
[1043] Il convient donc de ne pas confondre droit à la vie et aspiration à un meilleur niveau de vie. Il s'agit d'y lire à priori « le droit à la vie physique au sens usuel du terme et non le droit à une vie que l'individu concerné peut subjectivement qualifier de décente ». Cf. M. BETTATI *et al., La Déclaration universelle des droit de l'homme,* Paris, Gallimard, 2008, p. 37.
[1044] Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées,* Paris, PUF, 1990, p. 3.
[1045] Cf. C. GARDOU, (dir.), *Handicaps, handicapés : le regard interrogé*, Toulouse, Erès, 1991.
[1046] Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées,* Paris, PUF, 1990, p. 7.
[1047] P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 50.
[1048] Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées,* Paris, PUF, 1990, p. 7.

Son origine est obscure et vient de Grande-Bretagne, d'un jeu de hasard aux courses hippiques puis au golf. Il est apparu pour la première fois dans la langue anglaise au XVIIe siècle[1049]. Indépendamment de sa signification conceptuelle ultérieure, le mot handicap vient de « *hand in cap* », la « main dans le sac », pour y prendre de façon invisible de l'extérieur un indice ou un numéro dans ce jeu de hasard pour des paris intéressés. Le mot apparaît officiellement en 1827 en Irlande[1050]. Comment, dans le domaine de la santé, le vocable handicap se définit-t-il ?

Edith Ybert, dans le Petit Larousse de la médecine, perçoit le handicap en termes de : « Déficience ou incapacité mentale, physique ou sensorielle, partielle ou totale, temporaire ou définitive, causée par une altération des structures ou des fonctions psychologiques, physiologiques ou anatomiques et constituant un désavantage social[1051]. » Il est synonyme de déficience, incapacité, infirmité.

Même si la définition paraît claire, elle se révèle souvent insuffisante dans la pratique. Par exemple, en France, d'après la loi du 23 novembre 1957, est considéré comme travailleur handicapé « toute personne dont les possibilités d'acquérir ou de conserver un emploi sont effectivement réduites par suite d'une insuffisance ou d'une diminution de ses capacités physiques ou mentales ». D'après la classification internationale des handicapés, on nomme ainsi : « toute personne souffrant d'une déficience - aspect lésionnel - ou d'une incapacité - aspect fonctionnel - qui limite ou interdit toutes activités considérées comme normales pour un être humain[1052]. »

Très schématiquement, il y a à distinguer au Centre pour handicapés de Goma, trois catégories de sujets dont le comportement est perturbé : handicapés mentaux, handicapés moteurs et handicapés sensoriels.

[1049] Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées*, Paris, PUF, 1990, p. 7.
[1050] Lire l'historique cf. P. RABISCHONG, *Le handicap*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 50.
[1051] E. YBERT (dir.), *Petit Larousse de la médecine*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p. 410.
[1052] « Handicapés » dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.

Handicaps mentaux et psychoaffectifs se caractérisent, pour ceux qui en sont victimes, par des difficultés mentales ou psychiques à affronter les situations de la vie courante. La plupart des handicaps mentaux comportant un retard du développement intellectuel sont liés à des pathologies de la grossesse ou de l'accouchement, d'origine infectieuse ou vasculaire, ou encore, à des pathologies non accidentelles (aberrations chromosomiques, malformation du système nerveux central, syndrome polymalformatif, anomalies métaboliques)[1053]. Maintenant, le Centre « *Tulizo letu* »[1054] comme branche du Centre « *Shirika la Umoja* » s'occupe des handicaps mentaux.

Les handicaps moteurs, caractérisés par un dysfonctionnement ou une réduction de l'activité physique d'un individu (absence de mobilité, mouvements parasites), touchent les membres, le tronc ou la tête. Ils viennent au second rang dans les estimations consacrées aux handicaps sévères chez les jeunes[1055]. Par exemple, les accidents de voiture ou les guerres sont responsables d'amputations, de paralysies, d'incapacités de contrôle, de handicaps graves dus à des fractures multiples associées ou non à des lésions viscérales. Le CHP accueille davantage les cas de handicaps moteurs.

Enfin les handicaps sensoriels affectent la vue ou l'audition. Les déficiences visuelles comprennent notamment les atteintes de l'acuité visuelle (cécité ou baisse d'acuité visuelle), les rétrécissements du champ visuel et les atteintes des paupières et des muscles oculomoteurs. Les déficiences auditives se caractérisent par une acuité auditive insuffisante[1056]. À Goma, « la Réhabilitation à Base Communautaire » s'active à rencontrer les malades en vue de soins ou de fourniture de prothèses auditives et visuelles de seconde main et donc à peu de frais.

[1053] Cf. E. YBERT (dir.), *Petit Larousse de la médecine*, Paris, Larousse-Bordas, 1997, p. 410.

[1054] L'attention à la Santé Mentale dans le Diocèse a commencé en 1968 par la prise en charge des épileptiques dans l'infirmerie du Centre « *Shirika la Umoja* ». Ce n'est qu'en 1984 que cette prise en charge a été détachée de l'infirmerie du Centre pour devenir un service autonome : le service de Santé Mentale « *Tulizo Letu* » qui signifie littéralement : « Notre calme, notre tranquillité, notre réconfort ».

[1055] Cf. E. YBERT (dir.), *op. cit.*, p. 410. En plus des accidents, les victimes des guerres sont pléthores à Goma. Depuis 1996, après le génocide au Rwanda, en 1994, la ville est victime des guerres d'agression.

[1056] Cf. *Id.*, p. 411.

3. ASSISTANCE ET ACTIVITÉS PROMOTIONNELLES

La création du Centre coïncide avec l'avènement du Concile Vatican II[1057]. Il semble évident de mettre en pratique les acquis et les résolutions du Concile en rapport avec la charité. Que comprend le Concile Vatican II par évangélisation et charité ? Comment la mission d'évangélisation dans l'amour est-elle appelée à devenir un élément constitutif pour l'assistance et les activités promotionnelles des handicapés ?

L'Église poursuit l'œuvre du Christ résumée dans le décret *Ad Gentes* : « Le Christ parcourait toutes les villes et les bourgades en guérissant toutes les maladies et infirmités, en signe de l'avènement du Règne de Dieu (Mt 9, 35), (Ac 10, 38), de même l'Église est, par ses fils, en liaison avec les hommes de quelque condition qu'ils soient ; elle l'est surtout avec les pauvres et ceux qui souffrent et de tout son cœur elle se sacrifie pour eux (2 Co 12, 15) [1058]. »

La constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, affiche, de manière évidente, un caractère d'urgence de la charité comme le suggère saint Paul : « *Caritas Christi urget nos* [1059]. » La dimension de l'homme à relever dans sa dignité se perçoit : « le Concile insiste sur le respect de l'homme : que chacun considère son prochain, sans aucune exception, comme "un autre lui-même", tienne compte avant tout de son existence et des moyens qui lui sont nécessaires pour vivre dignement (Jc 2,15-16), et se garde d'imiter ce riche qui ne prit nul souci du pauvre Lazare (Lc 16, 19s) [1060]. »

Souscrivant aux directives de Vatican II, l'évêque de Goma, dans une lettre pastorale, invite les communautés chrétiennes à prendre en charge leurs handicapés et

---

[1057] Le concile Vatican II est le vingt et unième concile œcuménique. Tenu entre 1962 et 1965, il se considère comme le concile du renouveau, en italien *aggiornamento,* c'est-à-dire mise à jour de l'Église catholique. *Cf. Le Concile Vatican II, (1962-1965), Edition intégrale définitive. Texte latin et traduction française avec index et tables,* (Trad. du latin R. WINLING), Paris, Cerf, 2003, p. II ; Cf. R. LAURENTIN, *Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires*, Paris, Seuil, 1966, p. 11.

[1058] *AG*, n°12.

[1059] Texte latin ainsi traduit : « La charité du Christ nous presse » (2 Co 5, 14).

[1060] *GS*, n° 27.

consacre la journée du dimanche de la Passion comme journée diocésaine des personnes handicapées : « Je vous demande de suivre un aspect particulier de cette directive : presque partout dans vos communautés on rencontre ceux que l'on appelle "des handicapés". Ils n'ont pas la possibilité de travailler comme les autres. C'est pourquoi ils souffrent plus que les autres de faim, de maladie et de manque d'instruction. Et pourtant, ce sont des membres de notre communauté comme nous tous. Aussi devons-nous selon nos possibilités nous préoccuper de tous ceux-là de façon particulière[1061]. »

L'Organisation des Nations Unies (ONU) en déclarant l'année 1981 « année internationale des personnes handicapées » a déclenché un mouvement d'intérêt dans un grand nombre de pays[1062]. Ceci s'est traduit par des enquêtes qui ont contribué à mieux saisir la réalité des personnes handicapées et à la faire connaître au grand public. Dans le diocèse de Goma, comme partout dans le monde, le handicap est devenu un enjeu majeur depuis la Déclaration universelle des droits de l'homme à l'ONU en 1948[1063].

L'ampleur du programme est clairement affichée en ces termes : « La prévention et le dépistage des handicaps, les soins, l'éducation, la formation et l'orientation professionnelle, l'emploi, la garantie d'un minimum de ressources, l'intégration sociale et l'accès aux sports et aux loisirs du mineur et de l'adulte handicapés physiques, sensoriels ou mentaux constituent une obligation nationale[1064]. »

Plusieurs initiatives privées ont vu le jour pour mettre en application ce programme. Les handicapés ont compris la pertinence de leurs activités promotionnelles et se sont regroupés en associations[1065]. Celles connues au Congo sont les suivantes :

- Association d'Assistance Sociale aux Handicapés et Invalides Physiques du Zaïre ;
- Association et Union Nationale des Aveugles du Zaïre ;

[1061] F. NGABU, *Lettre pastorale du 4 avril 1976.*
[1062] Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées,* Paris, PUF, 1990, p. 4. Par sa résolution 31/123 du 16 décembre 1976, l'Assemblée Générale des Nations Unies avait décidé de consacrer l'année 1981 aux personnes handicapées.
[1063] Cf. P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 94-95.
[1064] *Id.*, p. 94-95.
[1065] *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 31.

- Association des Sourds-Muets de Kinshasa ;
- Fonds National de placement et reclassement social des handicapés et Invalides ;
- Association Zaïroise des Handicapés Étudiants et Orphelins ;
- Unions Mondiale des Personnes Handicapées au Zaïre ;
- Association Zaïroise des Handicapés ;
- Union des Handicapés Travailleurs et Étudiants du Zaïre ;
- Association Zaïroise des Personnes Handicapées et Invalides.

Les objectifs de toutes ces associations convergent vers la recherche de l'amélioration et de la promotion de la condition de la personne handicapée. « Sa politique est de se concerter, de collaborer ou de s'associer avec d'autres institutions ayant le même objet, de travailler en étroite collaboration avec le pouvoir public, avec des organismes nationaux et internationaux en vue d'être l'interprète et l'ambassadeur des personnes handicapées[1066]. » Ainsi, apparaît progressivement l'émergence de nouvelles conceptions des projets d'actions en faveur des handicapés.

L'étude minutieuse de la complexité des paramètres en cause et la résolution des problèmes colmatent une brèche de leur vie. Après avoir été mises en marge de la société, les personnes handicapées bénéficient actuellement d'un effort considérable dans le souci d'améliorer leurs conditions de vie. On est passé de l'esprit d'assistance humanitaire à l'égalisation des chances. Le handicapé se sent heureux de ne pas être une charge permanente pour sa famille ou pour les pouvoirs publics lorsqu'qu'il est capable de subvenir à ses propres besoins, c'est-à-dire d'exercer une activité utile, productive et rémunératrice[1067].

[1066] *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 40.
[1067] Cf. *Id.*, Annexe III. Cf. P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 98-100, sur le travail ou l'insertion professionnelle en milieu ordinaire.

II. LES HANDICAPÉS DANS LA SOCIÉTÉ LOCALE

La pastorale de la santé de la personne handicapée s'inscrit dans un contexte environnemental où l'être humain est appelé à vivre en symbiose avec la société, lieu où s'entrecroisent les volontés et les pratiques individuelles et collectives. Comment, dans la société traditionnelle, le handicapé est-il considéré selon sa globalité et son unicité ? La reconnaissance de la dignité humaine s'étend, non seulement sur un champ localisé dans la corporéité, stigmatisée ou affectée par un dysfonctionnement, mais aussi sur une perspective plus vaste à travers son insertion familiale et sociale.

L'approche des handicapés dans la société locale relève d'une réflexion polyvalente et pluridimensionnelle. Une dimension physique relative au corps marqué par une déficience ; une dimension sociale où se développe la vie relationnelle, intersubjective et interpersonnelle ; une dimension psychologique où se mêlent les sentiments et les émotions, et enfin une dimension spirituelle où se concrétise la relation fondamentale avec Dieu. Si la vie dans la société des humains est faite de rapports complexes allant de la convivialité généreuse à l'agressivité, de l'indifférence au rejet comment faire de telle sorte que les personnes « pas comme les autres[1068] » ne soient pas sujettes au rejet mais fassent partie intégrante du microcosme familial ou social ?

L'investigation se profile vers un horizon de valeurs caractérisé par trois facteurs primordiaux : le caractère central de la personne handicapée au regard de la société traditionnelle, l'approche de l'intégration sociale dans la société actuelle et enfin, quelles que soient ses conditions physique ou psychiques, la valeur intrinsèque de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu (Cf. Gn 1, 26). En bref, le handicap sous toutes ses formes demeure une réalité qui fait partie intégrante de la vie sociale.

[1068] P. RABISCHONG, *Le handicap*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 42. Au Centre pour handicapés de Goma, va se développer l'idée de « Homme comme toi », en liaison avec la revue de Kinshasa portant le même titre, pour la conscientisation à la dignité humaine et à l'intégration sociale.

1. LE HANDICAP DANS LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE

L'étude du handicap dans la société traditionnelle s'inscrit au mieux dans la dynamique de la vie à accroître. Placide Tempels[1069], pour avoir étudié judicieusement la culture bantoue, s'investit dans la recherche de l'« ontologie » des Lubas. Ses travaux aboutissent à la publication de « la philosophie bantoue[1070] ». Selon l'auteur, la conception de la vie chez les Bantous est centrée sur une seule valeur, la force vitale ou l'énergie vitale[1071]. Quelle place dans la société traditionnelle occupe un handicapé dont la force vitale diminue au lieu de croître ?

Un questionnement sur la thématique du handicap à partir du concept de force vitale semble a priori donner lieu à une description socio-anthropologique de la tradition constituée de forces positives et négatives. Dans le contexte d'une interdépendance des êtres, cette force peut s'accroître ou s'affaiblir. Un tel processus amène à penser le handicap dans une dimension multilatérale dans laquelle la frontière du normal et du pathologique devient diffuse.

Il paraît utile d'appréhender, en première instance, l'évolution de l'intégration de la personne handicapée, dans toutes ses composantes. Comme l'explique Didier Ouedraogo : « composante d'individuation physico-sociale et principes spirituels de détermination métaphysique influeront sur la délimitation de la maladie et du processus thérapeutique[1072]. » Il apparaît évident, de comprendre la structuration du handicap dans la société traditionnelle.

[1069] Cf. M. CHEZA, *Le franciscain Placide Tempels, un pasteur*, dans F. JACQUIN et J.-F. ZORN, *L'altérité religieuse. Un défi pour la Mission chrétienne*, XVIIIe-XXe siècles, Paris, Karthala, 2001, p. 180.

[1070] Pl. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, préface d'Alioune Diop, Paris, Présence africaine, 1949. Ce livre est l'édition la plus connue des travaux de Pl. TEMPELS, mais plusieurs textes lui sont antérieurs. Cf. F. BONTINCK, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48)*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1985, 209 p.

[1071] Cf. M. CHEZA, *op. cit.*, p. 181.

[1072] D. OUEDRAOGO, « Approche philosophique de la maladie en Afrique noire », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 431. Se référer également en ce qui concerne le processus complexe d'individuation, à l'excellent ouvrage dirigé par A. MARIE, *L'Afrique des individus,* Paris, Karthala, 1977, 439p.

Si le problème de l'intégration de la personne handicapée se pose avec acuité, il est lié à une certaine évolution historique et socio-culturelle de la société traditionnelle. Un parcours de trois grandes étapes aide à la recherche de solutions au problème posé par l'acceptation du handicapé : d'abord une phase où le refus de la différence est un principe de l'ordre social, puis la tolérance dans la différence change la donne, et enfin une phase où l'égalisation des chances devient un principe de l'ordre social[1073].

Depuis l'apparition de l'homme sur terre, des pathologies diverses ont touché des personnes de tous âges. La réaction des membres des communautés humaines a été d'emblée déterminante pour donner un statut particulier ou isoler les dénommés : « hors norme[1074] ». Henri-Jacques Sticker, comme anthropologue et historien de l'infirmité, donne une contribution documentée de grande qualité sur ce sujet, et de nombreux auteurs présentent des études remarquables sur ce thème du handicap, dont Pierre Rabischong, Claude Hamonet et Patrick Fougeyrollas[1075].

La Grèce antique reste, compte tenu de sa richesse culturelle, une des premières références. Les infirmes et les malformés à la naissance sont volontairement isolés du milieu social et laissés, pour leur survie éventuelle, à la générosité des dieux et à leur bon vouloir.[1076] Les Hébreux considèrent les infirmes comme impurs et les fils de prêtres nés infirmes ne peuvent pas participer au culte. Néanmoins ils doivent être traités avec compassion et ils sont tolérés dans les espaces publics[1077].

En Afrique, le rejet du handicap se perçoit mieux dans la conception du mal, de la souffrance ou de la maladie, qui, selon Didier Ouedraogo, se comprend dans la triple structuration de la maladie. D'abord, c'est de l'ordre métaphysique. « La maladie, rattachée à certaines forces de la nature, est, à cette étape de sa structure, le résultat

[1073] *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 11.
[1074] P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 48.
[1075] H. J. STICKER, Corps infirmes et sociétés, Paris, Dunod, 1997 ; P. FOUGEYROLLAS, *Changements sociaux et leurs impacts sur la conceptualisation du processus de handicap*, Réseau international CIDH et facteurs environnementaux, 1998, p. 7-13.
[1076] P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 49.
[1077] *Id.*, p. 48.

d'une rencontre conflictuelle entre ces forces.»[1078] Ensuite, l'ordre organique de la maladie vient de la nature. Celle-ci contient des propriétés propres dont la nocivité, sous des conditions favorables, peut atteindre le corps, y élire domicile et en altérer la santé. Enfin, la maladie est un désordre social : « La maladie se tient dans la proximité avec l'ascendance et le groupe social[1079]. » Le besoin de la thérapie trouve ici sa résonance.

Dans l'univers négro-africain, le voisinage de la maladie ou du handicap avec le mal[1080], rend complexe le processus thérapeutique. Les différents ordres de l'être doivent être pris en compte. « Juxtaposition de processus, le métapouvoir du devin, associé à la connaissance des vertus de la nature par le guérisseur et les rituels de socialisation de la maladie au sein de la famille, du groupe, sont autant de composantes du processus thérapeutique[1081]. » Il est évident que ces thérapeutiques s'intègrent souvent dans les cosmologies et sont intimement liées à des éléments d'un ritualisme magique[1082].

La tâche du *nganga*, médecin traditionnel africain, consiste à concilier la vie sociale du village avec les génies, les ancêtres, pour accroître la vie. Le *nganga*, dit Eric de Rosny, « n'a pas l'idée de donner aux désordres mentaux des étiquettes neutres. Il range ces désordres selon les activités personnelles et maléfiques qui, d'après lui, les ont causés[1083]. » Ainsi, tout processus biologique vital de guérison, soit de maladie soit de handicap, acquiert alors un sens socio-culturel dont l'implication primordiale demeure l'intégration au sein de la communauté.

[1078] D. OUEDRAOGO, *op. cit.*, p. 435.
[1079] *Id.*, p. 437 ; Cf. M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 24.
[1080] La réaction des évêques du Congo : « Nous condamnons la mentalité entretenue par ceux qui, à tort, voient dans la maladie un mauvais sort jeté par un sorcier, une présence du Malin, une possession par les mauvais esprits, voire une fatalité. Des attitudes de ce genre sont de nature à semer la confusion sur la foi de nos fidèles. » Cf. dans « Combattre et prévenir le sida », *DC*, n°2383, 2007, p. 640.
[1081] D. OUEDRAOGO, *op. cit.*, p. 438.
[1082] J. PIROTTE, « Mission et santé du 19e siècle à nos jours enjeux et stratégies » dans J. PIROTTE & H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p 10.
[1083] F. KABASELE, J. DORÉ, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine,* coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1986, p. 180 ; E. de ROSNY, *Les yeux de ma chèvre*, op. cit., p. 287.

2. L'APPROCHE DE L'INTÉGRATION SOCIALE

Tout être humain, valide ou handicapé, est à la fois imprégné et messager des valeurs véhiculées par la société dans laquelle il s'est construit. Le vécu social de la différence et de la déficience constitue un point nodal des phénomènes d'exclusion en œuvre dans la société[1084]. Comme tout changement social, l'intégration suppose-t-elle une modification profonde des mentalités et des comportements ? En quoi le Centre pour handicapés de Goma contribue-t-il à l'intégration des personnes stigmatisées ?

L'intégration s'inscrit dans une démarche dynamique et positive, fondée sur les capacités réelles ou attendues d'un handicapé. L'intégration vise tout d'abord à favoriser l'insertion sociale du handicapé en le plaçant le plus tôt possible dans un milieu où il puisse développer sa personnalité et faire accepter sa différence[1085]. L'apport de Charles Gardou dans « le Handicap en visage »[1086] ouvre les volets sur la personne handicapée face à elle-même et à sa famille comme société en miniature.

Force est de constater que, malgré la réelle évolution des esprits amorcée depuis bien longtemps et les progrès ininterrompus en la matière, l'intolérance de la société et du monde scolaire vis-à-vis des handicapés demeure. Il convient de l'affronter. La nécessité de sensibiliser et d'informer s'impose. Sans entrer dans une analyse exhaustive du fonctionnement social, examiner d'un peu plus près ce problème de l'intégration se pose avec acuité pour une meilleure intelligibilité.

« Sensibiliser et informer[1087] » comptent parmi les éléments importants de la réussite de l'intégration. Une information sérieuse et claire contribue efficacement à faire tomber les préventions, les résistances et les obstacles psychologiques que

---

[1084] C. COUSERGUE (dir.), *Guide de l'intégration scolaire de l'enfant et de l'adolescent handicapés,* Paris, Dunod, 1999, p. 97.
[1085] *Id.,* p. 204.
[1086] Les trois titres forment comme un tout cohérent d'une d'intégration socio-familiale d'un handicapé. Cf. C. GARDOU, *Le Handicap en visage ; naître ou devenir handicapé,* Ramonville-St-Agne, Érès, 1996 ; *Id.*, *Le Handicap en visage ; parents d'enfants handicapés,* Ramonville-St-Agne, Érès, 1996 ; *Id.*, *Le Handicap en visage ; frères et sœurs de personnes handicapées,* Ramonville-St-Agne, Érès, 1997.
[1087] C. COUSERGUE (dir.), *op. cit.*, p. 209.

provoquent souvent les différentes formes de handicap ou d'inadaptation. Il s'agit là d'un véritable programme d'éducation civique qui doit, selon Claude Hamonet, être enseigné à l'école primaire si l'aspiration profonde est de voir un jour se modifier le comportement des individus et de la société face aux personnes handicapées[1088].

La formation dans la sensibilisation constitue un élément important dont la connaissance explicite les caractéristiques et les notions essentielles de l'intégration. La notion de dépendance et d'interdépendance est reprise, en vue d'une action plus large de la société, sous les vocables d'insertion et d'intégration : « Une insertion sans intégration peut être comprise comme la simple juxtaposition de la personne avec ses difficultés et le milieu sans interdépendance. Ce serait le cas d'un enfant handicapé scolarisé non toléré dans sa classe et ne pouvant poursuivre l'enseignement[1089]. »

Si deux termes - insertion ou intégration sociale[1090] - reviennent souvent dans le champ du handicap, c'est parce que justement l'intégration permet, grâce aux connaissances et à la formation acquises dans les conditions les plus ordinaires possibles, une meilleure insertion professionnelle et sociale des handicapés. Telle est l'idée soutenue par Pierre Rabischong : « On essaiera de les intégrer avec les autres en les faisant bénéficier d'une éducation et éventuellement d'une insertion assistée dans le milieu du travail[1091]. » Louis Martin l'a comprise et l'a appliquée dans le Centre.

Le Centre pour Handicapés « *Shirika La umoja* », créé sur l'initiative de Monseigneur Joseph Busimba, s'imprègne aussi de sa devise : « *Credidimus Caritati* » c'est-à-dire : « Nous avons cru à l'Amour ». Un témoignage d'amour se traduit dans les actes. Une action en faveur des handicapés se manifeste dans l'objectif de leur

---

[1088] Cf. Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées*, Paris, PUF, 1990, p. 102-103.
[1089] *Id.*, p. 77.
[1090] Cf. H. LAFAY, *L'intégration scolaire des enfants et adolescents handicapés*, Paris, La Documentation française, 1987. Henri Lafay préfère le terme d' « intégration » à celui d' « insertion », il lui paraît plus fort à condition, dit-il, d'en retenir la définition du philosophe Lalande : Établissement d'une interdépendance plus étroite entre les membres d'une société.
[1091] P. RABISCHONG, *Le handicap*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008, p. 51-52.

apprendre un métier et de les aider ainsi à s'intégrer dans la vie sociale. Ce but va être atteint grâce au dynamisme et à la créativité de Louis Martin.

Pour l'intégration et son développement, le Centre doit beaucoup à la ténacité de Louis Martin. Dès sa fondation, il a été, dans la plus grande discrétion, la cheville ouvrière du Centre. En 1964, il ouvre une petite école de couture, avec l'aide d'un moniteur de niveau primaire et d'un tailleur de marché. Bien plus, le souci d'être porteur de l'amour intégral du Christ à l'égard des plus pauvres, allie la préoccupation des soins de la rééducation physique à celle de l'intégration sociale, et du développement intégral de la personne dans toutes ses dimensions.

Les écoles d'apprentissage[1092] deviennent les lieux propices de sensibilisation et d'intégration à la vie sociale. Les enjeux sont de taille. Des forces insoupçonnées naissent des situations d'apparente faiblesse : « le handicap, en tant que lieu de surgissement de potentiels cachés et d'émergence de ressources inexploitées, offre à la société la chance de réévaluer la hiérarchie de ses valeurs et de redéfinir les enjeux de la vie de l'humanité[1093]. »

Enfin, intégrer les personnes handicapées dans la société, c'est leur assurer un meilleur devenir. C'est aussi projeter dans l'avenir une société plus solidaire et contribuer au progrès social[1094]. Au Centre pour handicapés de Goma, les personnes handicapées se retrouvent à tous les échelons et dans tous les services. Leur insertion dans l'école et au travail constitue un enrichissement dont les finalités sollicitent et requièrent la reconnaissance réciproque des différences et de la dignité humaine.

[1092] En 1972, les sections suivantes sont fréquentées : couture, menuiserie, cordonnerie, appareillage, classe de transition pour les enfants de l'école primaire venus pour la rééducation physique, ainsi qu'une classe d'enfants caractériels et une classe d'alphabétisation. Une section pour sourds-muets se crée en 1978, en privilégiant la méthode labiale de communication et l'apprentissage de métiers. En 1998, a commencé à Rutshuru, sous la supervision du CHP, une école pour sourds-muets.

[1093] C. COUSERGUE (dir.), *op. cit.*, p. 120.

[1094] *Ibid.*

3. LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HANDICAPÉE

Les hommes et les femmes atteints dans l'intégrité de leurs facultés physiques ou intellectuelles revendiquent « la dignité[1095] », c'est-à-dire d'être reconnus comme des personnes. En quoi le concept de « personne handicapée » paraît-il à la fois essentiel et problématique ? Est-il nécessaire de redéfinir la notion de personne pour répondre à une légitime exigence de respect ? Quelle est le fondement chrétien de la dignité de l'homme en général ? Quelles stratégies mettre en œuvre afin de surmonter le sentiment de méconnaissance et de mépris de la dignité humaine de la personne handicapée ?

Selon la doctrine chrétienne, la dignité de la personne humaine s'enracine dans la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,27)[1096]. Le thème de l'« image de Dieu » en latin - « *imago Dei* » - est à la charnière entre l'anthropologie philosophique et la théologie, car « la réflexion sur la part de divinité qu'il y a chez l'homme - ou que l'on peut supposer chez lui - est en dernière instance une réflexion sur Dieu », note Roberto Andorno : « une fois approchés de la dignité de Dieu, nous pouvons encore " redescendre " pour mieux comprendre notre propre dignité[1097]. »

En créant l'homme à son image, Dieu lui-même a inscrit dans son cœur le désir de le voir. Par nature et par vocation, l'homme est donc un être religieux, capable d'entrer en communion avec Dieu[1098]. Ce lien intime avec Dieu confère à l'homme sa dignité fondamentale. Que dire de la personne handicapée comme image de Dieu ?

[1095] « Tous les êtres naissent libres et égaux en dignité et en droits. » Cf. M. BETTATI *et al., op. cit*, p. 10.
[1096] *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, n° 357, n° 1700 ; *Dignitatis Humanae*, n°1 ; *Ecclesia in Africa*, n°82 ; Lire la dignité de la personne humaine dans *Gaudium et Spes*, n°12.
[1097] R. ANDORNO, « L'ineffabilité de l'humain : une possible voie d'accès au divin ? Quelques réflexions sur la notion d'imago Dei », dans *http://philo.pourtous.free.fr/Articles/R.Andorno/imagodei.htm*, le 26 novembre 2008. Au cours des premiers siècles, le thème de l'homme *imago Dei* est au prisme des réflexions et des prédications, tant dans la tradition latine que dans la tradition grecque. Il apparaît notamment, en Occident, chez Tertullien, saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise et saint Augustin ; en Orient, il a été surtout développé par saint Clément d'Alexandrie, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse et Origène, entre autres. Cf. A. SOLIGNAC, « Image et ressemblance » chapitre II « Pères de l'Église » dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1971, tome VII, p. 1406-1425. Cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987, p. 34.
[1098] *Compendium du Catéchisme de l'Église Catholique (abrégé)*, n°2.

Les personnes handicapées sont des sujets pleinement humains, titulaires de droits et de devoirs et dignes de respect : « en dépit des limites et des souffrances inscrites dans leur corps et dans leurs facultés, [elles] mettent davantage en relief la dignité et la grandeur de l'homme[1099]. » Une grande attention est à accorder non seulement aux conditions physiques et psychologiques du travail, à la juste rémunération, à la possibilité de promotions et à l'élimination des différents obstacles, mais aussi aux dimensions affectives et sexuelles de la personne handicapée[1100].

Tout être humain, même le plus faible, même le plus malade, a une valeur intrinsèque. La formulation déjà évoquée, de Blaise Pascal, invite à une considération fondamentale de l'homme en soin car « l'homme passe infiniment l'homme[1101] ». C'est pourquoi l'homme est digne de respect. Ce respect, qualifié à juste titre de « dignité humaine », s'appuie sur cette conviction : « quelque chose est due à l'homme du seul fait qu'il est humain[1102]. » Au niveau des handicapés, quelle en est la perception ?

Le terme « handicapé » se traduit par « *kilema* » en swahili. Mais ce vocable est entaché de mépris. Refusant d'être nommés par l'expression - « les handicapés » -, qui les annule dans leur singularité et les réduit à la « déficience » dont ils sont affectés, ils revendiquent le titre de « personne ». Ils insistent donc pour que le mot « handicapé » ne soit jamais qu'un adjectif inséré dans l'expression globale de « personne handicapée », afin d'être avant tout considérés comme des êtres humains, quelle que soit la gravité médicalement attestée de leur « déficit[1103] ».

[1099] JEAN PAUL II, Laborem exercens, n°22

[1100] JEAN PAUL II, « Message au Symposium international sur le thème « dignité et droits de la personne atteinte d'un handicap mental » dans *L'Osservatore Romano,* 9 janvier 2004, p. 5 : « Elle aussi a besoin d'aimer et d'être aimée, a besoin de tendresse, de proximité et d'intimité. »

[1101] B. PASCAL, *Pensées*, édition de Michel LE GUERN, Paris, Gallimard, 2004, frag. 122.

[1102] P. RICOEUR, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans J.-F. DE RAYMOND (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme,* Paris, Larousse, 1988, p. 236.

[1103] D. MOYSE, « Le concept de personne dans le champ du handicap » dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 613. Lire aussi D. MOYSE, « Infirmités, handicaps : plus inquiétants que la mort ? », dans M.-J. THIEL, *Entre malheur et espoir,* Strasbourg, Presse universitaires de Strasbourg, 2006, p. 88-98.

Point n'est besoin d'entamer une polémique sur le choix du vocable, l'essentiel est de revêtir la « personne[1104] » de la dignité humaine. En effet, la personne ne peut donc pas être comme telle « handicapée ». C'est pourquoi certains proposent, non sans raison, des expressions telles que « personne vivant avec un handicap », ou plus récemment, « personne en situation de handicap[1105] ».

Pour déjouer les risques de déshumanisation, la personne handicapée est invitée « à développer une profonde estime pour sa dignité personnelle[1106] ». En effet, le handicap n'altère pas la personne comme image de Dieu : « La phénoménologie fonctionnelle peut être appauvrie et entravée par le handicap, mais la profondeur de l'être personnel possède des ressources toujours nouvelles et a en soi une destinée qui va au-delà du handicap, de quelque nature qu'il soit[1107]. »

L'apport d'Emmanuel Kant semble décisif dans l'évolution du concept de la personne comme une catégorie morale. La personne est non seulement sujet de droits, mais surtout celle à qui chacun doit un respect absolu. Le principe du respect absolu de la personne s'énonce alors, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, de la manière suivante : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen[1108]. » Cette assertion, bien définie, déblaye le terrain pour le service ambulatoire du Centre, dont l'étude mérite un développement important.

[1104] À l'origine, le mot *persona* (du latin *personare*, qui signifie « sonner au travers ») désigne le masque derrière lequel s'efface le comédien pour jouer le rôle qui lui est imparti. Aussi, la personne se confond-elle d'abord avec le personnage social, et renvoie-t-elle à une fonction et à une dimension publique. D. MOYSE, « Le concept de personne dans le champ du handicap » dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 614.

[1105] D. MOYSE, *op. cit.*, p. 616.

[1106] CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin, 2005, p.142, n° 244.

[1107] M. LUISA DI PIETRO & LETIZIA DI PIETRO, *La pastorale médicale de l'enfant et du jeune,* Roma, Union Pontificale missionnaire, 2005, p. 5.

[1108] Cf. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* (trad. all. Victor DELBOS), Paris, Delagrave, 1976 ; MOYSE, *op. cit.*, p. 615.

III. LE SERVICE AMBULATOIRE DU CENTRE

Le service ambulatoire se conçoit comme une approche globale de la personne handicapée dans son milieu existentiel par les personnels soignants en complémentarité avec des agents pastoraux. La complexité du champ d'intervention et les multiples difficultés à atteindre le Centre astreignent à structurer un autre système de santé visant à aller à la rencontre de personnes handicapées dans leur espace vital.

Les domaines d'intervention sont très variés : ils vont des soins médicaux à l'accompagnement spirituel, avec le souci d'information et de formation pour une intégration sociale. Il exige de nouer des liens avec les réseaux de solidarité existants ou avec des communautés de base. Dès lors, les membres du service ambulatoire composé de spécialités différentes, ont en commun des valeurs éthiques traduites par leur conception de la prise en compte, dans la dignité, des personnes handicapées en situation de précarité, au point de subvenir à leur besoin de santé spirituelle et physique.

Il va sans dire que cette institution n'est pas l'apanage exclusif des professionnels de santé. Ainsi, le bénévolat[1109] reste fortement de mise et sollicité pour travailler de connivence avec l'équipe de santé en vue de l'ancrage social des personnes. L'équipe rappelle à la personne handicapée que ses besoins ne se réduisent pas et ne relèvent pas uniquement des sphères du soin mais s'étendent à tout l'homme.

Cette étude entend s'interroger sur le contenu et l'efficacité de cette méthode. Une telle démarche permet de tracer un bref épisode historique du service ambulatoire, évoque ensuite les objectifs assignés et se clôt avec les résultats escomptés, dont le point de mire demeure l'intégration à la vie sociale et l'intégrité de la personne digne d'amour et de respect nonobstant son handicap.

[1109] Les bénévoles sont souvent des agents pastoraux ou des laïcs engagés. Cf. Fr. DEMOULIN, « Bénévolat et maintien du lien social des personnes vulnérables » dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 540.

1. GENÈSE HISTORIQUE DU SERVICE AMBULATOIRE

L'amorce du service ambulatoire apparaît en 1973 dans le rapport des activités annuelles, où l'idée « de développer le service de rééducation, notamment ce qui concerne le service ambulatoire et la formation des Kinésistes auxiliaires[1110] » se fait jour. Et depuis cette date jusqu'en 1990, le thème du service ambulatoire figure dans tous les rapports annuels dont le canevas semble stéréotypé[1111]. En quoi, paradoxalement, le service ambulatoire rentre-t-il dans le schéma de l'évangélisation diocésaine ?

L'évangélisation vient de poser les jalons spirituels des communautés de base. Grâce à l'Église, le Centre va s'investir pour la conscientisation, comme le passage suivant le stipule : « Le motif spirituel allait être capital comme levier des communautés[1112]. » Le choix des premières cibles à conscientiser le prouve : « L'équipe sensibilise individuellement les prêtres, les sœurs, les chefs de villages, les instituteurs, pour leur parler de la prévention des handicaps, des soins de santé primaire et de réadaptation physique et de rééducation sociale chez des personnes handicapées[1113]. »

La démarche du service ambulatoire semble originale car, même si l'initiative primordiale vient du Centre, l'invitation à ce service doit nécessairement provenir de la communauté de base, d'où l'expression : « Service ambulatoire " à la demande " [1114]». En effet, « c'est la communauté qui en prévoit la date, la durée, l'organisation, le logement, la nourriture, le programme[1115] ». Et de son côté, l'équipe du service ambulatoire composée d'un kinésiste, d'un assistant social, d'un appareilleur orthopédique, se rend disponible. Un aperçu historique dégage les lignes maîtresses d'un système opérant dans un processus de réhabilitation du handicapé.

[1110] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA*, Rapport des activités pour l'année 1974,* p. 2.
[1111] Le canevas de tous les rapports paraît identique hormis quelques modifications légères.
[1112] *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 54.
[1113] *Id.*, p. 115.
[1114] *Id.*, p. 55.
[1115] *Ibid.*

L'année 1974 a été marquée par la commémoration du dixième anniversaire du Centre pour handicapés, fêtée le 29 juin. Cette manifestation a été précédée d'un colloque sur les problèmes des handicapés (26-27-28 juin) [1116]. Il a regroupé les Centres de la région tripartite des Grands Lacs, c'est-à-dire le Congo, le Rwanda et le Burundi. Le service de kinésithérapie de Kinshasa, le Centre Professionnel de Livulu, le Home de Gatagara (Rwanda), le Centre Saint-Kizito de Bujumbura, le Centre de Kanyanza (Burundi) et « *Shirika la Umoja »* le Centre pour handicapés de Goma[1117].

À l'issue du colloque, le besoin de l'extension dans les périphéries se fait sentir. Après les festivités, un émissaire est envoyé au nord du Kivu pour la prospection[1118]. Sa mission est d'effectuer le recensement des handicapés. Il profite de ce passage pour former des représentants sociaux auprès des Centres administratifs sociaux et des paroisses et créer des liens avec les anciens. Bref, il déblaye le terrain pour le service ambulatoire mais le voyage prévu en juillet 1974 n'a pas eu lieu par suite du mauvais état de la route. L'équipe entreprend ce voyage l'année suivante en février 1975[1119].

Monseigneur Ngabu[1120] témoigne de l'intérêt au développement harmonieux du Centre et tient, pendant de nombreuses années, à en présider lui-même le Conseil d'Administration. En avril 1976, dans une lettre pastorale, il invite les communautés chrétiennes à réhabiliter la personne handicapée dans ses droits et à la prendre en charge par une insertion professionnelle et une intégration sociale[1121]. Dans cette lettre est stipulée explicitement la démarche « à la demande » paroissiale du service ambulatoire.

« Pour soutenir votre effort, "*Shirika la Umoja*", qui est à Goma un Centre pour aider les handicapés, peut, à votre demande**,** se rendre chez vous avec une équipe de cinq personnes qui se partagent les tâches suivantes : celle de l'assistant social, de

[1116] Cf. C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport des activités pour l'année 1974,* p. 1.
[1117] *Ibidem.*
[1118] Après le Nord par Butembo et Beni, vient le sud avec Bukavu et Kindu, puis toutes les paroisses.
[1119] Cf. C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport des activités pour l'année 1974,* p. 7.
[1120] Cf. *Id.*, *Rapport des activités pour l'année 1975*, p. 1. L'Évêque en assure la représentation légale.
[1121] F. NGABU, *Lettre pastorale du 4 avril 1976,* Cf. Annexe n° 3.

kinésiste, d'appareilleur, d'auxiliaire en rééducation et de chauffeur. Cette équipe pourra mettre sur pied les traitements nécessaires partout où elle se rendra, et elle vous expliquera clairement comment aider les handicapés de chez vous [1122] ». C'est alors qu'a débuté dans les différentes paroisses le service ambulatoire à la demande.

En septembre 1977, commence, sans interruption, une série de visites du Service Ambulatoire dans différentes paroisses. Le message est bien passé. La communauté dénombre les personnes handicapées et remplit un modèle de fiche de recensement à expédier au Centre de Goma. Après analyse des fichiers, le Centre organise la descente sur le terrain. Le service ambulatoire en déduit un ensemble de constatations.

Et tout d'abord la connaissance, après le recensement, du nombre plus ou moins approximatif des handicapés dans une paroisse. La probabilité dans les données vient du fait que les membres ne sont pas encore suffisamment formés pour distinguer un handicapé d'un malade. Parfois, ce dernier, attiré par la gratuité de la consultation, se fait, lui aussi, recenser au service ambulatoire[1123]. Ainsi, la nécessité d'une formation s'impose pour un recensement de qualité et sans complaisance.

L'histoire s'achève par un constat indubitable d'espoir suscité par le service ambulatoire tant sur le plan physique que spirituel. Des personnes diverses sont visitées aussi bien dans leur handicap moteur, sensoriel ou mental, que dans les déficits liés à des carences affectives et sociales. En plus, la paroisse ou la communauté vivante de base, sert de cadre propice pour la réalisation du processus du service ambulatoire. Après le passage du service ambulatoire, il semble évident de prévoir et de faciliter le suivi par les communautés de base en les invitant à se choisir des agents responsables, capables d'expliquer les objectifs du service ambulatoire.

[1122] F. NGABU, *Lettre pastorale du 4 avril 1976,* Cf. Annexe n° 3.
[1123] *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 55.

2. OBJECTIFS DU SERVICE AMBULATOIRE

Le service ambulatoire cherche à atteindre l'homme handicapé dans son milieu ambiant. Le traitement paraît complexe. Il ne se limite pas à l'aspect somatique mais holistique. Selon cette approche, « soigner devient un accompagnement, non pas d'une personne qui a chuté d'en haut, mais au sens d'aider quelqu'un à gravir son chemin d'humanité[1124]. » L'objectif assigné doit être clairement défini pour un meilleur résultat.

Le but primordial est de multiplier les contacts auprès des nouveaux et anciens handicapés, parents et communautés tant privées que publiques, pour une recherche des solutions locales du côté rééducatif, éducatif, social, professionnel et religieux. Et de leur confier une responsabilité large en invitant chaque individu à se rendre actif et attentif à l'égard du handicapé. Ne pouvant pas s'installer partout, Le Centre demeure, en revanche, disponible pour tout aspect technique, et prêt à se rendre dans chaque communauté souhaitant une intervention particulière[1125].

Toutes les personnes dépendantes ou susceptibles de le devenir, quels que soient leur âge, leurs convictions et la nature, l'origine et le niveau de gravité de leur état, ont droit à l'assistance et à l'aide requises pour pouvoir mener une vie conforme à leurs capacités réelles et potentielles, au niveau le plus élevé possible[1126]. Par conséquent, la communauté est invitée à être initiée ou formée pour rendre des services de bonne qualité et adaptés aux personnes dépendantes appelées à devenir si possible autonomes.

Dans la lettre n° C.H./19/DIR/76 du 20 janvier ayant pour objet le « service ambulatoire », l'enjeu est de taille, résumé en termes de formation des représentants sociaux. D'une part, cette suggestion trouve son origine dans le projet du Centre intitulé

[1124] G. BERTHON, « Respect de l'autonomie, consentement et usage de la contrainte en psychiatrie », E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 633.
[1125] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel*, Goma, 1978, p. 13.
[1126] Cf. E. HIRSCH, (dir.), « face aux situations dites de démences » dans *Id., Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. p. 662.

« réseau de création de représentants sociaux » proposé il y a deux ans, et d'autre part, elle se voit renforcée lors de la session de formation organisée à Bukavu le 1er septembre 1975 par Monique Costermans, alors conseillère technique aux œuvres Maman Mobutu, session destinée aux agents chargés de services sociaux[1127].

Sans tomber dans le risque de la surinterprétation, connaître les grandes lignes de la vie des personnes donne des clefs pour améliorer leur qualité de vie. L'attention quotidienne et continue aux rythmes et aux besoins de chacune des personnes, pour les respecter et leur apporter une réponse appropriée, nécessite une grande écoute et une capacité de l'institution et de ses équipes à se remettre en cause et à se questionner[1128]. Une telle attitude est expliquée, in extenso, dans les propositions de la session.

Cette session de formation, organisée par Monique Costermans, en présence de tous les responsables chargés de services sociaux dans les centres sociaux, définit les objectifs à atteindre et le rôle que ces responsables, dans leur ressort respectif, ont à remplir auprès des handicapés[1129].

- Connaître tous les handicapés de son secteur, les transcrire sur un fichier médico-social et vérifier la régularité du traitement médical en cours.
- Contrôler si les patients portent régulièrement les appareils orthopédiques.
- Expliquer aux parents les conditions d'admission au Centre.
- Mener des enquêtes auprès des parents, chefs de localité pour identifier ceux qui doivent être soignés à Goma mais ne peuvent assumer les frais de soins.
- Visiter, soutenir et encourager les parents et les enfants handicapés à domicile.
- Voir si l'enfant poursuit une formation lui permettant de gagner plus tard sa vie.

[1127] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport du service ambulatoire*, Goma, 1976, p. 3.
[1128] Cf. M. FRÉMONTIER, « Approches humaine, sociale et institutionnelle de la maladie d'Alzheimer », dans E. HIRSCH, (dir.), *op. cit*, p. 633, p. 657. Cf. J. ROCA, *De la ségrégation à l'intégration, L'éducation des enfants inadpatés de 1909 à 1975*, Paris, CTNERHI, 1992, lire aussi la notion de « contre l'exclusion » dans J.M. GILLIG, *Intégrer l'enfant handicapé à l'école,* Paris, Dunod, 1996, p. 83.
[1129] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1975*, p. 3.

- Solliciter les établissements scolaires tant primaires que secondaires pour l'admission des enfants handicapés.
- Mener des démarches auprès des organismes sociaux susceptibles de contribuer aux frais de transport et de traitement dans des cas difficiles ou litigieux.
- Aider les handicapés formés à trouver un emploi[1130].

La spiritualité est aussi un point de mire. La dynamique de l'évangélisation est un centre d'intérêt dans le service d'ambulance pour réconcilier l'homme handicapé avec lui-même, avec ses proches et avec Dieu (Cf. 2 Co 5,20). Le rapport de 1977 en rappelle les convictions en notant que le but est : « tout d'abord humain et spirituel[1131] ». Tout le reste en découle. Orienter les patients pour préparer leur rééducation sur place, si possible près de chez eux, contacter les anciens pour voir l'évolution de leur intégration au sein de leur communauté respective et enfin, multiplier les échanges avec divers collaborateurs tant médicaux, sociaux que religieux, en vue d'une recherche de solutions locales et peu coûteuses aux problèmes des handicapés[1132].

Enfin, le recours à un véhicule du service ambulatoire apporte des résultats différents de ceux d'une simple ambulance**.** Cette dernière est un véhicule permettant de transporter des personnes malades ou blessées vers un hôpital ou une clinique[1133]. Au Centre, le véhicule du service transporte, lui, l'équipe soignante, pour rejoindre les handicapés et les aider à domicile à s'intégrer, dans leur milieu d'origine, d'une façon maximale[1134]. Au cœur des enjeux des soins holistiques de l'homme handicapé, il en résulte finalement, grâce au service ambulatoire, l'émergence d'interventions convergentes d'acteurs déployés à mener à terme cette finalité aux résultats inouïs.

[1130] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel*, Goma, 1975, p. 3.
[1131] *Id., Rapport du service ambulatoire effectué dans la paroisse de Rutshuru du 3 au 7/10/1977,* Goma, le 19/10/1977, p. 2-4, 6-7.
[1132] *Ibid.*
[1133] J.-V. MANEVY, *J'ai vécu avec les Samu,* Paris, éds Balland, 1980, p. 104. Lire le rôle du SAMU (Service d'Aide Médicale Urgente) ou du SMUR (Service Mobile d'Urgence et de Réanimation).
[1134] F. NGABU, « Demande d'un véhicule pour le service ambulatoire », lettre du 5 juillet 1975, p. 1.

3. LES RÉSULTATS ESCOMPTÉS

Les résultats escomptés résultent d'une jonction de l'évangélisation lointaine du Congo avec une application immédiate dans le diocèse de Goma, en l'occurrence dans le Centre pour handicapés. Au départ, l'évangélisation prévoit, parmi les œuvres à exercer dans chaque poste de mission, des dispensaires et « des visites aux malades ». Elle préconise l'esprit évangélique en termes d'« office de charité[1135] » à remplir suivant l'exemple de Jésus-Christ soulageant les souffrances physiques. Le terme « Esprit du Centre[1136] » en constitue un corollaire direct.

Dans un cadre général, la réflexion de François Renault permet de remonter en amont de l'évangélisation pour évoquer la source du résultat actuel. En effet, selon les directives reçues, les missionnaires ont eu à établir des contacts avec la population sur la base de deux activités : l'école, et surtout la santé. Le but en est évident.

François Renault relève cette finalité en ces mots : « Parmi les actions humanitaires des missions religieuses, celles concernant la santé sont certainement les plus importantes et les plus répandues. Elles illustrent ce fait que l'évangélisation n'est pas œuvre de pure spiritualité s'adressant seulement à une âme à sauver, mais concerne la personne humaine tout entière : un individu et, plus largement, une société ne peuvent connaître les valeurs spirituelles s'ils se trouvent quotidiennement aux prises avec la misère, la souffrance, l'angoisse du lendemain[1137]. »

Ainsi donc, au Congo, parler de la santé dans ses origines ne se passe guère du fondement historique de l'évangélisation dont le rôle est prépondérant[1138].

[1135] F. RENAULT, « Principes missionnaires et actions sanitaires des Pères Blancs et Sœurs Blanches du cardinal Lavigerie (1868-1960) », dans J. PIROTTE, et H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 28.

[1136] « Esprit du Centre », est devenu comme une devise récurrente au centre pour inviter à servir les handicapés à l'instar du Christ, dans un esprit d'humilité, de pauvreté, de dévouement et de charité.

[1137] F. RENAULT, *op. cit.,* p. 27.

[1138] La partie historique de l'évangélisation évoquée dans la première partie trouve ici sa raison d'être.

Le champ d'action particulier est le Centre pour handicapés de Goma qui, à travers le service ambulatoire a su concilier l'évangélisation et la santé. La perspective s'oriente vers une vision anthropologique plus globale et plus intégrée. Dès la mise au point du service ambulatoire, son rayon d'action s'avère important, au point d'attirer l'admiration. Les visites, avec le souci de s'y référer, en témoignent largement.

En avril 1975, le docteur Helen Krol, chirurgien orthopédiste, chargé par l'O.M.S. d'une mission en Afrique Centrale pour la réalisation d'un projet d'aide dans les problèmes de rééducation et particulièrement pour la formation d'appareilleurs orthopédistes, visite le Centre. Pour lui, le Centre de Goma pourrait devenir le « Centre pilote » pour la rééducation à l'intérieur du pays, surtout grâce à ses projets de formation d'auxiliaires et de service ambulatoire[1139].

En décembre 1975, Monsieur Roger Matthys, coresponsable du Centre pour Handicapés de Kindu au Maniema (Kivu) est aussi de passage au Centre de Goma. Sa mission est de contacter la Direction du Centre en vue de ses projets de créer et de coordonner une action commune en faveur des Handicapés du Kivu[1140]. En plus des visites, ce sont les invitations des autres diocèses à honorer, comme Bukavu, ou encore Butembo-Beni sur invitation de la sœur Thérèse Reatini, coordinatrice de l'action des handicapés dans ce diocèse.

Outre les soins, le service ambulatoire favorise la collaboration et la gestion des ressources humaines. Le rapport de 1977 en donne le motif : « Pour nous ce n'est pas un grand nombre de handicapés à consulter qui nous intéresse mais la collaboration de représentants qui doivent continuer l'action après le passage de l'équipe[1141]. »

[1139] Cf. C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1975*, p. 13. Le docteur Helen Krol fait aussi l'expérience du service ambulatoire en faisant partie de l'expédition pour Bukavu Cf. *Rapport service ambulatoire, 1976*, p. 1.
[1140] Cf. C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1975*, p. 13.
[1141] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport service ambulatoire, 1976*, p. 9.

Une personne handicapée ne voit pas d'emblée l'importance du port d'un appareil orthopédique. Il faut la convaincre, lui parler des conséquences néfastes au cas où elle ne respecterait pas les conseils prodigués. Tel est l'objectif primordial de la mission du service ambulatoire couronné par la formation des agents sur place[1142]. La grande réalisation, voire le succès notoire du service ambulatoire, est d'avoir initié des structures externes en lien avec le Centre : les « Animateurs de Santé » issus de leurs communautés de base et les « Auxiliaires en Rééducation[1143] ».

Le résultat escompté paraît quelque peu paradoxal. En effet, plus le service ambulatoire accroît ses visites pour dispenser les soins aux différents handicapés dans leur milieu d'origine, plus le nombre de patients en traitement au Centre diminue. De toute évidence, l'objectif est atteint grâce au travail de qualité réalisé par les Animateurs et les Auxiliaires, toujours en quête des handicapés retranchés dans les coins les plus reculés. L'enjeu fondamental des soins holistiques ne fait aucun doute.

L'optique du service ambulatoire converge finalement vers le message salvifique de l'Évangile. Le handicap ne constitue plus une pierre d'achoppement de l'insertion sociale ou professionnelle, encore moins dans la relation intersubjective. La création, au niveau de chaque paroisse, d'une unité polyvalente[1144] aux dimensions socio-culturelles et spirituelles, permet une bonne intégration de la personne handicapée.

Somme toute, le service ambulatoire, dans ses diverses considérations et finalités, prend un nouveau tournant dans les années quatre-vingt-dix, en raison de son extension de grande envergure. Le service sous le label de « Réhabilitation à Base Communautaire », se détache du Centre pour se consacrer uniquement, et à plein temps, aux personnes handicapées dans leur milieu existentiel.

[1142] Cf. C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport service ambulatoire, 1976*, p. 9.
[1143] Le rôle des « animateurs de santé » et des « Auxiliaires en Rééducation » est bien détaillé dans le *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985, p. 57-58.
[1144] Cf. C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel exercice 1989*, p. 16.

CHAPITRE TROISIÈME
DU SERVICE AMBULATOIRE À LA RÉHABILITATION À BASE COMMUNAUTAIRE

I. RÉHABILITATION À BASE COMMUNAUTAIRE

Une approche analytique du service ambulatoire dégage, au niveau de la praxis, un nouveau processus susceptible de s'étendre sur une grande échelle avec comme spécificité : « Aller à la rencontre des handicapés ». La caractéristique essentielle de la Réhabilitation à Base Communautaire (RBC)[1145] va jouer sans désaccord sur ce registre, dans l'harmonie avec le fonctionnement, voire la mission du Centre pour handicapés.

Il convient donc d'analyser et de discerner les modalités de la continuité du service ambulatoire par la RBC. La visée déjà acquise par le Centre se veut identique : le salut de l'homme dans son intégralité physique et spirituelle. La combinaison de ces facteurs de santé holistique voit, en conséquence, s'exercer au profit de tous, les aptitudes même amoindries de la personne handicapée. Une telle propension augure les conjonctures favorables mettant en relief la dignité même de l'homme stigmatisé.

La complexité des paramètres, dont il convient de tenir compte, sous-tend la nécessité d'élucider la procédure, en vue d'en cerner le contenu. Trois repères saillants, sous forme de questions, balisent l'intelligibilité de la RBC. Comment le principe de base du service ambulatoire devient-il le point d'ancrage de la RBC pour en assurer la continuité ? Les objectifs poursuivis sont-ils convergents avec l'esprit initial ou bien en divergent-ils ? En quoi le rayon d'action de la RBC se déploie-t-il de manière complémentaire au mécanisme fonctionnel du Centre pour handicapés de Goma ?

[1145] RBC (Réhabilitation à Base Communautaire), en anglais CBR (Community Based Rehabilitation).

1. RBC COMME RELAIS DU SERVICE AMBULATOIRE

Le service ambulatoire offre une activité pragmatique de mobilité vers les handicapés. Il s'incorpore dans le secteur de la kinésithérapie et de la réadaptation du CHP de Goma. Après sa conception en 1974, l'idée d'étendre le service ou de créer progressivement des Centres pour Handicapés dans chaque diocèse du Kivu se met en place. Ainsi voient successivement le jour les CHP de Bukavu, de Butembo, de Kindu, de Kalima et de Kamituga.

La démarche visant à réhabiliter et à rétablir la personne handicapée dans sa dignité émaille le processus du service ambulatoire dans toutes ses dimensions. La problématique préconisée et relevée dans les rapports annuels du CHP depuis 1974 prouve à bien des égards la pertinence du service ambulatoire[1146]. Les notions de « réadaptation » et de « réhabilitation », inhérentes au principe de base des soins holistiques, figurent dans les rapports. Les aspects correspondant à l'approche inclusive basée sur la guérison de tout l'homme et de tout homme sont examinés avec minutie.

Le service ambulatoire a fonctionné régulièrement jusque vers les années quatre-vingt-dix. Après, les activités se réduisent pour de multiples raisons. Les conflits interethniques et les guerres de libération récurrentes au Kivu n'en sont pas des moindres. L'insécurité gagne de plus en plus le diocèse de Goma. La guerre au Rwanda, en 1994, dégénère en génocide dont les conséquences néfastes déferlent sur Goma.

Deux ans après le retour des réfugiés rwandais en 1996, une autre guerre se déclenche au Congo. L'Alliance des Forces démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL) fait irruption. Une coalition de dissidents à Mobutu Sese Seko et de groupes ethniques minoritaires congolais emmenés par Laurent-Désiré Kabila prend le pouvoir au terme de la Première guerre du Congo (1996-1997).

[1146] La rubrique du service ambulatoire apparaît dans tous les rapports annuels, depuis 1974 jusqu'aux années quatre-vingt dix.

Même si l'Alliance (AFDL) réussit à évincer Mobutu du pouvoir, elle ne survit pas aux tensions entre Kabila et ses anciens alliés, l'Ouganda et le Rwanda, sources du déclenchement de la Deuxième guerre du Congo le 2 août 1998. Le 16 janvier 2001, le président est assassiné par son garde du corps. Son fils Joseph Kabila est désigné par un groupe, proche du pouvoir, pour lui succéder. Aujourd'hui, une poche de rébellion menée par des personnes incontrôlées persiste à l'Est du pays et sème la désolation.

La réhabilitation à base communautaire (RBC)[1147] vient à point nommé à la rescousse du service ambulatoire confronté à toutes ces situations d'insécurité, auxquelles s'ajoute le nombre croissant des patients, victimes des guerres. Comment réhabiliter un ordre biologique dans ce désordre socio-politique ? La RBC s'appuie sur le principe des ressources humaines et financières opérant dans des communautés.

Le concept de communauté sous-entend un ensemble où chacun joue un rôle pour la promotion et l'indépendance des handicapés et des malades nécessitant une insertion médico-sociale[1148]. La RBC intervient dans ce contexte spécifique de vie communautaire, par la mise en œuvre de programmes d'aide aux personnes et aux associations locales, d'insertion et de lutte contre les causes d'invalidité.

Aussi la RBC élabore-t-elle une stratégie de grande envergure en vue d'accompagner les malades chroniques et les personnes handicapées par et dans leur communauté, afin que les patients atteignent si possible leur propre autonomie. Ce processus d'accompagnement interpelle tous les membres de la communauté : les familiers, les religieux, le personnel médical, les éducateurs, les laïcs, les personnes de bonne volonté[1149],…

[1147] Avant la RBC, au cours des années quatre-vingt dix, le service ambulatoire devient très rare, en revanche certains déplacements ont, malgré l'insécurité, été effectués en direction des paroisses dans une optique de supervision des A.R.C. (Auxiliaires en Rééducation Communautaire). L'assistance de l'OXFAM a rendu possible les services des A.R.C. Cf. Rapport annuel exercice 1990, p. 14.
[1148] Cf. RBC, *rapport annuel,* Goma, 2001, p. 4.
[1149] Cf. *Ibid*.

De surcroît, la démarche de la RBC s'inscrit dans le cadre socio-médical. Il consiste à identifier le problème et à trouver une solution socio-médicale appropriée en tenant compte de l'environnement de la personne handicapée[1150]. La réhabilitation, l'inclusion sociale ou l'intégration se trouvent au cœur du mécanisme à suivre.

L'esquisse d'un plan, articulée à la thématique d'animation sanitaire pour une réhabilitation des handicapés, révèle la mission de la RBC. Celle-ci s'acquitte de ses fonctions par la mobilisation sociale des handicapés et de leur entourage. Son exercice concourt à une réduction et/ou une correction du handicap par une rééducation fonctionnelle. Le point d'achèvement, après la stratégie thérapeutique, demeure l'intégration de la personne handicapée dans les différents secteurs. Voilà un travail de longue haleine, pour l'émergence et l'humanisation des handicapés dans la société.

Si la déficience corporelle ou mentale le permet, vivre avec le stigmate du handicap n'interdit pas d'être actif et productif. La RBC le fait voir aux personnes concernées car le mot handicap est déjà en soi un paradoxe puisqu'il s'agit d'égaliser les chances[1151]. Face à une irréductible fracture du handicap, la RBC tente de donner une nouvelle chance de vie.

Ainsi, grâce aux efforts conjoints, par une éducation appropriée, des soins médicaux et des services sociaux adéquats, l'œuvre de la RBC se concrétise : D'abord la mise à la disposition des membres de la communauté, par un transfert de connaissances aux handicapés, de techniques simples et efficaces en matière de réadaptation. Ensuite la création des conditions favorables à l'intégration socio-économique en leur faisant recouvrer le maximum d'autonomie. Enfin la promotion de la participation de la communauté pour la satisfaction des besoins des handicapés.

[1150] Cf. RBC, *rapport annuel*, Goma, 1996-1997, p. 5.

[1151] F. BECMEUR, « L'information aux parents en chirurgie pédiatrique », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 71.

2. DE LA CBM À LA RBC

La Mission Chrétienne pour Aveugles, "Christian Blind Mission"(CBM), a débuté en 1908 avec le pasteur allemand Ernst Jakob Christoffel[1152]. L'engagement de ce pasteur a servi de base à la fondation d'une mission, devenue aujourd'hui l'une des grandes organisations caritatives internationales pour les handicapés, œuvrant dans 113 pays dont la République Démocratique du Congo[1153].

Initialement, la CBM (Christoffel Blinden Mission ou Christian Blind Mission)[1154] s'attelle à prévenir et à traiter la cécité pour permettre aux personnes atteintes de déficiences visuelles de bénéficier des services d'éducation et de réadaptation. Au fil du temps, face aux besoins accrus, la politique change la donne. La CBM élargit son champ d'action à des services de soins de santé de base, en n'offrant plus seulement des services aux personnes aveugles, mais en favorisant l'accès à toutes les personnes atteintes de déficiences physiques, mentales ou neuropsychiatriques.

L'objectif principal de la CBM est d'offrir des services aux personnes atteintes de déficience visuelle ou de tout autre handicap, quels que soient leur nationalité, leur sexe ou leur religion[1155], et d'améliorer leur qualité de vie dans la société. En effet, la CBM tient tous les hommes pour égaux devant Dieu et défend l'intégration des personnes handicapées dans tous les aspects de la société. La conviction de la CBM est que les handicapés aient les mêmes droits aux soins de santé, à l'éducation et à l'emploi[1156]. Comment la CBM fonctionne-t-elle dans le diocèse de Goma ?

[1152] Le pasteur Ernst Jakob Christoffel, né en 1876 à Rheydt, en Rhénanie (Allemagne), est le fondateur de la Mission Chrétienne pour Aveugles. Il en est le directeur durant de nombreuses années. En 1908, Christoffel part pour la Turquie, où il fonde à Malatya un foyer pour enfants aveugles, handicapés et orphelins. Le pasteur Christoffel meurt le 23 avril 1955.

[1153] En 2006, la CBM a soutenu des partenaires dans 113 pays, répartis sur 4 continents : 1.011 projets avec l'aide de 126 collaborateurs. Au total 18.324.501 handicapés ont bénéficié de ses services.

[1154] En 1956, La Mission Chrétienne pour Aveugles, en allemand « Christliche Blindenmission », devient la « Christoffel Blindenmission » en l'honneur de son fondateur Ernst Jakob Christoffel.

[1155] CBM est d'origine protestante mais son action franchit les seuils des religions pour les soins de tous.

[1156] « Tous les êtres naissent libres et égaux en dignité et en droits. » Cf. Cf. M. BETTATI *et al., La Déclaration universelle des droit de l'homme,* Paris, Gallimard, 2008. p. 10.

En 1994, lors de l'arrivée des réfugiés Rwandais, la CBM s'occupe, à Goma, jusqu'en 1996, et du service d'urgence et de la gestion des catastrophes. L'année suivante, en 1997, après la guerre de libération menée par la troupe d'AFDL au Congo et le départ des réfugiés qu'encadrait la CBM, la coordinatrice Prospérine Masika, connaissant les activités du Centre pour Handicapés Physiques dans le diocèse, rejoint l'organisation de ce dernier dans l'optique d'une nouvelle orientation pastorale.

Vu les conceptions similaires à la RBC, la CBM subventionne les programmes de réadaptation et de réhabilitation à base communautaire, par un appui financier et logistique au sein du diocèse de Goma, via le Centre pour Handicapés. Ses programmes ou plans d'actions ambitionnent, pour ce faire, de transformer la relation d'échange en une dynamique conjointe visant une implication des uns et des autres autour de savoirs partagés et d'un projet commun : « le futur du handicapé[1157]».

La RBC opère en se basant sur l'infrastructure et les techniques du Centre et travaille en collaboration avec les autres projets orthopédiques et ophtalmologiques soutenus par la CBM. En s'appuyant sur la diversité des métiers mobilisés au Centre, le suivi individualisé des malades dans leur environnement permet l'instauration progressive d'une démarche interdisciplinaire où les réponses apportées par chacun des partenaires construisent un dispositif à partir des besoins du sujet. Aux dires de Marc Brzustowski, « c'est la mise en œuvre d'un accompagnement interdisciplinaire[1158] ».

Le centre des handicapés ne se lasse point d'encourager les services de ce genre pour le bien-être des handicapés. La RBC sollicite la participation de toutes les couches sociales pour la promotion et la préservation de la santé forte et florissante pour tous. Les Communauté Ecclésiales de Bases et les familles sont les premières concernées.

[1157] S. EBERSOLD, « L'annonce du handicap, un processus d'intercompréhension à l'intersection de différents registres d'intelligibilité », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort,* Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 85.

[1158] M. BRZUSTOWSKI, « L'annonce, un processus de "co-naissance" au handicap », dans M.-J. THIEL (dir.), *op. cit.*, p. 108.

Le rôle majeur de la famille restreinte est indéniable. Appelée « cellule de base » par l'Église, elle fait partie intégrante de ce projet de bien-être. « La famille n'est pas, en ce sens, hors institution ou à côté (celle qui vient *après*), mais de plain-pied, présente de bout en bout : elle n'occasionne pas un problème (relationnel) supplémentaire à gérer, mais est souvent une des clés de la communication, une condition *sine qua non* de ce cheminement incertain, où chacun tâtonne… »[1159] en vue d'une issue favorable.

Quel est donc l'avenir du handicapé face à lui-même et à la communauté ? Que dire d'une approche du malade s'inscrivant dans le cadre de la médecine promotionnelle et de la prise en charge par leur famille et leur communauté locale des membres malades ou ayant un handicap - visuel, auditif, mental, physique -, et des malades en difficulté de socialisation : épileptique, tuberculeux, lépreux...?

Le principe de base de la RBC, sous-tendu dans l'approche tridimensionnelle du service ambulatoire répond, tant soit peu, à ces questions pertinentes :

- Aller vers le malade.
- Impliquer non seulement les hôpitaux, centres de canté et centres spécialisés dans la résolution des problèmes des personnes handicapées, mais aussi et surtout le malade lui-même, les communautés de base et les familles.
- Traiter le problème dans le contexte de l'environnement (adaptation au milieu) [1160].

Enfin, le service de la RBC, œuvrant dans la perspective de la CBM, soutient la thèse selon laquelle il est possible d'intégrer et de réhabiliter les personnes ayant un handicap à partir de leur vie en symbiose avec la communauté. Celle-ci est mise en relief comme référent, dans le rôle de proximité facilitant l'opportunité d'une visite ponctuelle, dans un champ d'action bien défini, pour une guérison holistique.

[1159] M. BRZUSTOWSKI, *op. cit.*, p. 107.

[1160] Cf. RBC, *Prévention du handicap et intégration communautaire de la personne handicapée et du malade en problème de socialisation,* rapport final, Goma, 1997, p. 15.

3. RAYON D'ACTION DE LA RBC

Le rayon d'action de la RBC s'élargit tous azimuts dans la mesure où son premier mobile « d'aller vers les malades ou les handicapés » peut s'appliquer partout dans l'univers. Mais dans le cas d'espèce, le champ d'action de la RBC semble bien confiné dans une structure déterminée du diocèse de Goma, via son Centre pour handicapés, dont l'objectif reste identique : la guérison intégrale de la personne.

La RBC incorpore la démarche spirituelle du Centre calquée sur la pastorale diocésaine de la santé. Dès le début, le Centre se présente comme une œuvre d'Église. Commencé à la demande de Monseigneur Joseph Busimba en lien avec l'abbé Joseph Fraipont Ndagijimana, et réalisé par Louis Martin, le souci primordial consiste à garder un lien étroit avec le diocèse. Ce dernier en constitue son rayon d'action privilégié. Aussi la catégorie des personnes en délimite-t-elle le champ d'étude.

Le Centre a été fondé en vue d'être l'expression de l'amour de Dieu pour les plus pauvres. Le cas échéant, il est amené à s'ouvrir aux différentes catégories de handicapés (poliomyélitiques, éléphantiasiques, paraplégiques, hémiplégiques, épileptiques, sourds-muets, aveugles, malades mentaux…) dans le désir de leur venir en aide pour les soins spirituels et physiques. L'espace spirituel relève de l'évangélisation balisée par un rayonnement des communautés composées des cellules de base.

Comment l'annonce de l'amour de Dieu dans la pratique diversifiée, devient-elle source authentique de la croissance de l'homme ? On ne le dira jamais assez : « Entre évangélisation et promotion humaine - développement, libération - il y a en effet des liens profonds [1161]», affirme le pape Paul VI. Liens d'ordre anthropologique, parce que l'homme à évangéliser n'est pas un être abstrait, mais qu'il est assujetti aux questions sociales et économiques. Liens d'ordre théologique, pour ne pas dissocier le

[1161] Cf. PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n°31.

plan de la création du plan de la rédemption qui, lui, atteint les situations très concrètes de l'homme à réhabiliter. Ce à quoi s'engage la RBC dans son rayon d'action.

Dans le sillage du Centre, la RBC, de par son lien au service ambulatoire, ne se cantonne pas dans la simple et restreinte dimension économique, politique, sociale ou culturelle, mais elle cherche à atteindre l'homme tout entier, dans toutes ses dimensions, jusques et y compris dans son ouverture vers l'Absolu de Dieu. Ainsi, la RBC, dans la structure pastorale de la communauté chrétienne, accompagne les membres croyants à devenir socialement actifs et à exercer des ministères selon leur propre vocation.

La RBC tient compte et répond parfaitement aux paramètres exigés dans la lettre du 4 avril 1976 de Monseigneur Ngabu[1162]. Cette lettre est la seconde depuis sa consécration épiscopale. Elle est en continuité, mais adaptée aux handicapés, avec sa première lettre sur la pastorale des communautés de base, domaine d'action principal du diocèse. La lettre du 4 avril invite la CEV[1163] à faire appel au service ambulatoire pour étudier avec elle comment améliorer le sort des personnes vivant avec un handicap[1164].

La tâche se poursuit avec la RBC même si le démarrage se situe dans un contexte de marasme politique et d'insécurité suite à la guerre : « Selon les conseils du consultant national, monsieur Paul Caswel, nous devrions commencer avec 6 paroisses dont 4 de l'intérieur et 2 de la ville de Goma. Pour des raisons d'insécurité, nous nous sommes limités pour l'année 1996 aux 4 paroisses de la ville de Goma (Saint Joseph, Saint Esprit, Notre-Dame d'Afrique, Notre-Dame du Mont Carmel). Néanmoins, depuis mai 1997, le programme est fonctionnel dans 7 paroisses du diocèse qui étaient opérationnelles après la guerre.[1165] » La RBC s'active donc sur un terrain déblayé par le service ambulatoire dont le rayon d'action est bien circonscrit.

[1162] F. NGABU, *Lettre pastorale du 4 avril 1976,* Cf. Annexe n° 3.
[1163] Communauté Ecclésiale Vivante (CEV) ou Communauté Ecclésiale de Base (CEB).
[1164] Cf. 6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985, Bujumbura, 1985, p. 54.
[1165] Cf. RBC, *Rapport annuel, exercice 1996-1997,* Goma, p. 2.

En 1996-1997, seule la moitié des personnes identifiées a pu être consultée. En 1998-1999, cette proportion est montée à 90%. Voilà un signe éloquent de l'insertion des personnes ayant un handicap dans leur milieu. Ce signe marque et dénote une certaine confiance dans le service de Réhabilitation à Base Communautaire.

Dans son rayon d'action, la RBC s'investit à trouver des réponses aux inaptitudes des personnes handicapées sur le plan fonctionnel, relationnel, sensoriel, intellectuel,… et crée des liens dont les implications concrètes font référence :

- aux personnes handicapées et malades chroniques eux-mêmes,
- aux C.E.V. en vue d'initier les handicapées aux activités communautaires,
- aux institutions sanitaires afin de rendre les soins accessibles à tous.
- à l'Église pour rappeler aux communautés de base leurs obligations face aux handicapés et personnes en problème de socialisation.

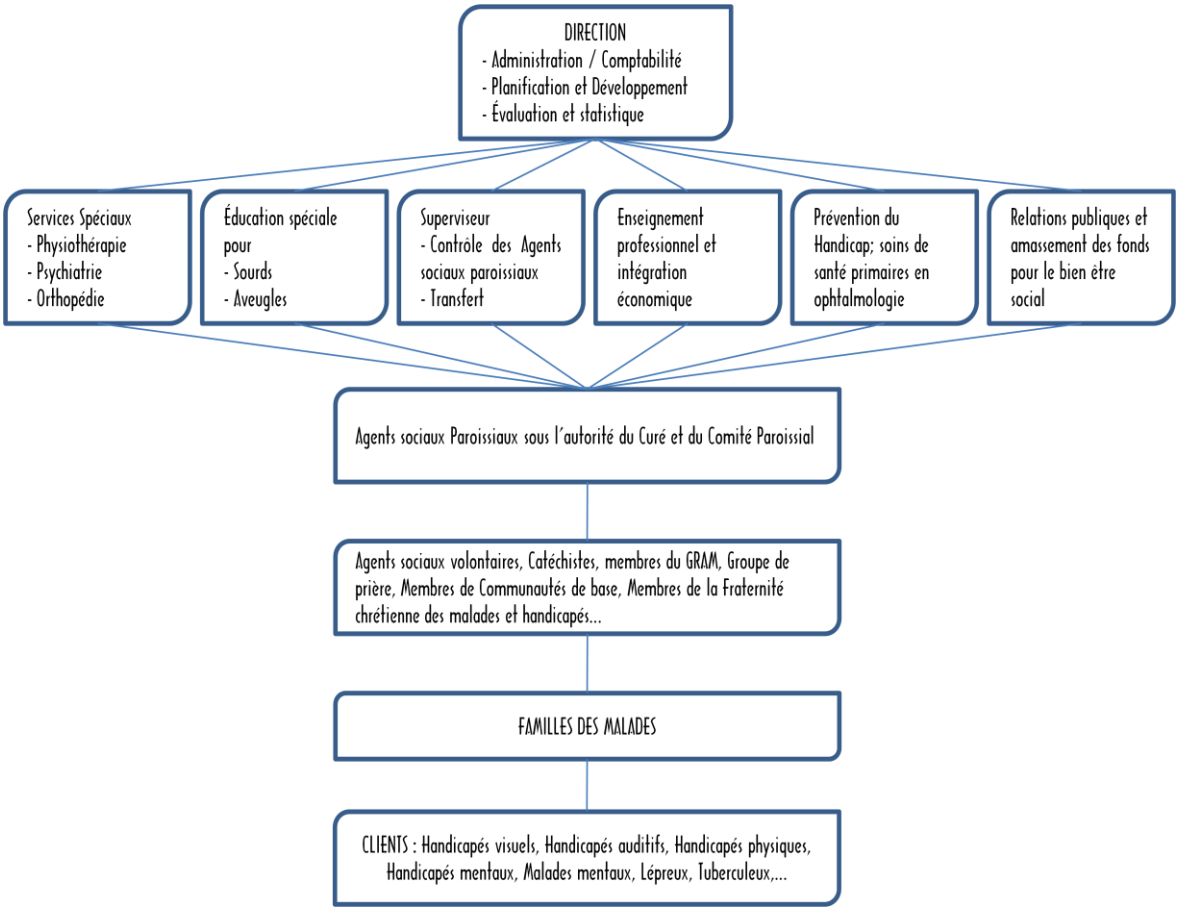
L'identification des référents au sein de la communauté d'accueil délimite la zone d'action de la RBC. Dans sa démarche d'aller vers les handicapés, la RBC se démarque de l'approche institutionnelle consistant en une approche sociale d'assistance et de prise en charge au sein des structures spécialisées, sans tenir compte de l'autonomie et du libre choix du mode de vie de la personne handicapée.

La RBC est conçue pour « aider les personnes handicapées là où elles vivent », évitant ainsi les risques de désinsertion sociale. Elle présente sur l'approche institutionnelle les avantages d'une démarche intégrative et participative. Évidemment, la RBC collabore aussi avec la réadaptation médicale qui est une médecine globale dont la spécificité ne consiste pas seulement à s'occuper d'organes, mais aussi de la personne humaine dans tout son être.

Dans un champ plus élargi, avec l'interférence de plusieurs intervenants pour la cause des handicapés, la question fondamentale demeure celle de comprendre comment le handicap, problème médical, devient un problème social, et comment, dès lors,

déterminer le rôle et la place de chacun ainsi que les modalités d'une interaction pour l'intégration des personnes handicapées.

L'organigramme[1166] de la RBC permet de comprendre son fonctionement. L'orientation des vecteurs éveille l'attention. La convergence de toutes les flèches sur « les agents sociaux sous l'autorité du Curé et du Comité Paroissial » démontre à quel point la paroisse[1167], – à travers l'évangélisation et la pastorale de la santé –, joue le pont de liaison entre les services spécialisés de la RBC et les personnes handicapées.[1168]



[1166] Cf. RBC, *Prévention du handicap et intégration communautaire de la personne handicapée et du malade en problème de socialisation,* rapport final inédit, Goma, 1997, p. 17a.

[1167] Pourquoi la paroisse devient un lieu d'intercession ? Voilà un résultat de l'évangélisation dans la santé. Les historiens des missions affirment que les missions se sont occupées aussi de la santé en Afrique par la « création d'hôpitaux et de dispensaires », sans oublier les écoles, pour une bonne sensibilisation à la culture. Cf. N. OSSAMA, « Pratique médicales missionnaires lors de la première évangélisation » dans M. HEBGA, *Croyance et guérison*, Yaoundé, Clé, 1973, p. 71.

[1168] Cf. RBC, *Participation communautaire à la Réhabilitation des malades chroniques et personnes ayant un handicap. Animation sanitaire en transmission continue pour les animateurs de santé communautaire au village (A.S.C.V.),* document inédit, Goma, 2000, p. 4. Accomplissement de la RBC dans l'Église.

II. RBC ET SANTÉ PUBLIQUE

La RBC cherche à endiguer le mal à la racine en usant du principe de prévention selon un adage universellement connu : « Mieux vaut prévenir que guérir. » La lutte contre les fléaux menaçant la santé passe par la prévention : autrement dit par la promotion de l'éducation pour la santé, l'égal accès aux soins pour l'ensemble de la population, l'ouverture des droits sociaux, la mobilisation des techniques de communication adaptées au public. Comment alors, sous l'égide de la RBC, les personnes handicapées sont-elles sensibilisées aux impératifs de la santé publique ?

La référence à la sensibilisation et à la prévention de la santé donne d'emblée à la RBC une dynamique complexe dont l'application se situe dans le paradigme de la science et de la pratique de la santé publique. Celle-ci intègre le rôle des systèmes sociaux, du partenariat multidisciplinaire et trans-sectoriel, de l'orientation de la santé biologique, où non seulement l'accent est mis sur la prévention mais aussi sur le *modus vivendi* dont les facteurs sociologiques et environnementaux déterminent la santé.

La prévention vise à influer sur le mode de vie des individus, leurs activités, leur comportement psychosocial, ou bien par le biais des médicaments. Comment former ou informer, modifier ou adapter les habitudes, la manière de vivre « *modus vivendi* » de la personne handicapée en respectant son autonomie, sa liberté de choix et d'action pour son bien-être, et en limitant l'ingérence dans sa vie privée ?

La réflexion s'articule en trois dimensions : sensibiliser à jouir de « la santé comme l'absence de maladie et comme le fonctionnement normal de l'organisme »,[1169] réhabiliter un programme bien défini et assurer un devenir meilleur[1170] pour tous, sous le prisme d'une vision prospective d'une société plus solidaire à la santé publique.

[1169] L. PERRIN, *Guérir et sauver. Entendre la parole des malades,* Paris, Cerf, 1987, p. 13.
[1170] Cf. C. COUSERGUE (dir.), *Guide de l'intégration scolaire de l'enfant et de l'adolescent handicapés,* Paris, Dunod, 1999, p. 120.

1. SENSIBILISATION À LA SANTÉ PUBLIQUE

La nécessaire prise de risques face à l'élaboration des politiques de santé amène à poser et à résoudre à la base des questions fondamentales, et notamment à définir la forme et la mise en œuvre des mesures, les objectifs visés, la préoccupation initiale, la portée et l'efficacité des mesures décidées dans la RBC. Dorénavant, un cadre définitionnel montre que prévention et promotion de la santé « sont les deux facettes de l'objectif de la santé publique ; l'une et l'autre visent la santé optimale des populations par une action d'anticipation en amont de la maladie[1171] ».

Les campagnes de sensibilisation menées par la RBC sont sous-jacentes à la médecine préventive, comprise comme une branche de la médecine, ayant pour objet de prévenir l'apparition, l'aggravation ou l'extension des maladies au niveau tant collectif qu'individuel. Et, selon les termes techniques de l'OMS, la prévention propose, de façon tangible, « l'ensemble des mesures visant à éviter ou à réduire le nombre ou la gravité des maladies ou des accidents[1172] ».

L'évocation de la santé publique fait référence à la médecine globale. Une brève évocation de l'évolution historique sous l'auspice de l'Organisation Mondiale de la Santé le montre davantage. Historiquement[1173], les premières mesures de médecine préventive sont à pied d'œuvre après le constat de nombreuses maladies contagieuses et leur transmission, enrayées par des mesures d'hygiène publique comme la mise en quarantaine des malades, l'installation d'égouts, l'assainissement de l'eau. L'un des grands progrès consiste en la découverte de la protection, par la vaccination en série, de nombreuses maladies infectieuses.

[1171] A. LÉVY, *et al*., *Santé publique,* Paris, Masson, 1994, p. 52.
[1172] M.-P. POMEY, J.-P. POULLIER, B. LEJEUNE, *Santé Publique*, Paris, Ellipses, 2000, p. 338.
[1173] Cf. *Id.*, p. 23, pour suivre l'évolution compréhensive du vocable « prévention ». Marc Brodin le développe en neuf points, chacun intitulé initialement par « histoire de… » pour réduire l'impact des déterminants, repérer et agir à la phase initiale d'une maladie débutante, prévenir les complications et les séquelles ou handicaps. Cf. M. BRODIN, « Éthique, santé publique et médecine », dans E. HIRSCH (dir.), *Éthique, médecine et société, Comprendre, réfléchir, décider*, Paris, Vuibert, 2007, p. 279-286.

En 1952, l'OMS affirme que la santé publique est l'art et la science de prévenir les maladies, de prolonger la vie, d'améliorer la santé physique et mentale des individus par le moyen d'actions collectives pour assainir le milieu (hygiène du milieu), lutter contre les épidémies (maladies contagieuses), enseigner l'hygiène corporelle (état sanitaire de la collectivité), organiser les services médicaux et infirmiers (problèmes de santé des populations), faciliter l'accès aux soins précoces et aux traitements préventifs. Il y est aussi question de mettre en œuvre des mesures sociales propres à assurer à chaque membre de la collectivité un niveau de vie compatible avec la santé[1174].

En 1973, l'OMS élargit la notion de santé publique. C'est à cette époque que la santé publique devient une discipline autonome qui s'occupe de la santé globale sous tous ses aspects : curatifs, préventifs, éducatifs et sociaux. L'ensemble nécessite une gestion administrative indépendante[1175].

Au début des années 1980, selon Didier Fassin, un redéploiement considérable apparaît dans la recherche en sciences humaines et sociales. La remise en cause des grands systèmes théoriques permet d'ouvrir de nouveaux chantiers concrets. « On a ainsi vu se multiplier des opérations visant ici à faciliter l'accès aux soins médicaux et aux droits sociaux des catégories défavorisées, là à développer des comportements de prévention à l'égard du sida et de la toxicomanie, là encore à sensibiliser les citadins sur des questions d'hygiène ou d'environnement, et finalement partout à "promouvoir la santé", pour reprendre une expression convenue[1176]. »

Depuis 1985, l'orientation se précise. La santé publique devient une discipline dynamique dont l'objet est l'amélioration permanente de la santé des populations[1177].

Sur la base de cette évolution historique, l'approche de la RBC se traduit par la

---

[1174] Cf. O. CHOUKROUN, « Approche thématique, rubrique promotion de la santé. La santé publique » dans http://www.cyes.info/themes/promotion_sante/sante_publique.php, 18-02-2005.
[1175] *Cf. Idid*.
[1176] D. FASSIN, (dir.) *Les figures urbaines de la santé publique,* coll. « Recherches », Paris, La Découverte, 1998, p. 7.
[1177] A. LÉVY, *et al., Santé publique,* Paris, Masson, 1994, p. 5.

sensibilisation des communautés. Comment la sensibilisation entend-elle juguler, endiguer, éradiquer ou prévenir les maladies pour la préservation et la restauration de la santé ? La mise en place des Agents Sociaux Paroissiaux « ASP » et des Animateurs de Santé Communautaire « ASC » au niveau de chaque paroisse devient une préoccupation majeure de la RBC dont la sensibilisation fait allusion à une trilogie inséparable.

La sensibilisation passe par la coopération du public visé, par celle des professionnels de la santé et des travailleurs sociaux agissant sur le terrain. Trois mots clés permettent d'atteindre le but. Selon Mario Alberton, « l'information, l'animation et l'éducation constituent les trois principales activités de l'action communautaire.[1178] » Odile Choukroun fait le choix de la triade : « information, formation et éducation »[1179] et les considère comme « trois méthodes » utiles dans le champ de la prévention.

Le rapport de la supervision du service de la RBC au doyenné de Goma s'y réfère en adoptant ces vocables clés : « Les termes, - animation, sensibilisation, conscientisation-, renferment dans bien des cas, l'idée d'éducation. À ce titre et selon l'importance de l'auditoire-cible, ils peuvent déjà bénéficier d'une large diffusion et faire nourrir solidement l'espoir d'atteindre l'objectif visé par le service de la RBC[1180]. »

Les modalités potentielles d'action de sensibilisation planifiées par la RBC passent, selon Masika Prospérine, par le canal paroissial. L'élément moteur de la sensibilisation est « le curé de la paroisse[1181] ». Il présente le projet aux chrétiens de la paroisse et encourage l'action des agents sociaux et des animateurs des « *shirika* » c'est-à-dire communautés en swahili. Quel est le programme de cette dynamique préventive ?

[1178] M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé*, coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978, p. 17.
[1179] Cf. O. CHOUKROUN, « Approche thématique, rubrique promotion de la santé. La prévention », dans http://www.cyes.info/themes/promotion_sante/prevention.php, le 18-02-2005.
[1180] Cf. RBC, *Participation communautaire à la Réhabilitation des malades chroniques et personnes ayant un handicap. Animation sanitaire en transmission continue pour les animateurs de santé communautaire au village (A.S.C.V.),* document inédit, Goma, 2000, p. 3.
[1181] P. MASIKA, « Généralités sur le C.B.R. (Community based Rehabilitation) cf. *ibid.*, p.14.

2. PROGRAMME DE RÉHABILITATION

La prise de conscience des enjeux de prévention aboutit à la planification d'un programme d'action de réhabilitation dont l'hypothèse heuristique esquisse le thème nodal sous forme d'une question : existe-t-il une procédure à suivre ou un programme élaboré pour intégrer et promouvoir la personne handicapée dans la société ? Cette interrogation récurrente en RBC, relative aussi au système de santé publique, interpelle fortement la nécessité d'une approche éclectique détaillée sur un canevas à cinq domaines : « médical, fonctionnel, éducationnel, socio-économique et spirituel[1182] ».

Intervenir médicalement auprès de la personne en problème demeure prioritaire. Cependant, pour mieux orienter la réhabilitation médicale, le programme de la RBC a mis sur pied la sensibilisation des communautés de base pour l'identification des personnes handicapés en vue de leur prise en charge ou de l'apprentissage des techniques rudimentaires permettant l'admission ou le transfert des malades[1183]. Selon le rapport annuel de 1996-1997, la réhabilitation médicale comprend trois volets :

- Le volet des communautés de base : sensibilisation, identification, clinique mobile, apprentissage des techniques de base, orientation, transfert si nécessaire.
- Le volet des familles : identification, visite, suivi du plan de réhabilitation, conseils, détermination de la prise en charge.
- Le volet des références (transferts) : hôpitaux, centres de santé, centres psychiatriques, centres pour handicapés, écoles spécialisées[1184].

Cette approche intègre l'implication de la communauté entière composée de médecins, infirmiers, superviseurs, curés de paroisses, agents sociaux, éducateurs, parents d'accueil et accompagnateurs des malades au niveau des CEB.

[1182] RBC, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 1996-1997, p. 5.
[1183] *Id.*, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 1998, p. 6.
[1184] *Id.*, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 1997, p. 5.

Les interventions diverses de différents membres de la communauté constituent le socle d'une démarche cohérente pour atteindre l'objectif assigné dans le domaine fonctionnel. Il convient, à ce niveau, de procurer à la personne handicapée une aide orthopédique (prothèses, béquilles, lunettes,…) pour lui faciliter l'indépendance et l'autonomie[1185], concept dérivé du grec *autonomos* du verbe *autosnomein* : se gouverner soi-même[1186]. Ce vocable est fréquent dans le monde médico-social du handicap et du vieillissement où l'action des ergothérapeutes[1187] est à saluer.

Apprendre un métier à la personne handicapée ou lui offrir une éducation spécialisée pour la préparer à un emploi particulier fait partie du domaine éducationnel. L'effort à fournir consiste à lutter contre l'exclusion : « L'enfant handicapé est sujet d'une discrimination éducationnelle et est considéré comme incapable d'étudier[1188]. » L'objectif est de développer l'intégration des jeunes handicapés (moteurs, sensoriels, psychiques ou atteints de maladie chronique invalidante) en milieu scolaire et universitaire ordinaire[1189].

La RBC travaille en synergie avec de nombreuses associations de personnes handicapées ou de parents d'enfants handicapés impliqués dans l'intégration scolaire à différents niveaux. Il est intéressant de noter le rôle actif des paroisses. L'implication des curés est appréciée et remerciée : « Nous ne cessons de remercier les curés de paroisses pour l'aide qu'ils apportent à notre programme pour intégrer les enfants handicapés dans des écoles régulières ou spécialisées[1190]. »

[1185] RBC, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 2002, p. 4, *Id., Rapport annuel d'activités,* Goma, 2003, p. 7.

[1186] Cf. Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées*, Paris, PUF, 1990, p. 74. Edgar Morin dit que toute vie sociale n'est possible qu'au prix d'une multitude de dépendances : « Toute autonomie se construit dans et par la dépendance écologique » E. MORIN, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994, p. 283.

[1187] Ergothérapeute : professionnel paramédical qui, souvent au sein d'équipes, contribue à évaluer les capacités fonctionnelles, les situations de handicap, à augmenter les capacités fonctionnelles de la personne handicapée et à la réinsérer.

[1188] RBC, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 1998, p. 11.

[1189] C. COUSERGUE (dir.), *Guide de l'intégration scolaire de l'enfant et de l'adolescent handicapés,* Paris, Dunod, 1999, p. 41.

[1190] RBC, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 1998, p. 11.

Le plan socio-économique paraît comme le premier maillon d'un processus devant permettre au jeune handicapé de mener une vie aussi proche que possible de la normale, en lui accordant les moyens d'acquérir des connaissances, et en favorisant les apprentissages d'une activité rémunératrice au milieu de ses congénères. Selon la RBC, le cas de chaque handicapé est soumis à la commission technique d'orientation et de reclassement professionnel de chaque centre d'action sociale, en proposant :

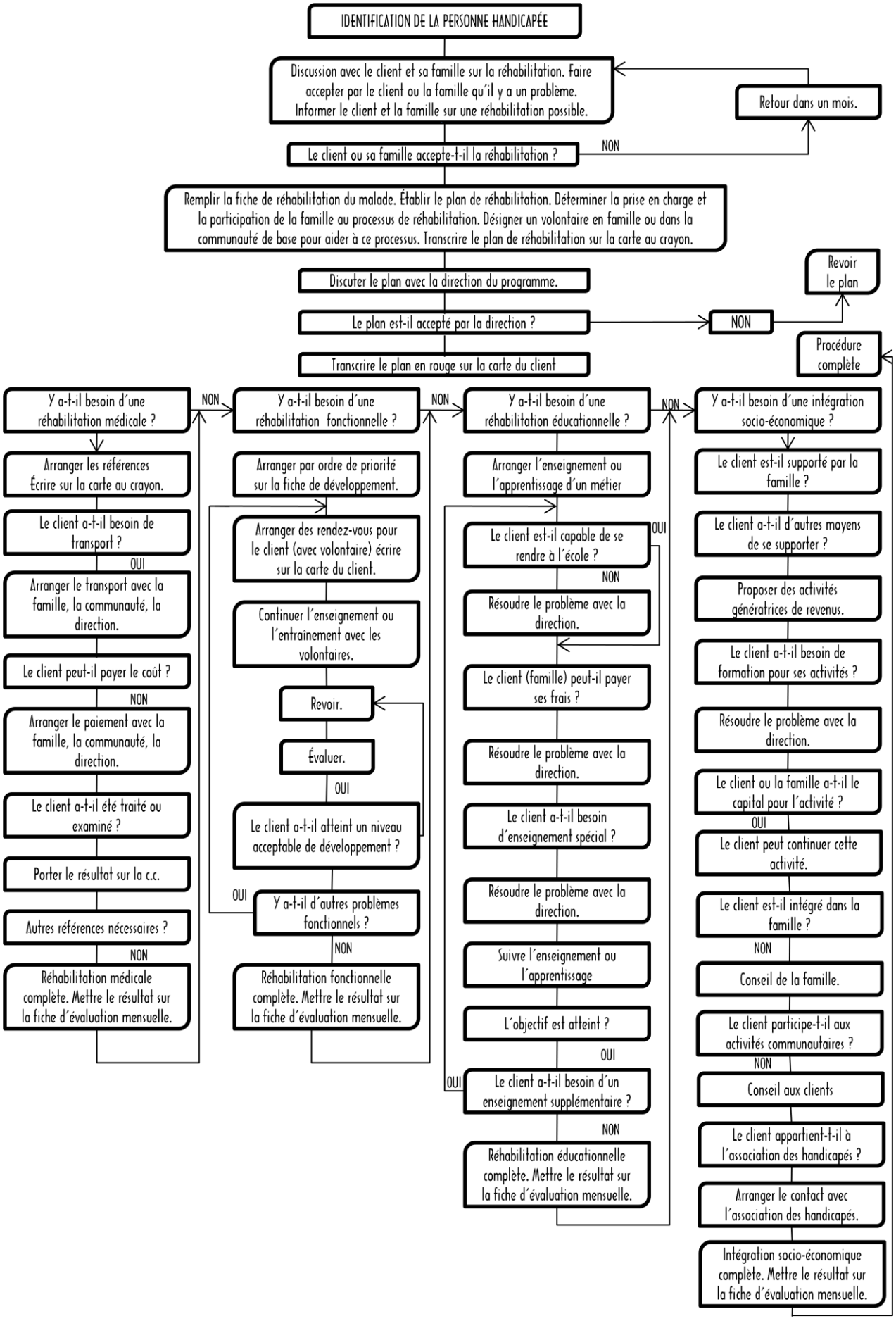
- *La réadaptation au travail*, si la personne handicapée peut reprendre son ancien travail avec un réentraînement progressif.
- *La rééducation professionnelle,* si elle ne peut plus exercer son ancien métier, la RBC désigne les établissements adaptés à l'apprentissage d'un nouveau métier.
- *L'insertion directe dans le milieu de travail.* Inciter les entreprises privées ou gouvernementales pour réserver des emplois aux personnes handicapées.
- *Un travail en milieu protégé.* Ce cas concerne particulièrement les personnes souffrant d'une déficience intellectuelle ou de certains polyhandicaps[1191].

Enfin, le domaine spirituel demeure fondamental. Il touche le handicapé au plus profond de lui-même. Un temps d'écoute et de dialogue pour le réconfort moral et spirituel lui redonne l'espoir et le goût de vivre en tant que créature de Dieu créée à son image[1192]. La RBC, à travers ses Agents Sociaux et Animateurs de Santé, sensibilise la Communauté à faire découvrir l'amour du Christ « qui seul procure la paix intérieure aux âmes fragilisées par la souffrance[1193] ». Et les curés organisent des célébrations à l'intention des malades, facilitent l'accès aux divers sacrements. Ainsi, le 11 février et le cinquième dimanche de carême sont consacrés aux malades et aux handicapés.

Un schéma trace le tableau de la procédure du programme de la RBC.

[1191] Cf. RBC*, Session de formation à l'intention des agents sociaux paroissiaux et animateurs de santé du diocèse de Butembo-Beni : « Connaître la personne ayant un handicap et le malade chronique en problème de socialisation en vue de son intégration sociale »,* Butembo, 1999, p.51-52.
[1192] *Id., rapport annuel,* Goma, 2001, p. 19.
[1193] *Id., rapport annuel,* Goma, 2003, p. 13.

PROCÉDURE DE RÉHABILITATION



3. VISION PROSPECTIVE DE LA RBC

Le programme de réhabilitation suit la conception initiale de la RBC d'aller à la rencontre de la personne handicapée : « sujet dont, selon l'OMS en 1981, l'intégrité physique ou mentale est passagèrement ou définitivement diminuée, soit congénitalement, soit sous l'effet de l'âge, d'une maladie ou d'un accident, en sorte que son autonomie, son aptitude à fréquenter l'école ou à occuper un emploi s'en trouve compromise[1194] ». La vision de sauver l'homme global repose sur un principe fondamental : « imaginer l'avenir autrement, c'est déjà changer le présent [1195] ».

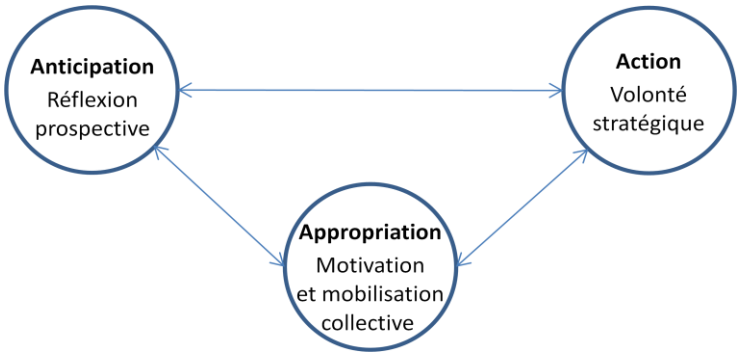
Le programme de réhabilitation rentre dans la planification pour atteindre les objectifs d'intégration dans un avenir proche ou lointain. Comment, par anticipation, imaginer un lendemain meilleur ? « La planification consiste à concevoir un futur désiré ainsi que les moyens réels d'y parvenir[1196]. » Dans ce cas, la rééducation oriente une réflexion nouvelle entrainant à l'action qui mobilise toute la communauté.

Comment s'entretiennent des relations entre le handicapé et les possibilités d'adaptation sociale future, compte tenu de l'interaction entre l'individu et sa communauté ou son environnement[1197] ? En RBC, la problématique implique des réflexions indispensables où les informations sur l'état de la question et de la recherche de solutions permettent de mieux se lancer dans l'action présente et de préparer l'avenir.

L'analyse susceptible de baliser le présent avec une perspective d'avenir suit un cursus triangulaire pour « regarder au loin ou de loin[1198] ». Un schéma triangulaire visualise trois composantes nécessaires pour atteindre l'objectif, où la mobilisation collective de la communauté change la vie de la personne handicapée.

[1194] M. GUIDETTI et C. TOURRETTE, *Handicaps et développement psychologique de l'enfant,* Paris, Armand Colin, 1999, p. 7. Lire, *Organisation mondiale de la Santé,* Inserm, 1988, p. 4.
[1195] M. GODET, *Manuel de Prospective stratégique, une indiscipline intellectuelle*, Paris, Dunod, 1997, p. 1.
[1196] *Id.*, *Prospective et planification stratégique,* Paris, Economica, 1985, p. 31.
[1197] M. GUIDETTI et C. TOURRETTE, *op. cit.* , p. 5.
[1198] Cf. A.-Cl. DECOUFLÉ, *La prospective,* Paris, PUF, 1972, p. 5. Dérivée du verbe latin « prospicere », la prospective est une manière de regarder à la fois au loin ou de loin une situation déterminée.

La vision globale est nécessaire pour l'action communautaire. La mobilisation de l'intelligence est d'autant plus efficace qu'elle s'inscrit dans le cadre d'un projet explicite et connu de tous. Motivation interne et stratégie externe sont donc deux objectifs indissociables qui ne peuvent être atteints séparément[1199]. La figure ci-dessous esquisse le triangle[1200] dont les points de repères servent de jalons pour la RBC.



Malgré toutes les formations et sensibilisations menées à la base par les ASC et ASP superviseurs de la RBC, appuyés par certains autres Groupes d'Accompagnement des Malades (GRAM), la Fraternité Chrétienne des Malades et Handicapés (FCMH) et certains prêtres, beaucoup de gens demeurent encore dépendants des soins traditionnels avec leurs limites, ou suivent des pasteurs de sectes se proclamant guérisseurs. Il est donc essentiel d'anticiper les problèmes de redynamisation des formations au niveau de la base pour combattre l'ignorance et le fanatisme[1201].

L'intégration des personnes handicapées passe à l'action dans une dynamique tant endogène qu'exogène à la RBC. La réalité du terrain montre l'ampleur des activités planifiées après une large réflexion prospective, et l'action réalisée au sein des communautés devient un balisage d'avenir. Une telle stratégie s'inscrit dans une trajectoire bien cohérente de la santé publique où la mobilisation par tous, pour la prévention des maladies, reste de mise.

[1199] M. GODET, *Manuel de Prospective stratégique, une indiscipline intellectuelle*, Paris, Dunod, 1997, p. 14. Les trois composantes du triangle grec : *Logos* (la pensée, la rationalité, le discours), *Epithumia* (le désir dans tous les aspects nobles et moins nobles), *Erga* (les actions, les réalisations).
[1200] *Id.*, p. 15.
[1201] RBC, *Rapport annuel d'activités,* Goma, 2003, p. 7.

Dès lors, par la prospective, la RBC cherche à inculquer une pensée bien répandue, à savoir, rendre chacun responsable de son avenir ou de la communauté. « La prospection n'est pas un domaine réservé aux seuls initiés mais une manière, pour chacun, là où il se trouve, de prendre son avenir en main, c'est-à-dire d'agir dans le présent en fonction d'un projet futur désiré et réaliste compte tenu des perspectives futures[1202]. » L'engagement de tous y contribue largement.

Le rapport fait mention de la dynamique en ces termes : « La réhabilitation est un processus complexe. Elle ne s'arrête pas au niveau du corps de l'individu. Une fois le problème médical et fonctionnel résolu, la RBC s'interroge sur le devenir de la personne dans la société[1203]. » Comment chaque handicapé gère-t-il le quotidien sans trop peser sur les parents et sur les autres membres de la communauté ?

Aussi, dans le domaine spirituel, la vision de la RBC rejoint-elle celle de la Pastorale de la santé du diocèse. La démarche thérapeutique doit tenir compte de toutes les dimensions psychosomatiques, où le physique et le spirituel sont imbriqués. Lorsqu'elle se veut traitement de la motricité, elle doit s'interroger non seulement sur le « comment fonctionne le corps », mais aussi sur « le pourquoi et pour qui il fonctionne »[1204]. Donc à l'interférence de divers paradigmes interconnectés (sociologie, anthropologie, psychologie, psychiatrie, spiritualité…)

En raison des effets conjugués de plusieurs facteurs, la RBC, après un regard rétrospectif, planifie réellement l'avenir pour éclairer le présent selon l'adage « l'avenir raison d'être du présent [1205]». Au demeurant, le processus de réhabilitation des malades chroniques et des personnes handicapées ne se déroule évidemment pas sans écueils à éviter et difficultés à surmonter pour une bonne pastorale de la santé.

[1202] M. GODET, *op. cit.*, p. 11.
[1203] RBC, *Rapport annuel*, Goma, 2003, p. 19.
[1204] A. MUCCHIELLI-BOURCIER, *Éducateur ou thérapeute. Une conception nouvelle des rééducations*, Paris, éd. ESF, 1979, p. 176.
[1205] M. GODET, *Prospective et planification stratégique*, Paris, Economica, 1985, p. 31.

III. ÉCUEILS ET PERSPECTIVES

La prégnance des activités de la RBC, bénéfiques pour les handicapés et les malades chroniques, ne va évidemment pas sans heurts. Ainsi, la complexité du processus de réhabilitation à base communautaire est astreinte à prendre en compte les entraves et les obstacles afin de mettre en place les stratégies planifiées, analysées et structurées, susceptibles d'éviter dans la mesure du possible les écueils. Quelles sont les difficultés rencontrées ? Ouvrent-elles une nouvelle perspective ?

La dimension pragmatique de la RBC ne fait aucun doute. La descente sur le terrain pour rencontrer à domicile les handicapés prouve nettement le dynamisme et le souci de guérir l'homme dans son intégralité physique et spirituelle. Les applications de l'expérience initiale du service ambulatoire du Centre pour handicapés ont ouvert de nouveaux horizons à la médecine de proximité dans le diocèse. Même si les limites suscitent des interrogations, face auxquelles seule une réflexion adaptée peut apporter les solutions nécessaires, l'enjeu reste de taille.

La prise en charge demeure une des préoccupations majeures de la RBC. Elle ne se limite pas seulement aux corollaires de la précarité, lot d'une majorité de patients. Les ressources matérielles et financières sont confrontées aussi aux ressources humaines très réduites composées des personnes valides et handicapées. Il s'avère inéluctable d'initier aussi une pastorale de la santé où les intervenants sont les anciens bénéficiaires du travail en synergie du service ambulatoire et de la RBC.

En somme, le service ambulatoire poursuit sa métamorphose. Incorporé dans la RBC, ce dernier va se ranger sous un étendard atypique porté par le COPH[1206]. L'originalité de cette nouvelle approche pluridisciplinaire est de concilier les résultats thérapeutiques avec la situation existentielle à domicile pour le salut holistique de tout l'homme.

[1206] Conseil de Concertation des œuvres en faveur des personnes ayant un handicap.

1. LES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES EN RBC

Tous les rapports annuels de la RBC font mention des difficultés auxquelles le service est confronté durant le processus de réhabilitation. Un mécanisme d'ordre interne sert à élaguer les expériences infructueuses après une étude minutieuse des écueils rencontrés ou à éviter. Le système préconise les stratégies plausibles pour une nouvelle perspective. Point n'est besoin d'inventorier tous les achoppements, mais les plus récurrents valent la peine d'être évoqués.

Le registre de la sollicitude médicale et spirituelle comme paradigme de base, invite, de surcroît, la RBC à une analyse sans complaisance de tous les obstacles du parcours, étendus sur les réseaux politiques et socio-économiques. Le rapport[1207] de 2003 relève, sans être exhaustif, les difficultés rencontrées et étudie les voies et moyens de s'en sortir. Après l'identification des difficultés, comment la RBC parvient-elle à restaurer une dynamique impliquant la réhabilitation totale de la personne handicapée ?

S'il est du ressort de la RBC d'accréditer l'idée du cheminement vers le handicapé, il est de la responsabilité de tout un chacun dans la communauté d'intervenir pour sa mise en application, nonobstant les obstacles dont la toile de fond est la précarité. Celle-ci pousse à la prise en charge limitée dans le marasme politique, émaillé d'insécurité comme stipulé dans le rapport[1208]. Voici certaines difficultés affrontées :

L'insécurité causée par les guerres[1209] vient en tête. Ce contexte reflète les difficultés politiques et socio-économiques, et impose la nécessité d'aider tous ceux soumis à une épreuve psychologique importante due au traumatisme de la guerre. Le pire est l'accès difficile ou quasi impossible aux zones insécurisées ou réduites en champ de bataille. Les handicapés et les malades sont livrés à leur triste sort.

[1207] RBC, *Rapport annuel,* Goma, 2003, p. 22.
[1208] *Ibid.*
[1209] L'insécurité limite l'extension de la RBC dans tout le diocèse. Cf. RBC, *Prévention du handicap et intégration communautaire de la personne handicapée et du malade en problème de socialisation,* rapport final, Goma, 1997, p. 15.

Ensuite, la non-compréhension qu'ont certains pasteurs de sectes de l'objectif du programme de la RBC. Ils gardent certains malades chroniques dans leurs lieux de prières. Ils se présentent comme guérisseurs et empêchent les malades ou les handicapés de se faire soigner ou examiner à l'hôpital (fanatisme dans la croyance)[1210]. La prolifération des sectes préoccupe les agents de la RBC et demeure un défi à relever. L'appréhension lancinante consiste à savoir comment évoquer ce binôme « salut et guérison » face aux chrétiens sollicités par des sectes, le fétichisme ou la sorcellerie[1211]. Que faire pour éviter le recours à la superstition, aux fétiches et à la magie[1212] ?

Le problème lié à la dignité humaine est incontournable. Il ne s'agit pas seulement de voir l'homme face au bien ou à la précarité, mais l'homme dans son intégralité et son humanité. « La dignité ne tient pas aux contours de telle ou telle singularité, à l'état dans lequel se trouve telle ou telle personne. Elle repose sur la solidarité humaine, elle s'éclaire dans la relation, elle est proprement un « bien commun » de l'humanité (où l'on retrouve le sens primordial du mot humanité, être humain), la capacité qu'ont des humains qui se savent vulnérables de se reconnaître par-delà leurs blessures et, en cas de faiblesse, d'assurer la protection de plus faibles[1213]. »

Les véhicules « ambulances » n'existent que dans les grandes villes du Congo. Le transport constitue un réel problème : « La distance qui existe entre les succursales et les institutions de soins pose le problème du transport pour les patients[1214]. » L'unique véhicule de la paroisse joue le rôle d'ambulance et sert à la pastorale. Un « *Kipoyi* » une sorte de civière ou de brancard traditionnel pallie ce manque.

Dans le domaine logistique du transport, la CBM n'est pas bien équipée non

---

[1210] RBC, *Rapport annuel,* Goma, 2003, p. 22.
[1211] D. FASSIN, *Les enjeux politiques de la santé, Etudes sénégalaises, équatoriennes et françaises,* Paris, Karthala, 2000, p. 81. Sur la Sorcellerie, lire E.-E. EVANS-PRITCHARD, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande,* Paris, Gallimard, 1972 ; M. HEBGA, *Sorcellerie et prière de délivrance,* Paris, Présence Africaine, 1982 ; « Aggravation du fléau sorcier », F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *op. cit.,* p. 167.
[1212] M. HEBGA, (dir.), *Croyance et guérison,* Yaoundé, éds Clé, 1973, p. 53.
[1213] FRANCOISE LE CORRE, « L'homme, son corps, sa dignité », in V. DONARD, (éd.), *Biologie, médecine et société. Que ferons-nous de l'homme ?* Paris, Bayard, 2002, 145.
[1214] RBC, *Rapport annuel,* Goma, 2003, p. 22.

plus. La disponibilité d'un seul véhicule n'est pas à la mesure des multiples problèmes. Les intervalles de visites sont très espacés et entraînent comme conséquence le nombre très réduit des visites.[1215] « Le moyen de déplacement demeure un besoin impérieux vu l'ampleur du travail sur le terrain et le nombre de kilomètres à parcourir[1216]. »

Enfin, la descente sur le terrain se heurte à une économie très faible au point de ne chercher que les soins gratuits : « La population attend toujours les ONG qui viennent aider matériellement[1217]. » La sensibilisation pour participer à sa propre prise en charge se heurte au système macro et micro-économique où l'État lui-même se désengage de ses responsabilités. Ainsi, « l'absence d'autorité étatique » se fait sentir.

À quand le système d'assistance aux plus démunis au Congo ? Il est souhaitable que l'État pense à instaurer le « Revenu Minimum d'Insertion » (RMI), qui est à la fois une assistance financière et un moyen de réinsertion pour permettre à chacun de « mener une vie conforme aux exigences de la dignité humaine », calculé en fonction d'un certain nombre de dépenses jugées indispensables.

Malgré les obstacles, la RBC se lance dans la prise en charge indispensable. Elle distingue trois phases dans la prise en charge et les soins à dispenser aux malades et aux handicapés lors de la visite à domicile. D'abord, le premier traitement sur le terrain. Ensuite, en cas de nécessité, le traitement secondaire en milieu hospitalier comme le Centre, ou l'hôpital spécialisé. La dernière phase, enfin, consiste dans la réinsertion socioprofessionnelle. Le thème spirituel accompagne en filigrane toutes les phases. Pour résoudre les problèmes et éviter les écueils, la RBC sollicite le concours des curés, des ONG et des hommes de bonne volonté[1218], dont les handicapés eux-mêmes.

[1215] *Rapport annuel du Centre pour handicapés*, Goma, p. 1997, p. 10.
[1216] RBC, *Rapport annuel*, Goma, 2003, p. 22.
[1217] *Ibid.*
[1218] *Ibid.*

2. LES HANDICAPÉS ET LA PASTORALE DE LA SANTÉ



Les ressources humaines multiples dans la pastorale de la santé ne sont pas à négliger. Elles sont plutôt une richesse à exploiter au maximum. Car l'annonce de la Parole, pour une meilleure sensibilisation des malades et handicapés, implique un effectif important et nécessite la collaboration entre les établissements et les individus de bonne volonté, le cas échéant, les handicapés. Comment ces derniers incarnent-ils un rôle spécifique d'agents pastoraux pour la santé holistique de leurs semblables ?

Le sens et la force de la « fraternité » a beaucoup marqué les missionnaires laïcs ou les religieux pour venir en aide aux Africains malades ou handicapés au point de créer des infrastructures médicales. La volonté de sauver, par la santé du corps et le salut de l'âme, détermine l'orientation et l'objectif des missionnaires.

Le témoignage d'Albert Schweitzer en dit davantage : « J'étais professeur à l'université de Strasbourg, organiste et écrivain ; j'ai tout quitté pour devenir médecin en Afrique équatoriale, pourquoi ? C'est en me fiant à la vérité élémentaire incarnée dans la fraternité des hommes marqués du sceau de la souffrance, que j'ai osé fonder l'hôpital de Lambaréné[1219]. » Comment faire pour permettre aux malades et handicapés de devenir eux aussi les hérauts de la fraternité humaine ?

[1219] A. SCHWEITZER, *Ma vie et ma pensée*, édit. Albin Michel, 1960, p. 215. Cf. F. KABASELE, J. DORÉ, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1986, p. 190.

En 1945, à Verdun, sous l'inspiration d'un groupe de personnes handicapées dirigées par le prêtre Henri François (1897-1986), lui-même malade, se met en place la Fraternité chrétienne des personnes malades chroniques et handicapés (FCPMH)[1220]. Jean Vanier s'oriente plutôt dans le soutien aux personnes ayant un handicap mental en fondant « l'Arche » en 1964 et l'association internationale « Foi et Lumière » en 1971.

En septembre 1977, sur l'invitation de Monseigneur Faustin Ngabu, l'abbé Lenain Raymond, alors aumônier national de la Fraternité Chrétienne de Belgique, arrive à Goma pour y fonder « La Fraternité Chrétienne des Malades et des Handicapés » (FCMH)[1221]. Le mouvement va s'étendre sur les autres diocèses de Bukavu et de Butembo-Beni, grâce aux services ambulatoires[1222].

Selon Monseigneur Faustin Ngabu, la FCMH offre une occasion propice aux handicapés de vivre la fraternité dans leur communauté de base définie en termes de « groupe de chrétiens, nourri de foi et de charité, qui cherche concrètement à parvenir à un partage de vie et à aboutir à une Église vivante, tant sur le plan de la prière et du culte que sur le plan de la collaboration dans les tâches d'approfondissement de la foi, de l'apostolat et sur le plan social et du mieux-être matériel[1223] ».

Le Père Silvio Turazzi, aumônier lui-même handicapé, redynamise la Fraternité des Malades et Handicapés dans le diocèse de Goma. Il organise des rencontres de la Fraternité dans chaque Doyenné (circonscription ecclésiastique ayant à sa tête un doyen) avec trois ou quatre handicapés de chaque paroisse qui, à leur tour, sont chargés de développer et faire connaître la Fraternité dans leur milieu. Eu égard aux thèmes à traiter, l'aspect spirituel demeure le fil conducteur, la clé de voûte des rencontres[1224].

[1220] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1994*, p. 17.
[1221] 25 ans du diocèse de Goma sous…p. 54.
[1222] *Id.*, SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1977*, p. 6.
[1223] F. NGABU., *Communautés ecclésiales vivantes: leur impact au sein de l'Église, peuple de Dieu*, Kinshasa, Août 1984, p. 32.
[1224] *Id.*, SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1985*, p. 16.

Le Père Georges Martin, un des animateurs de la FCMH de Goma, a modelé le mouvement dans l'esprit de créer et d'intensifier les relations entre les handicapés passés par le Centre, les handicapés de la ville ainsi que de l'intérieur[1225]. Ainsi, la FCMH est un mouvement d'évangélisation, animé par des personnes malades et handicapées, dont l'objectif est l'insertion des handicapés dans le monde.

Dans les paroisses, en collaboration avec les communautés (CEB, agents pastoraux, animateurs de la santé, auxiliaires en rééducation), la mission de la fraternité ravive et diversifie la réflexion sur le cheminement de conscientisation de la personne handicapée afin qu'elle puisse s'intégrer et s'assumer dans la communauté où elle vit et devenir elle-même animateur pastoral de la santé[1226].

Le fait que le Mouvement soit entièrement animé par les personnes malades et handicapées elles-mêmes en fait un mouvement vraiment spécifique au sein de l'Église. Dans le quotidien, la « Fraternité essaie de faire se rencontrer, dans une vie de foi, des personnes malades chroniques et handicapées physiques », qui, parfois plus que d'autres, ont des difficultés relationnelles du fait de leur différence.

Dans la perspective du Synode diocésain intitulé « Je suis ton frère[1227] », la FCMH met l'accent sur un principe : « Aller à tous les malades et handicapés[1228] » avec un esprit fraternel, c'est-à-dire un esprit de confiance, d'amitié, de joie et d'espérance puisant sa source dans l'Évangile. Cette démarche rejoint celle de la réhabilitation à base communautaire dont l'approche consiste à rejoindre à domicile les personnes ayant un handicap[1229]. Comment la RBC, dans son évolution et en collaboration avec la FCMH, les centres pour handicapés et d'autres institutions, poursuit-elle sa mission ?

[1225] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1979*, p. 21. Georges Martin est le frère de Louis Martin.
[1226] *Id*., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1989*, p. 25.
[1227] Le 29 septembre 1987, Mgr Faustin Ngabu présente le Synode diocésain comme « un chemin de purification » et de « conversion » autour du thème « Je suis ton frère, tu es mon frère, nous sommes tous frères, pour marcher ensemble vers notre Père commun ».Cf. *25 ans du diocèse de Goma…*, p. 42.
[1228] C.H.P., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1989*, p. 26.
[1229] *Id*., SHIRIKA LA UMOJA, *Rapport annuel 1994*, p. 18.

3. NOUVELLE PERSPECTIVE : DE LA RBC AU COPH

Toute perspective holistique des soins prend en considération la personne soignée dans son contexte existentiel ancré dans les démarches bio-psycho-socio-culturelles. Après la RBC, l'émergence d'une nouvelle dynamique se focalise sur le versant de l'activité du service ambulatoire, gage d'une pastorale de la santé, et dont les opérations s'étendent sur une plus grande envergure.

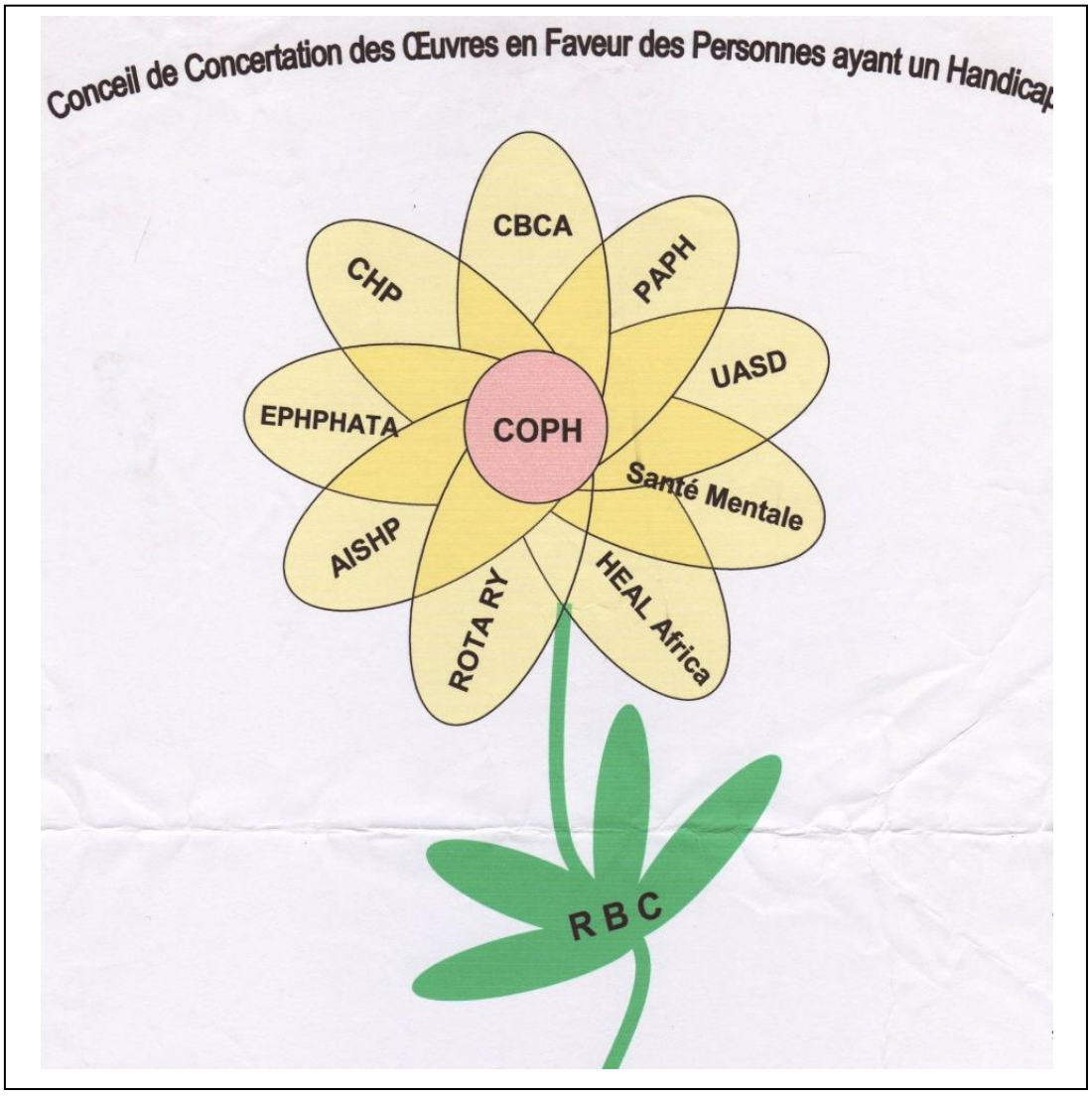
La Réadaption à Base Communautaire (RBC), ou la « réadaptation à assise communautaire » (RAC) ou encore en anglais « Community based rehabilitation » (CBR), est une stratégie qui s'inscrit dans le cadre du développement communautaire pour la réadaptation, l'égalisation des chances et l'intégration sociale de toutes les personnes vivant avec un handicap. L'omniprésence des réalités spirituelles véhiculées dans le domaine de la santé confère à la RBC une configuration chrétienne.

La RBC poursuit l'œuvre du service ambulatoire conçue initialement par le Centre pour Handicapés Physiques « *Shirika la Umoja* ». Son action se déploie sur un large éventail de services, au point d'inciter d'autres organismes humanitaires, associations, œuvres caritatives et philanthropiques, à collaborer pour mener à bien le projet d'aller vers les malades chroniques et personnes handicapées, objectif principal et primordial du service ambulatoire. Une question se pose avec acuité, vu le nombre d'intervenants pour la même cause. Qui synchronise les activités entre les partenaires pour un travail en synergie ?

Une nouvelle structure ou organisation vient répondre à cette interrogation. En 2004, le Conseil de Concertation des Œuvres en faveur des Personnes ayant un Handicap (COPH) voit le jour. Il opère en étroite collaboration avec neuf partenaires dont cinq à caractère social et quatre autres à caractère médical, y compris le Centre pour handicapés physiques (CHP) géré actuellement par les Frères de la Charité.

En juillet 2006, le Conseil Administratif du COPH a jugé opportun que le service technique de la RBC soit détaché du CHP/FC pour être incorporé au COPH. Son programme quitte définitivement le CHP/FC. Cependant, ce dernier constitue une référence incontournable, et la RBC sert d'appoint à toutes les institutions partenaires.

Le service ambulatoire reste et demeure la quintessence de la RBC et, par ricochet, du COPH. Un schéma, conçu par le COPH, sous forme d'une fleur marguerite, en dit davantage. Dans le langage symbolique des fleurs, la marguerite représente l'innocence et la droiture. Largement ouverte, elle est une image de confiance. En effet, les relations entre les partenaires se développent sur un fond de confiance, et l'engagement entérine la fonction éminente de chaque membre.



Une nouvelle perspective se profile. La légende de ce schéma relève la convergence dans la mission des partenaires. Le COPH (Conseil de Concertation des Œuvres en faveur de la Personne vivant avec un Handicap) est une plate forme qui coordonne les institutions socio-médicales énumérées dans le tableau ci-après :

1.	CBCA	Communauté Baptiste au Centre de l'Afrique.
2.	CHP/FC	Centre pour Handicapés Physiques / Frère de la Charité.
3.	CSM/FC	Centre de Santé Mentale / Frère de la Charité.
4.	HEAL AFRICA	*Doctors on call for service* (DOCS).
5.	AISHP	Association pour l'Intégration sociale des Handicapées Physiques.
6.	EPHPHATA	Centre pour sourds de Goma.
7.	PAPH	Programme d'Assistance et de Protection de la Personne Handicapée.
8.	UASD	Union des Aveugles pour la Survie et le Développement.
9.	ROTARY CLUB	Organisme non gouvernemental dont le rôle consiste à connecter les bailleurs de fonds pour appuyer financièrement les institutions partenaires.
10.	RBC	Réhabilitation à Base Communautaire.

Une interaction des activités révèle l'interconnexion des partenaires. L'adhésion des « partenaires socio-médicaux » crée une harmonie d'ensemble dans la quête du salut physique et spirituel de l'homme. La campagne d'évangélisation, en tant que moyen adjuvant de guérison, n'écarte pas le phénomène de cohabitation entre « religion et santé ». Jean-Gustave Hentz l'affirme de façon plausible : « À travers l'histoire, spiritualité au sens large, religion et médecine ont été longtemps intimement liées[1230]. »

Somme toute, le service ambulatoire du Centre pour handicapés constitue une illustration fort éloquente de la place de la pastorale de la santé dans l'évangélisation. Commencées en 1973, aujourd'hui la *theoria* et la *praxis* du service ambulatoire changent la donne à travers l'incorporation de la spiritualité dans une démarche de soins en faveur des malades chroniques et des personnes handicapées visités à domicile.

[1230] J. G. HENTZ, « La prière est-elle bénéfique pour votre santé ? Christianisme, médecine et maladie grave aux États-Unis » dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 220.

CONCLUSION

Au terme du parcours, l'investigation sur la jonction « Église et santé » s'inscrit dans une thématique trilogique et convergente entre l'histoire, la théologie et la santé. Les implications et les complémentarités se vérifient, non seulement par les apports historiques des missions, mais aussi par le rapport indispensable de l'évangélisation et de la santé. Circonscrit en trois parties saillantes, le corps de cette recherche jette un pont entre les vocables « salut et guérison ».

L'histoire des missions et de l'évangélisation fixe d'emblée le point d'ancrage. Elle constitue, dans ce cadre précis, une étude parmi tant d'autres au travers d'un positionnement transversal et interdisciplinaire comme une ouverture pour la théologie et la médecine. Mais est-il fondé de remonter si loin dans le temps pour évoquer l'histoire relativement récente de l'évangélisation de Goma ?

Sans doute, l'histoire entend proposer ici, à partir des problématiques qu'elle formule, les outils méthodologiques qu'elle utilise, et plus précisément de la place essentielle qu'elle accorde au passé, un regard original susceptible d'enrichir les réflexions engagées dans un cadre pluridimensionnel. Il ne s'agit donc pas d'une simple reprise des faits et événements du passé du Congo, - d'autres recherches y afférentes ont été menées et continuent de s'y pencher[1231]-, mais d'une relecture ciblée et orientée.

La réflexion sur l'« homme kongo » face à la maladie est bornée par des repères temporels : « avant, pendant, après, le contact avec la culture occidentale ». Pour celui qui vit en symbiose avec la nature, la maladie signifie une rupture de l'ordre cosmique et implique soit une relation intersubjective rompue soit une coupure avec l'au-delà. La société traditionnelle vit aux dépens de ce lien naturel et spirituel.

[1231] I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 11-17. Dans l'avant-propos, l'auteur mentionne les historiens congolais répondant à l'appel de Lumumba : « L'Afrique écrira un jour sa propre histoire. »

La première évangélisation s'effectue dans la configuration du « royaume Kongo », préfiguration de « la république démocratique du Congo ». Les délimitations géographiques sont différentes, mais l'histoire de la république ne peut se passer de celle du royaume à travers ces questions : Comment l'homme Kongo conçoit-il la croyance à l'Être Suprême ? Quelle place tient la vie comme énergie ou force vitale à accroître ? Pourquoi lutte-t-il contre la maladie ou la diminution de la force vitale ?

Ensuite, en 1483, débarquent les premiers blancs, les Portugais. Le contact avec le *modus vivendi* occidental crée un important choc des cultures. Le clivage social devient manifeste, eu égard à la nouvelle civilisation[1232] aux mœurs différentes. Le système traditionnel se heurte à une organisation médicale étrangère et se plie, bon gré mal gré, à un fonctionnement rationnellement stéréotypé.

Sans porter un jugement de valeur sur l'efficacité thérapeutique respective des divers systèmes, il sied de constater qu'à partir de cette rencontre culturelle, la pratique traditionnelle de guérison va connaître une sérieuse perturbation. Et pourtant « les thérapies empiriques relatives à la maladie, leur mise en relation avec une représentation cosmogonique et le caractère surnaturel qui les sous-tend libèrent un sens du savoir qui peut interroger notre propre pratique, dans la recherche médicale et les soins[1233] ».

Les Portugais mesurent l'ampleur de la tâche. Ils christianisent aussitôt le roi du Kongo pour conquérir le territoire. « Durant la première expansion missionnaire, liée à l'entreprise mercantile, les orientations de base des métropoles influencèrent l'action des missionnaires. Cependant la fragilité institutionnelle religieuse elle-même ne permit guère le développement d'une action sanitaire très organisée[1234]. »

[1232] Cf. C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 394.

[1233] D. OUEDRAOGO, « Approche philosophique de la maladie en Afrique noire », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* Paris, Vuibert, 2007, p. 431.

[1234] F. HOUTART, « L'action sanitaire des Églises dans le Tiers monde, ses fonctions dans l'institution religieuse et dans la société » dans J. PIROTTE & H. DERROITTE (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p.120.

Un bref hiatus sépare la première évangélisation de la deuxième amorcée avec l'avènement du partage de l'Afrique. Les « royaumes » n'ont plus court. Ils laissent places aux « pays » bien délimités. Les explorateurs, les colons et les missionnaires découvrent l'intérieur du continent. Légitimée par le salut des âmes et des corps, l'Église entame l'action concrète dans le domaine sanitaire et scolaire.

La dernière expansion missionnaire est celle de la fin du 19e siècle, à partir de 1880. Cependant, assez vite, la mission est accompagnée d'une action sanitaire. « Ce sont les missions protestantes qui prennent, les premières, l'initiative dans ce domaine, grâce à des sociétés missionnaires où les laïcs jouent un rôle prépondérant. Du côté catholique, ce sont les congrégations religieuses qui seront le véhicule de l'action médicale. Quant aux puissances coloniales, elles appuieront ces initiatives[1235]. »

Si un des obstacles pour les Capucins au Kongo demeure celui d'annoncer du dehors l'évangélisation en faisant fi des us et coutumes du royaume, la nouvelle donne religieuse, les Spiritains en tête, entreprend, non sans peine, suite à l'esclavagisme et à la colonisation, de s'imprégner de l'univers culturel des indigènes afin d'inculturer et d'inculquer l'essence de l'Évangile[1236].

Après les indépendances, vient le temps de la prise en charge de l'Église par les autochtones. La qualification de Jean Marc Ela semble révélatrice : « Voici le temps des héritiers[1237]. » La question relative à l'orthopraxie africaine se pose avec acuité. Dans le domaine de la santé, les Africains s'appuient sur l'idée intrinsèque de « Jésus comme Guérisseur[1238] », dans une approche sotériologique et anthropologique.

[1235] F. HOUTART, *op. cit.*, p.120.

[1236] Cf. KABOLO IKO KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838, Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, 2004, p. 414. Subventionnés par la Belgique, les missionnaires traduisent les catéchismes en langues des peuples et ils rédigent la grammaire et le dictionnaire des langues locales. De la théologie du salut des âmes à la théologie de l'inculturation, l'approche nouvelle s'engage dans la dynamique d'apprécier, à juste titre, la valeur des cultures traditionnelles pour mieux vivre l'évangile.

[1237] J.-M. ELA, & R. LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles,* Paris, Karthala, 1981. Un titre au reflet du temps après les indépendances en Afrique.

[1238] B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine,* Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p. 77.

De ces trois temps, « avant, pendant, et après » l'arrivée des évangélisateurs, force est de constater qu'a priori une conclusion se dégage de l'ensemble. Sans ignorer les critiques latentes, ce mode d'action, depuis la « *plantatio ecclesiae* », crée une infrastructure rayonnante au point d'attirer les populations vers les missions composées des complexes architecturaux en vue d'initier à la vie spirituelle et physique.

Le contenu du message d'évangélisation ouvre une nouvelle perspective. En effet, par une théologie susceptible de s'incarner dans la culture négro-africaine, la relecture de l'histoire Congo ne constitue en aucun cas une finalité assignée pour cette étude. Cette histoire revêt un sens profond dans la mesure où elle permet de mieux situer, aborder ou saisir les événements d'aujourd'hui, s'ouvrant sur ceux de demain[1239].

Bien plus, le passé a beau être révolu, il est toujours à découvrir et à réécrire. La rétrospective est une tâche difficile car il faut reconstituer une information dispersée, souvent controversée. Néanmoins, cet exercice est indispensable car la lecture du passé conditionne les images que l'on peut se faire des futurs possibles[1240].

En s'inscrivant dans une telle démarche, il apparaît logique que « les analyses historiques sur les phénomènes traditionnels ne signifient pas un manque de modernité, célébrant de manière iconoclaste un humanisme introverti, recroquevillé sur lui-même, évitant toute contagion avec l'universel rationalisé, sous peine de se compromettre dans sa pureté[1241]. » Cette posture étend donc le champ historique à celui de la théologie.

L'ambivalence de ces deux domaines, historique et théologique, trouve dans la vie même de Jésus sa démonstration la plus évidente. Par son Incarnation, Jésus fait irruption dans l'histoire de l'humanité pour la relever et la sauver par sa Rédemption. Ses miracles et ses œuvres thérapeutiques présagent le signe éloquent du salut.

[1239] Cf. KABOLO IKO KABWITA, *op. cit.*, p. 397.
[1240] Cf. M. GODET, *Manuel de Prospective stratégique,…* Paris, Dunod, 1997, p.103.
[1241] D. OUEDRAOGO, « Approche philosophique de la maladie en Afrique noire », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 442.

La partie médiane de la réflexion s'articule sur l'évangélisation et la guérison dans une dynamique christologique et anthropologique de la sotériologie. L'attention se porte sur la personne de Jésus opérant en thaumaturge. Le texte biblique présente à plusieurs reprises Dieu sous la figure du médecin (Dt 32,39 ; Ps 102,3 ; 146,3 ; Jr 30, 11-17), pas tellement parce qu'il guérit toute maladie, mais parce que, à travers ce signe de guérisons concrètes de maladie, le destin d'alliance est en jeu[1242].

Dans une histoire continuée et dans un avenir qui s'ébauche au fil des jours, Jésus-Christ poursuit l'œuvre de son Père. Non seulement il sauve l'homme de son infirmité, mais aussi le rachète de son état de pécheur. Pour les chrétiens, la Bible marque de son empreinte la civilisation et la culture de l'être humain. Elle ne se passe donc pas de l'anthropologie où l'homme est le centre d'intérêt.

La mission tient compte de la guérison holistique : « Dans les écoles et dans les fermes-chapelles, des milliers et des milliers de noirs apprennent à connaître, en même temps que l'Évangile, les lois de l'hygiène et de la moralité[1243]. » Par ailleurs, cet apostolat implique un travail de longue haleine pour sauver l'humanité en détresse.

Ainsi « l'humanité comme lieu théologique[1244] », concepts prônés par Marie-Jo Thiel et Xavier Thévenot, met en relief la place faite au pauvre, à l'opprimé, à l'exclu et à toutes les formes de souffrance, tant psychique ou sociale que physique[1245]. La notion illustre l'image du Christ qui s'identifie aux pauvres (Mt 25,40)[1246]. L'objet de cette partie socio-historique du Christ consiste à cerner la réalité dominante de sa vie, au cœur des interactions relationnelles, en proximité avec les souffrants et les malades.

[1242] Cf. M. QUESNEL, *Jésus-Christ. Un exposé pour comprendre, Un essai pour réfléchir*, coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994, p. 7.
[1243] J. VANDERLINDEN, *1959-1960, La mémoire du siècle. La crise congolaise,* Bruxelles, Complexe, 1985, p. 9. Lire aussi Th. PUJOLLE, *L'Afrique noire. Un exposé pour comprendre un essai pour réfléchir,* coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994, p. 109.
[1244] M.-J. THIEL, et X. THEVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, Paris, Cerf, 1999, p. 356.
[1245] Cf. *Ibid.*
[1246] Cf. A. DURANT, *J'avais faim. Une théologie à l'épreuve des pauvres,* Paris, Desclée de Brouwer, 1995 et J.-L. FRAHIER, *Le jugement dernier*, Paris, Cerf, 1992.

De cette conception dérive un corollaire fondamental dans la vie existentielle de l'Église. La corrélation entre la christologie et l'ecclésiologie y est mise en exergue. L'Église, à l'instar du Christ médecin, pratique la thérapeutique spirituelle à travers les sacrements de l'eucharistie, de l'onction des malades ou de la réconciliation, célébrés dans les communautés. « C'est seulement de l'avènement expérientiel du Christ dans les problèmes vitaux de nos communautés que naîtra un discours théologique cohérent qui ne reste pas superficiel[1247]. » Pour autant, l'Église ne se cloître pas dans la sacristie.

La dernière assertion s'inscrit dans la réponse de Yves Congar à ceux qui font grief à l'Église de ne s'occuper que du céleste en négligeant le terrestre. « L'Église n'a cessé, dit-il, d'ouvrir des écoles, des dispensaires, de construire des hôpitaux, de promouvoir et souvent d'organiser le travail productif, de protéger et d'élever la dignité de la femme et de l'enfant, bref de civiliser et d'humaniser[1248]. »

Au travers de l'histoire du diocèse de Goma, l'implication de l'évangélisation dans le service ambulatoire du Centre pour handicapés élucide la problématique. Les hommes et les femmes atteints dans l'intégrité de leurs facultés physiques ou cognitives, retrouvent, par le biais de la pastorale de la santé, leur pleine dignité humaine et s'insèrent, en l'occurrence, dans la communauté.

L'Église particulière de Goma prolonge ainsi l'histoire de l'évangélisation du Congo et l'actualise à nouveaux frais. C'est pourquoi le regard se veut à la fois rétrospectif et prospectif dans l'objectif « d'offrir aux peuples non pas "plus d'avoir" mais "plus d'être" [1249]». Les infrastructures sanitaires émaillées dans toutes les missions montrent à bien des égards la notion ecclésiologique du couple « guérir et sauver[1250] ».

[1247] F. KABASELE, J. DORE, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1986, p. 167.
[1248] Y. CONGAR, *Un peuple messianique, Salut et Libération*, Paris, Cerf, 1975, p. 148.
[1249] JEAN PAUL II, « *Lettre encyclique, Redemptoris missio* », DC, n° 2022, 1991, n° 58.
[1250] L. PERRIN, *Guérir et sauver, entendre la parole des malades*, Paris, Cerf, 1987, p.167-168.

L'œuvre de Louis Martin, fondateur du Centre sous l'instigation de Monseigneur Joseph Busimba, a le mérite d'avoir initié un système de sensibilisation dénommé « service ambulatoire ». Il conjugue les deux concepts clés de cette esquisse : « évangélisation et santé ». Par le truchement des exemples consignés dans la Bible, sa réussite tient autant aux réseaux d'actions de mobilisations animées par les handicapés eux-mêmes qu'aux partenaires des institutions médicales ou paramédicales.

L'enjeu principal du service ambulatoire veut rejoindre le handicapé à domicile avec cet objectif : *« To care* et non pas seulement *to cure*[1251]. » Diagnostiquer, traiter et guérir dans la mesure du possible. Mais aussi remédier, réparer, panser, toucher, parler, accompagner, en est la mission. Le service ambulatoire est plus tard relayé par la Réhabilitation à base communautaire (RBC) puis, par le Conseil de Concertation des Œuvres en faveur de la Personne vivant avec un Handicap (COPH).

Un regard critique du COPH intervient après une approche analytique, servant d'amorce à une étude synthétique. Le terme évangélisation résonne moins dans cette nouvelle structure. Un des défis majeurs à relever dans le COPH consiste à ne pas perdre l'identité chrétienne dans ce grand ensemble où l'unique point de convergence dans la foi demeure « Dieu » ou « Allah » pour les Musulmans récemment intégrés.

Cette investigation, en raison des limites inhérentes à toute recherche, ne prétend pas être exhaustive. Même si la notion de l'évangélisation et de la santé paraît difficile à cerner, la thématique, en revanche, ouvre de nouveaux horizons pour un approfondissement ultérieur, ou mieux encore, de prolégomènes pour des éventuels chercheurs. Une question pertinente ne se pose-t-elle pas alors avec perspicacité : « Le bien-être de la personne handicapée, à travers sa santé psychosomatique, est-il absolument indispensable pour sa rédemption ? »

[1251] F. GRUAT, « Respecter la personne dans le soin », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 448.

ANNEXES

ANNEXE 1

1. LA CONVENTION DE 1906[1252]

La Convention fut annexée à la Charte coloniale du 18 octobre 1908 et a continué à régler les rapports entre les missions et le gouvernement colonial en matière scolaire jusqu'aux années 1925-28, époque où s'organisa l'enseignement subsidié par les conventions dites « De Jonghe ». Mais ces conventions avec les sociétés de missions « nationales » laissèrent intacte la Convention de 1906 ; une nouvelle convention entre la Belgique et le Saint-Siège concernant le Congo fut signée le 8 décembre 1953, mais elle ne fut jamais ratifiée. Aussi la Convention de 1906 a-t-elle régi les rapports entre l'Église catholique et l'État durant toute la période coloniale (F. BONTINCK, 1980 : 261-303). Voici exactement son contenu :

> *Le Saint-Siège apostolique, soucieux de favoriser la diffusion méthodique du catholicisme au Congo, et le gouvernement de l'État indépendant, appréciant la part considérable des missionnaires catholiques dans son œuvre civilisatrice d'Afrique centrale, se sont entendus entre eux avec les représentants de missions catholiques au Congo, en vue d'assurer davantage la réalisation de leurs intentions respectives. À cet effet, les soussignés Son Excellence Mgr Vico [...] Nonce Apostolique [...] dûment autorisé par sa Sainteté, le Pape Pie X et le Chevalier de Cuvelier [...] dûment autorisé par S. M. Léopold II, roi-souverain de l'État indépendant, sont convenus des dispositions suivantes :*

[1252] NDAYWEL E NZIEM, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 352-353.

5. *L'État du Congo concédera aux établissements de missions catholiques au Congo les terres nécessaires à leurs œuvres religieuses dans les conditions suivantes ;*
6. *Chaque établissement de mission s'engage, dans la mesure de ses ressources, à créer une école où les indigènes recevront l'instruction. Le programme comportera notamment un enseignement agricole et l'agronomie forestière et un enseignement professionnel pratique de métiers manuels ;*
7. *Le programme des études et des cours sera soumis au gouvernement général et les branches à enseigner seront fixées de commun accord. L'enseignement des langues nationales belges fera partie essentielle du programme ;*
8. *Il sera fait par chaque Supérieur de mission, à des dates périodiques, rapport au gouvernement général sur l'organisation et le développement des écoles, le nombre des élèves, l'avancement des études… Le gouvernement général, par lui-même ou un délégué, qu'il désignera expressément, pourra s'assurer que les écoles répondent à toutes les conditions d'hygiène et de salubrité ;*
9. *La nomination de chaque Supérieur de mission sera notifiée au gouvernement général ;*
10. *Les missionnaires s'engagent à remplir pour l'État et moyennant indemnité, les travaux spéciaux d'ordre scientifique rentrant dans la compétence personnelle, tels que reconnaissance ou études géographiques, linguistiques,…*
11. *La superficie des terres à allouer à chaque mission, dont l'établissement sera décidé de commun accord, sera de 100 hectares cultivables ; elle pourra être de 200 hectares en raison des nécessités et de l'importance de la mission. Ces terres ne pourront être aliénées et devront rester affectées à leur utilisation aux œuvres de la mission. Ces terres sont données à titre gratuit et en propriété perpétuelle ; leur*

emplacement sera déterminé de commun accord entre le gouvernement général et le Supérieur de la mission ;

12. *Les missionnaires catholiques s'engagent, dans la mesure de leur personnel disponible, à assurer le ministère sacerdotal dans les centres où le nombre de fidèles rendrait leur présence opportune. En cas de résidence stable, les missionnaires recevront du gouvernement un traitement à convenir dans chaque cas particulier ;*
13. *Il est convenu que les deux parties contractantes recommanderont toujours à leurs subordonnés la nécessité de conserver la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État. Si des difficultés venaient à surgir, elles seront réglées à l'amiable, et si l'entente ne pouvait s'obtenir, les autorités locales en référeraient aux autorités supérieures.*

En foi de quoi, les soussignés ont signé la présente Convention et y ont apposé leurs cachets.

(S) Chevalier de Cuvelier

(S) Vico, archevêque de Philippes, Nonce Apostolique.

ANNEXE 2

2. A.S.B.L. [1253]

Les nombreuses démarches menées depuis longtemps pour l'octroi de la personnalité civile à notre Association ont finalement été couronnées de succès en date du 6 avril 1977 par l'ordonnance n° 77-071 signée par le Président de la République. Nous vous reproduisons ci-dessous la copie de cette ordonnance.

ORDONNANCE N° 77-071 DU 6 AVRIL ACCORDANT

LA PERSONNALITÉ CIVILE À L'ASSOCIATION SANS BUT LUCRATIF « CENTRE POUR HANDICAPÉS PHYSIQUES SHIRIKA LA UMOJA »

LE PRÉSIDENT FONDATEUR DU MOUVEMENT POPULAIRE DE LA RÉVOLUTION, PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE ;

Vu la Constitution, notamment l'article 38 ;

Vu le décret-loi du 18 septembre 1965 sur les associations sans but lucratif, spécialement en ses articles 2,3 et 4 ;

Vu la requête du 25 avril 1973 ainsi que les annexes visées aux litteras a, b, c, d, et e de l'article 3 du décret-loi susdit ;

Sur proposition du Commissaire d'État à la Justice ;

ORDONNE :

Article 1er : La personnalité civile est accordée à l'association sans but lucratif « Centre pour Handicapés Physiques Shirika la Umoja » dont le siège social est fixé à Goma, avenue Lowa – B.P. 546 à Goma / Kivu – République du Zaïre.

[1253] CHP, « SHIRIKA LA UMOJA », *Rapport annuel d'activités,* Goma, 1977, p. 1-2.

Cette association a pour objet :

La promotion sociale des handicapés physiques par :

- L'enseignement d'une formation professionnelle, de type artisanal, adaptée aux conditions particulières des handicapés physiques, et toute autre activité de nature à permettre aux handicapés de retrouver une place normale dans la société ;
- L'octroi des soins de réadaptation physique.

Article 2 : Est approuvée la déclaration du 25 avril 1973 par laquelle la majorité des membres effectifs de l'association sans but lucratif citée à l'article premier a nommé les personnes ci-après en tant que chargées de la direction ou de l'administration de celle-ci :

MARTIN Louis,	Représentant légal ;
LETAKAMBA TSUURU Léonard	1er représentant légal suppléant ;
JAUMOTTE Geneviève	2e représentant légal suppléant.

Article 3 : Le Commissaire d'État à la Justice est chargé de l'exécution de la présente ordonnance.

Fait à Kinshasa, le 6 avril 1977

Se/MOBUTU SESE SEKO KUKU NGBENDU WA ZABANGA
Général de Corps d'Armée.

POUR COPIE CERTIFIÉE CONFORME
FAIT À KINSHASA, LE 18 AVRIL 1977
LE DIRECTEUR CHEF DE SERVICE

Sé/ KABENGELE KAMOA-TSHIMANKINDA

ANNEXE 3

3. LETTRE PASTORALE DU 4 AVRIL 1976

DIOCÈSE DE GOMA Goma, le 4 avril 1976

JOURNÉE DES HANDICAPÉS DANS NOTRE DIOCÈSE[1254]

Frères et sœurs qui partagez notre apostolat,

Dans notre lettre du 12 janvier, nous vous avons suffisamment expliqué tout ce qui concerne notre esprit de famille, ou mieux notre communion en Église. Depuis lors vous avez commencé presque partout à fonder des communautés et une vie de famille. Aussi je vous félicite pour le zèle qui vous a animés dans cette tâche. Vous avez pu comprendre que les petites communautés seront vraiment votre Église, et chacun y a sa place et sa responsabilité. Et nous terminions cette lettre du 12 janvier par les exhortations que voici : « Ainsi votre petite communauté sera vraiment votre Église. Vous en prendrez soin vous-mêmes, de tous ses membres, de tous ses biens et de toutes ses œuvres. Et le Seigneur sera toujours au milieu de vous pour vous éclairer et vous guider ».

J'ai demandé d'organiser dans chaque communauté la CARITAS CATHOLICA avec l'objectif de lutter contre la faim, la maladie et l'ignorance. Ce sont des misères très fréquentes chez nous et qui deviennent souvent un obstacle à la vie et au bonheur, qui sont réellement la volonté de Dieu.

Maintenant je vous demande de suivre un aspect particulier de cette directive ; presque partout dans vos communautés on rencontre ceux que l'on appelle « des

[1254] F. NGABU, *Lettre pastorale du 4 avril 1976,* Cf. Annexe, n°3.

handicapés ». C'est pourquoi ils souffrent plus que les autres de faim, de maladies et de manque d'instruction. Et cependant ce sont des enfants de Dieu comme nous tous, et également des membres de notre communauté comme nous tous. Aussi devons-nous selon nos possibilités nous préoccuper de tous ceux-là de façon particulière.

Nous vous annonçons que le 4 avril prochain, qui est le dimanche, de la Passion sera consacré dans notre diocèse à cette grande intention qu'est celle qui concerne les handicapés.

Il s'agit, ce jour - là, dans nos familles, avec tous les membres de nos communautés, de réfléchir ensemble sur les difficultés qui se posent aux handicapés. Pour la réussite de cet objectif, il faut que ce jour soit un jour de fête et de louange dans chaque communauté.

Dans notre lettre du 12 janvier nous avons parlé du comité de CARITAS dans les termes suivants : L'activité de ce comité n'est pas de chercher ailleurs des aumônes pour ses membres. Au contraire ce sont les membres de la communauté eux-mêmes qui vont utiliser toutes leurs énergies pour améliorer les conditions de vie.

C'est cette route que nous suivrons pour aider nos handicapés : nous unirons tous ensemble nos forces pour améliorer la condition de leur vie.

Voici en bref quelques suggestions qui peuvent nous aider à faire progresser cette œuvre d'apostolat et de charité : en réfléchissant ensemble dans la réunion de la communauté, vous rechercherez de quelle manière il vous sera possible d'aider les handicapés dans la communauté. Étudiez spécialement la situation de chacun ; faites également bien attention à tout ce qui est nécessaire pour améliorer cette situation ; recherchez ensuite comment aider efficacement les handicapés.

Fréquemment les handicapés sont abandonnés à eux-mêmes sans aucune aide. Cette manière de faire n'est pas à la gloire des membres chrétiens de nos communautés. Je vous demande spécialement de faire de cette journée du 4 avril un jour de collecte en

faveur des handicapés dans toutes vos communautés. Offrir de l'argent c'est bien, mais on peut également offrir des étoffes ou des produits de nos récoltes. Même s'il n'y a pas de handicapés dans l'une ou l'autre communauté, vos dons pourront être utiles aux handicapés de votre connaissance des communautés voisines. Ainsi vous pourrez vivre en vérité dans l'Église de Jésus-Christ, dont le signe visible sur terre est partout celui de l'unité.

Dans notre lettre du 12 janvier nous vous avons expliqué que nous vous aiderions de toutes nos forces pour fonder vos communautés.

Ici à Goma, nous avons un Centre qui a été fondé en faveur des handicapés et que l'on a l'habitude d'appeler « Shirika la Umoja ». Je ne pense pas que ce soit la première fois que vous entendez cette appellation. C'est un endroit où l'on s'occupe de procurer à tous les handicapés toute l'aide possible. Mais votre aide est également nécessaire pour que ce Centre puisse atteindre convenablement le but qu'il s'est proposé. Nous vous demandons cependant de bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici tellement de dons et d'offrandes de tout genre, mais bien plus d'une union et d'une entente entre toutes les communautés qui construisent l'Église Catholique de Goma.

Vous allez comprendre tout de suite comment nous pouvons soutenir votre effort : « Shirika la Umoja », qui est à Goma un Centre pour aider les handicapés, peut, à votre demande, se rendre chez vous avec une équipe de 5 personnes qui se partagent les tâches suivantes : celle d'Assistant social, de kinésiste, d'appareilleur, d'auxiliaires en rééducation et de chauffeur.

Cette équipe pourra mettre sur pied les traitements nécessaires partout où elle se rendra, et elle vous expliquera clairement ce que vous pouvez faire pour mieux aider les handicapés de chez vous. Mais pour cela il faut que toutes les communautés de votre paroisse s'entendent pour fixer le jour qui convient le mieux à tous pour accueillir cette équipe, pour que chacun d'entre vous ait la possibilité de suivre ses explications.

Quelques-uns des handicapés de votre connaissance pourront se rendre au Centre de Goma « Shirika la Umoja » pour y recevoir les soins appropriés à leur handicap et y suivre un apprentissage des travaux manuels qui pourront les aider plus tard à assurer leur subsistance. Vous voyez vous-mêmes qu'il ne sera pas possible de réaliser tout cela sans votre aide. Vous savez également fort bien que tous les parents n'ont pas la même préoccupation d'assurer à leurs enfants handicapés les soins dont ils ont besoin. Parfois il en est ainsi à cause de leur trop grande pauvreté. Dans ce cas, il est évident qu'il appartient à la communauté, c'est à dire à la famille de tous les chrétiens, de leur venir en aide.

Ce jour du 4 avril est, dans le carême, un dimanche où l'on se souvient spécialement de la passion de Notre Seigneur Jésus Christ. Aujourd'hui aussi, le Seigneur Jésus souffre parmi nous, surtout en ceux qui sont écrasés par une trop grande misère. Tout ce que nous ferons pour cet objectif que nous vous avons proposé, nous l'offrirons pour le Seigneur Jésus. C'est le Seigneur Jésus lui-même qui nous a demandé de faire cela.

Nous espérons que ce jour consacré surtout aux handicapés sera aussi pour vos communautés l'occasion d'organiser tout ce que nous vous avons expliqué au sujet de CARITAS. Nous espérons qu'alors nous aurons pu faire un grand pas dans la communion des uns avec les autres pour la fondation des communautés qui sont la base solide de l'Église de Jésus parmi nous.

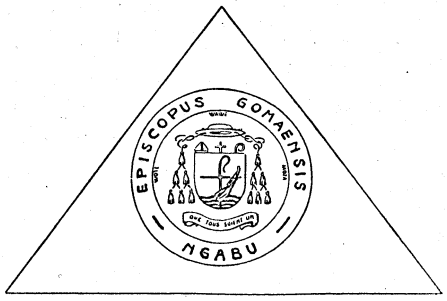
En terminant je vous redis, comme lors de notre dernière lettre, que nous prions le Seigneur Jésus d'être tous les jours parmi vous pour vous aider à vous guider.

+ Faustin NGABU

Évêque de Goma.

ANNEXE 4

4. APPRÉCIATION



Son Exc. Mgr. NGABU
Evêque de Goma
B.P. 50 - Goma
Rép. du Zaïre

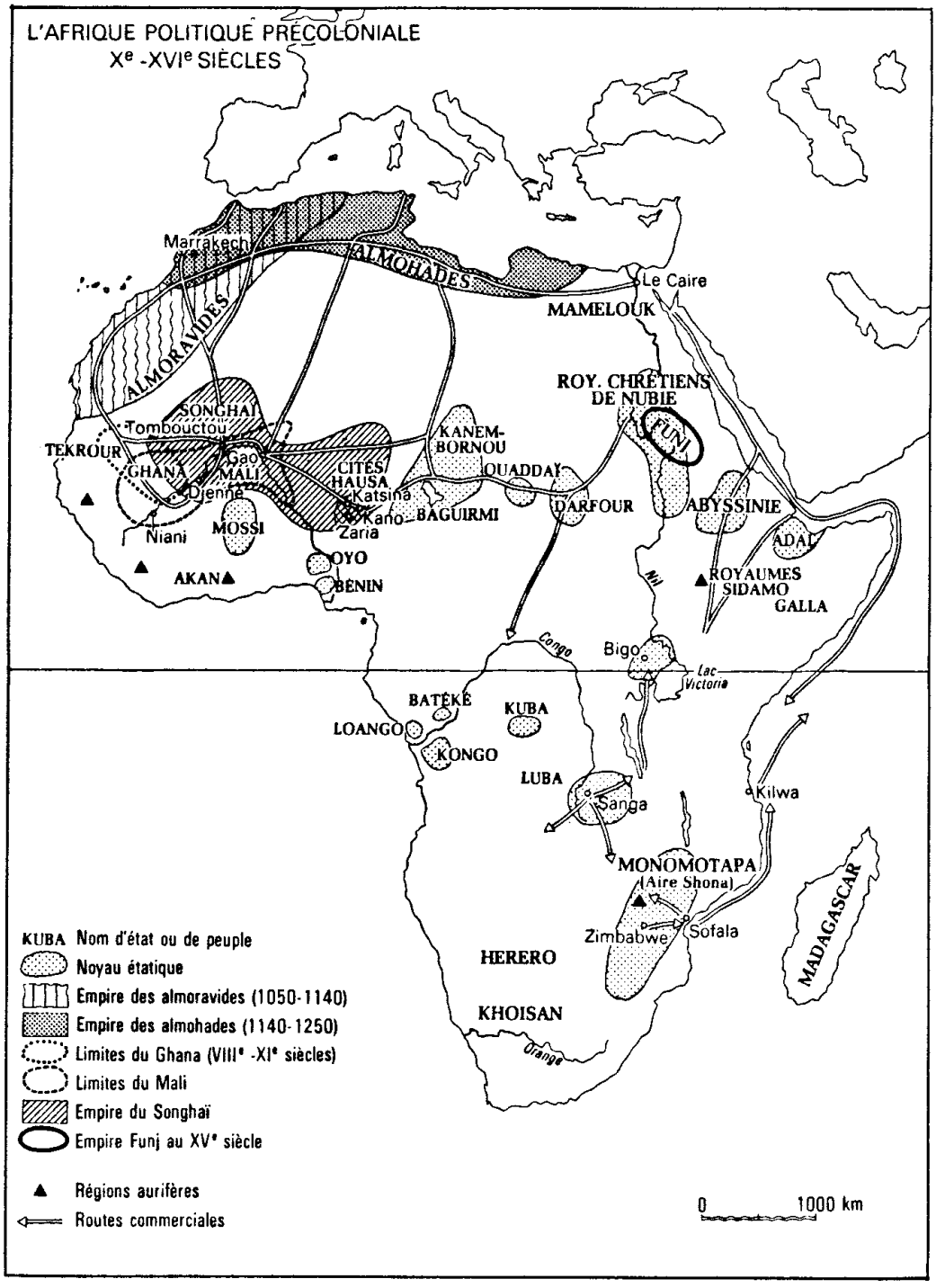
Je soussigné, Monseigneur NGABU, Evêque de GOMA atteste et déclare que le Diocèse de GOMA, apprécie profondément le service de Monsieur Louis MARTIN, directeur du Centre des Handicapés de GOMA; reconnaît en lui un homme très dévoué avec un sens des responsabilités fort prononcé et professionnellement très qualifié; lui donne très volontiers pour l'année écoulée (décembre 1987 à fin novembre 1988) la côte ELITE.

Fait à Goma, le 23 décembre 1988

+ NGABU F.
Evêque de GOMA

ANNEXE 5 : CARTE n°1

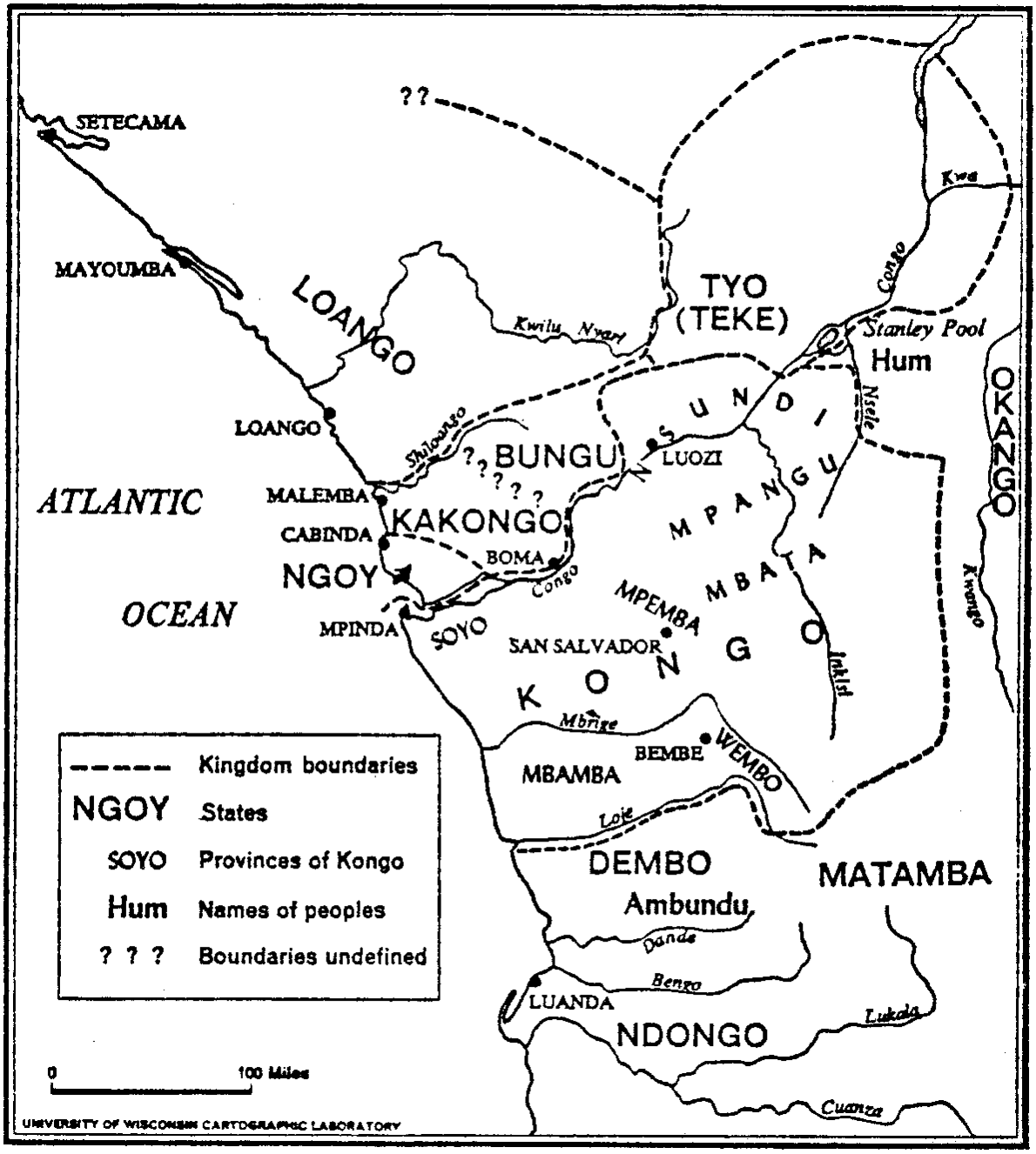
5. L'AFRIQUE POLITIQUE PRÉCOLONIALE Xe-XVIe SIÈCLES[1255]



[1255] C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 90.

ANNEXE 6 : CARTE n°2

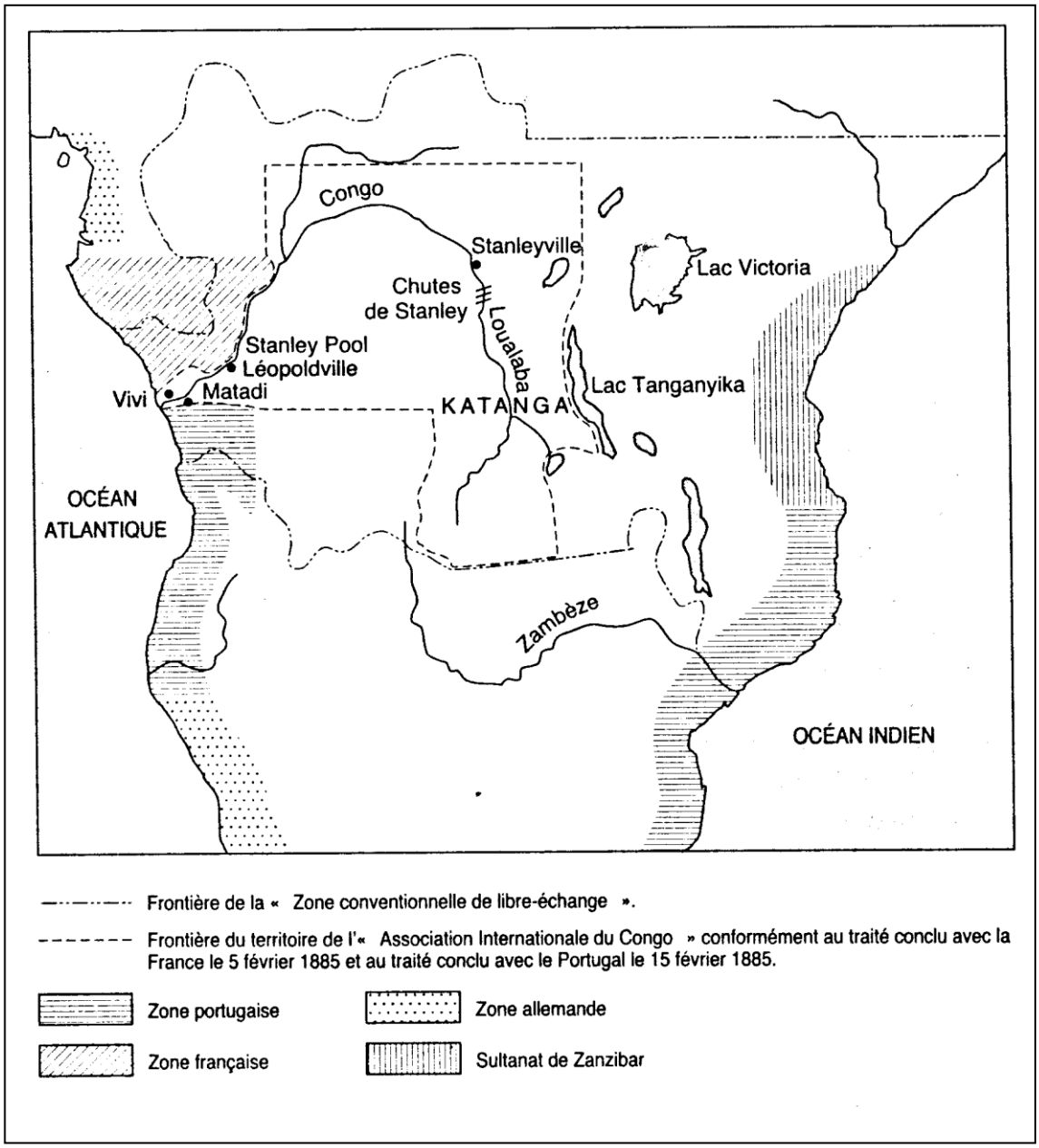
6. THE KINGDOM OF KONGO IN THE SIXTEEN CENTURY[1256]



[1256] J. VANSINA, *Kingdoms of the Savanna,* Madison/Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1966, p. 39.

ANNEXE 7 : CARTE n°3

7. LA RÉGION DU CONGO APRÈS LA CONFÉRENCE DE BERLIN[1257]



[1257] H. WESSELING, *Le partage de l'Afrique 1880-1914*, trad. néerlandais, Patrick GRILLI, Paris, Denoël, 1996, p. 161.

ANNEXE 8 : CARTE n°4

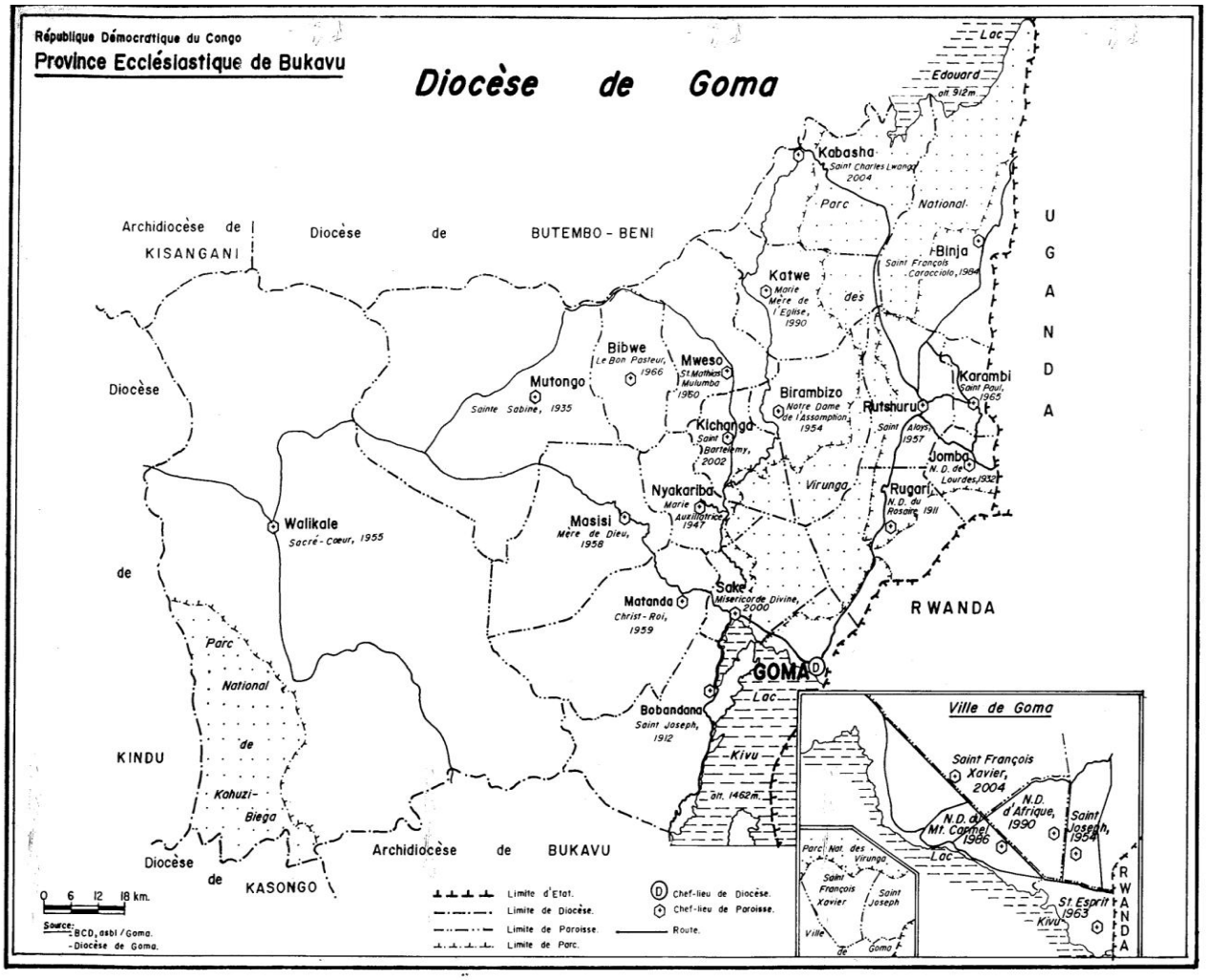
8. LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO[1258]



[1258] Democratic-Republic-of-Congo-Map, dans http://www.worldmapfinder.com/Map_Detail.php?MAP=63396&FN=Democratic-Republic-of-Congo-Map.jpg&MW=1210&MH=927&FS=602&FT=jpg&WO=0&CE=1&CO=179&CI=0&IT=0&LC=7&PG=1&CS=utf-8&FU=http://mappery.com/maps/Democratic-Republic-of-Congo-Map.jpg&SU=http://mappery.com/map-name/Democratic-Republic-of-Congo-Map, le 15-02-2009.

ANNEXE 9 : CARTE n°5

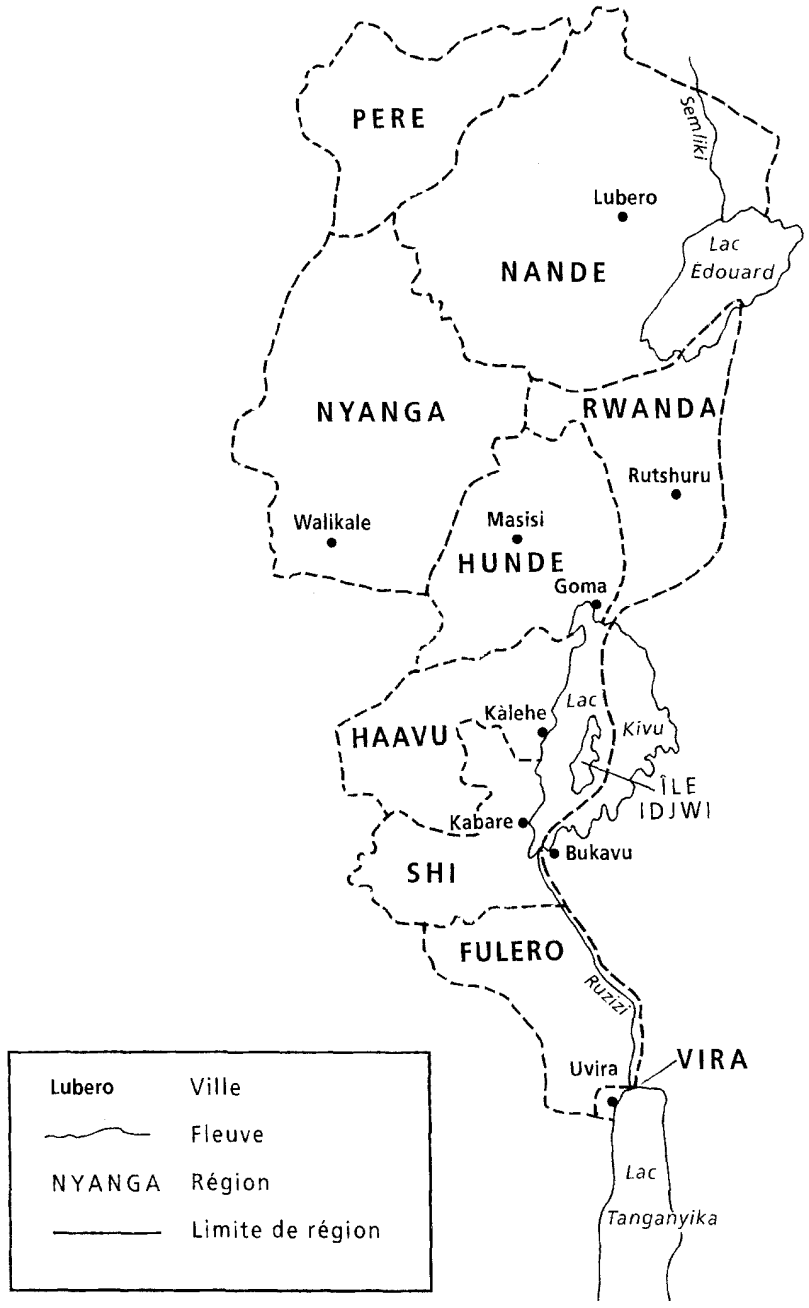
9. LE DIOCÈSE DE GOMA[1259]



[1259] Carte dressée en 2006 par le cartographe Michel IYANYA, à la demande du diocèse de Goma.

ANNEXE 10 : CARTE n°6

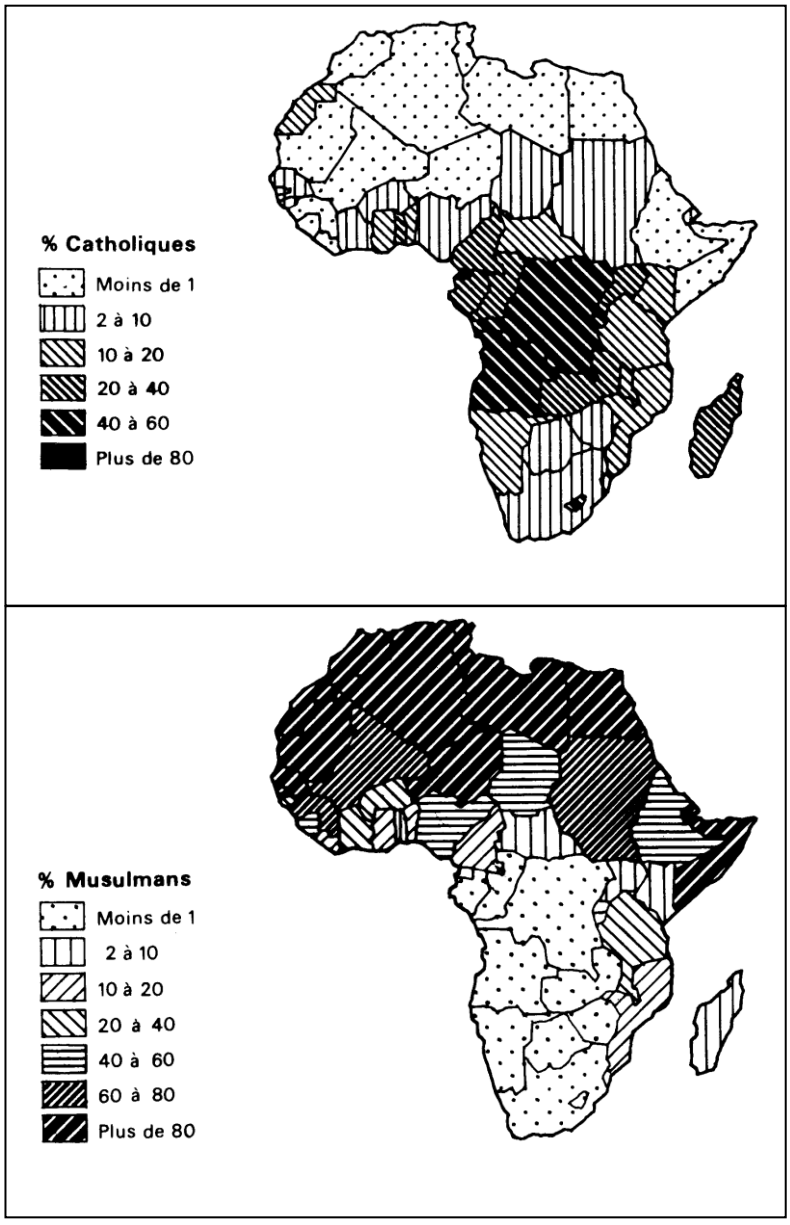
10. PEUPLES DU NORD ET SUD KIVU[1260]



[1260] NDAYWEL E NZIEM, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 224a.

ANNEXE 11 : CARTE n°7

11. LA RÉPARTITION DES CATHOLIQUES ET DES MUSULMANS[1261]



[1261] Ph. DECRAENE, *Vieille Afrique, Jeunes Nations, Le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances*, Paris, PUF, 1982, p. 80.

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

1. SOURCES RELATIVES À LA THÉOLOGIE

A. ŒUVRES SCRIPTURAIRES

- *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973.
- *La Bible, Traduction Œcuménique de la Bible,* Paris, Cerf, 2000[9].
- *La Bible Online*, en CDROM, 2004.
- J-Cl. LEVY, « La Bible de Jérusalem » en CDROM, Version 3, 1997.

B. DOCUMENTS CONCILIAIRES ET PONTIFICAUX

- *Concile Œcuménique Vatican II, Constitutions, décrets, déclarations, messages, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967.
- *Le Concile Vatican II, (1962-1965), Édition intégrale définitive. Texte latin et traduction française avec index et tables,* Paris, Cerf, 2003.
- *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992.

- PAUL VI, « Exhortation apostolique, *Evangelii nuntiandi* », *DC,* n°1689, 1976, p. 1-22.

- JEAN PAUL II, « Lettre encyclique, *Redemptoris hominis* », *DC,* n°1761, 1979, p. 301-323.
- *Id.*, « Lettre encyclique, *Redemptoris missio », DC,* n°2022, 1991, p. 152-191.
- *Id.*, « Lettre encyclique, *Evangelium Vitae* », *DC,* n°2114, 1995, p. 1-405.
- *Id.*, « Lettre apostolique, *Novo millennio ineunte* », *DC,* n°2240, 2001, p. 69-89.
- *Id.*, « Lettre encyclique, *Ecclesia de Eucharistia », DC,* n°2290, 2003, p. 367-390.

- *Id.*, « Exhortation apostolique post-synodale, *Christifideles laici* », *DC,* n°1978, 1989, p. 152-196.
- *Id.*, « Exhortation apostolique post-synodale, *Ecclesia in Africa* », *DC,* n°2123, 1995, p. 817-855.
- *Id.*, « Lettre Apostolique, *Dives in Misericordia* », *DC,* n°1797, 1980, p.1083-1099.
- *Id.*, « Lettre Apostolique, *Salvifici doloris* », *DC,* n°1869, 1984, p.233-250.
- *Id., «* Lettre Apostolique, *Motu proprio, Dolentium Hominum* », *DC,* n°1892, 1985, p. 366-362.
- *Id.*, « Lettre apostolique, *Mane nobiscum Domine* », *DC,* 19, n°2323, 2004, p. 919-928.
- *Id.*, « La passion du Christ, Serviteur de Dieu », *DC,* n°2323, 2004, p. 905-906.
- *Id.*, « L'Afrique a besoin de "bons Samaritains" », *DC,* n°2324,2004, p. 952-954.
- *Id.*, « Message au Symposium international sur le thème « dignité et droits de la personne atteinte d'un handicap mental » dans *L'Osservatore Romano,* 9 janvier 2004.

- BENOIT XVI, « Lettre encyclique, *Deus caritas est »*, dans *DC,* n°2352, 2006, p. 166-187.

2. ARCHIVES RELATIVES AU « SERVICE AMBULATOIRE »

A. LES RAPPORTS ANNUELS DU CHP (DE 1972 À 1996)

B. LES RAPPORTS ANNUELS DE LA RBC (DE 1996 À 2003)

C. LES DOCUMENTS INÉDITS

- *25 ans du Diocèse de Goma, sous l'Épiscopat de Son Exc. Mgr Faustin Ngabu*, Goma, 1999.
- *6e Assemblée Générale de l'ACHAC du 28 août au 2 septembre 1985*, Bujumbura, 1985.
- *Charisme, réflexions et applications,* Goma, 1983.

- G. KAMALA LUENDO KANOO, *La contribution de la kinésithérapie dans le programme de soins de santé primaires (Cas du CHP « Shirika la Umoja » de Goma),* mémoire de graduat en Kinésithérapie, Année académique 1984-1985.
- *Id., La problématique des soins de santé primaires au Nord-Kivu : Essai d'analyse de la participation de l'Église,* Mémoire de licence en santé publique, Goma, Année académique 1997-1998.
- P. KAMORI MUGANZA BAHIZI, *Gestion des unités de production dans une association sans but lucratif et son impact sur son développement socio-économique. Cas du Centre pour Handicapés Physiques « Shirika la Umoja »*, mémoire de Graduat en Management, année académique, 1991-1992
- *Le GRAM a 10 ans, Février 1995-Février 2005, s.l.,* 2005.
- L. MARTIN, *Note aux communautés de base,* du 22 octobre 1976.
- E. MUHIMA BANIENE, *Réflexions sur le service ambulatoire du centre pour handicapes*, Goma. *sd.*
- B. NDUHIRAHE RUGAYAMPUNZI, *Impact des actions initiées par la Caritas-développement sur l'autopromotion des populations du diocèse de Goma*, Mémoire de licence en Développement Communautaire, Goma, Année académique 2006-2007.
- F. NGABU, « Demande d'un véhicule pour le service ambulatoire », lettre du 5 juillet 1975.
- *Id., Lettre pastorale du 4 avril 1976.*
- RBC, *Participation communautaire à la Réhabilitation des malades chroniques et personnes ayant un handicap. Animation sanitaire en transmission continue pour les animateurs de santé communautaire au village (A.S.C.V.),* Goma, 2000.
- *Id., Prévention du handicap et intégration communautaire de la personne handicapée et du malade en problème de socialisation,* rapport final, Goma, 1997.
- *Id., Session de formation à l'intention des agents sociaux paroissiaux et animateurs de santé du diocèse de Butembo-Beni : « Connaître la personne ayant un handicap et le malade chronique en problème de socialisation en vue de son intégration sociale »,* Butembo, 1999.
- *Statuts du groupe d'accompagnement des malades (GRAM) et de la fraternité apostolique thérésienne. Association privée des fidèles selon les normes du droit canonique en vigueur*, Goma, 2006.

II. OUVRAGES ET ARTICLES

- J.-M. ABGRALL, *La mécanique des sectes,* Paris, Payot/Rivages, 1996.
- S. ABOU, *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation,* Paris, Anthropos, 1981.
- V. ADAMS, *et al., Merveilles et secrets du corps humain,* Paris, Sélection du Reader's Digest, 1989.
- Ch.-R. AGERON & M. MICHEL (dir.), *L'Afrique noire française : l'heure des Indépendances,* Paris, CNRS éditions, 1992.
- M. ALBERTON, *Un sacrement pour les Malades, dans le contexte actuel de la santé,* coll. « Croire et comprendre », Paris, Centurion, 1978.
- J.-N. ALETTI, L. BEIRNAERT, J. CALLOUD, X. LÉON-DUFOUR (dir.), *et al., Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament,* coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1977.
- S. AMSLER, *David, Roi et Messie,* Neuchâtel, Ed. Delachaux/Niestlé, 1963.
- P. ANCIAUX, *Sacrement et vie. Fondements et orientations du renouveau dans la pastorale des sacrements,* Paris, Tournai, Casterman, 1967.
- *Annuaire de l'Église catholique au Zaïre (1993-1994),* Kinshasa, Ed. Secrétariat général, 1994.
- J. ANSALDI, *Dire la foi aujourd'hui, Petit traité de la vie chrétienne,* Poliez-le-Grand, éd. du Moulins, 1997².
- O. ARTUS, « Guérir et sauver dans l'Ancien Testament » dans M. HERMANS et P. SAUVAGE (éds), *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur / Bruxelles, Presses universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 39-55.
- S. ASCH, *L'Église du prophète Kimbangu,* Paris, Karthala, 1986.
- L.-P. AUJOULAT, *Aujourd'hui l'Afrique,* Tournai-Paris, Casterman, 1958.
- S. AXELSON, *Culture Confrontation in the lower Congo,* Gummessons, Falköping, 1970.
- I. BABA KAKE & ELIKIA M'BOKOLO, *La traite négrière : l'Afrique brisée,* coll. « Histoire générale de l'Afrique », Paris, ABC, 1977.
- J.-C. BADENHAUSER *et al., « J'étais malade et vous m'avez visité… » Parcours de formation pour visiteurs de malades en établissement de soins et en paroisses,* Mulhouse, Salvator, 1991³.

- J. N. L. BAKER, *Histoire des découvertes géographiques et des explorations*, Paris, 1949.
- G. BALANDIER, « Le royaume Congo et l'acculturation ratée », *Actes du XIIe Congrès International des Sciences Historiques*, Vienne, 1965.
- *Id.*, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
- *Id.*, et M. FERRO, *Au temps des colonies*, Paris, Seuil, 1984.
- *Id.*, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècles*, Paris, Hachette, 1965.
- *Id.*, *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971.
- *Id.*, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1982.
- *Id.*, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris, PUF, 1963.
- N. BANCEL *et al*., *La colonisation française,* Toulouse, éd. Milan, 2007.
- R. BATSIKAMA, *L'Ancien Royaume du Congo et les Bakongo, (Ndona Béatrice & Voici les Jagas), Séquences d'histoire populaire,* Paris, l'Harmattan, 1999.
- F. BAZIOTA, *Ne-Kongo en Afrique centrale, XVe – XVIIIe siècles (sociologie politique du Kongo)*, Officium Libri catholici, Rome, 1971.
- E. BEAUCAMP, & S. LYONNET, « Péché », in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1966, col. 407-567.
- P. BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, Paris, Seuil, 1980.
- P.-M. BEAUDE & J. FANTINO, (dir.), *Le christianisme dans la société, actes du colloque international de Metz, (mai 1995)*, Paris, Cerf, 1998.
- P.-M. BEAUDE, « "Nous avons vu sa gloire…" Les Miracles selon saint Jean », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 39-44.
- *Id.*, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983.
- *Id.*, *L'accomplissement des Écritures. Pour une histoire critique des systèmes de représentation du sens chrétien*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1980.
- M. BEBEY-EYINDI, *La vie et l'œuvre médico-sociale en Afrique intertropicale française d'Eugène Jamot,* (Thèse), Paris, 1950.
- F. BECMEUR, « L'information aux parents en chirurgie pédiatrique », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 62-72.

- R. BEECKMANS, « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980),* Kinshasa, Ed. Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1987, p. 15-42.
- M. BELLET, « Les trois instances », dans *Christus*, n°118, t. XXX, avril 1983, p. 132-143.
- Ph. BENETON, *Les régimes politiques*, coll. « Que sais-je », Paris, PUF, 1996.
- Y. BENOT, *Idéologies des indépendances africaines*, coll. « cahiers libres », Paris, François Maspero, 1969.
- A. BENTZEN, *King and Messiah*, Londres, 1955.
- B.-S. BERTHON, « L'éducation pour la santé à l'école », *Santé publique*, vol. 10, n°4, 1998.
- G. BERTHON, « Respect de l'autonomie, consentement et usage de la contrainte en psychiatrie », E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 629-637.
- M. BETTATI *et al.*, *La Déclaration universelle des droit de l'homme,* Paris, Gallimard, 2008.
- E. BIANCHI, & L. MANICARDI, *L'accompagnement des malades,* Genève, Parole et Silence, 2003.
- P. BIGO, *La doctrine sociale de l'Église,* Paris, PUF, 1966.
- Ch. BIOT, F. GUINAND, F. HORTALA, *Mourir vivant*, Paris, éd. de l'Atelier, 1996.
- J.-M. BIPOUN WOUM, « Les aspects juridiques de la Conférence de Berlin (novembre 1884-février 1885) dans *Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885, Actes du Colloque International (Brazzaville, avril 1985)*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 127-135.
- M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1991.
- D. BON, *L'animisme. L'âme du monde et le culte des esprits,* Paris, Vecchi, 1998.
- F. BONTINCK, « La genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo », dans *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Épiscopat, 1981, p. 261-303.
- *Id.*, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, n°21, 1980, p. 25-37.
- *Id.*, « Le padrâo de l'embouchure du Zaïre : historique et signification », *Cultures au Zaïre et en Afrique*, 2, p. 3-31.
- *Id.*, « Le Zaïre "découvert" avant Diogo Câo ? », dans *Africa*, XXXI, 1976.

- *Id.*, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-48),* Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1985.
- *Id.*, *La mission spiritaine de Boma (1880-1890),* dans *Zaire-Afrique,* 136, 1979.
- *Id.*, *Les missionnaires de Scheut au Zaïre : 1888-1988*, Kinshasa, L'Épiphanie-Limete, 1988.
- V. BOUDON-MILLOT & B. POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps,* coll. Théologie historique, 117, Paris, Beauchesne, 2005.
- A. BRASIO, *Africa Ocidental,* vol.II, 1531-1569, AGU, 1953.
- *Id.*, *Monumenta Missionaria Africana,* Lisbonne, Africa Ocidentale, 1952.
- *Id.*, *Spiritana monumenta historica, Series Africana, Angola,* Vol. I., Louvain, 1966.
- Cl. BRELET, *Médecines du monde, Histoire et pratiques des médecines traditionnelles,* Paris, Robert Laffont, 2002.
- M.-F. BRISELANCE, *Histoire de l'Afrique, t. 2. Le temps des conquérants,* Paris, Jeune Afrique Livres, 1988.
- B. BRO, *Le pouvoir du mal,* Paris, Cerf, 1976.
- M. BRODIN, « Éthique, santé publique et médecine », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 279-286.
- R.-E. BROWN, *La mort du Messie, Encyclopédie de la Passion du Christ, de Gethsémani au tombeau. Un commentaire des récits de la Passion dans les quatre évangiles.* trad. Angl. J. MIGNON, Paris, Bayard, 2005.
- H. BRUNSCHWIG, *Le partage de l'Afrique noire,* Paris, Flammarion, 1971.
- M. BRZUSTOWSKI, « L'annonce, un processus de "co-naissance" au handicap », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort,* Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 99-111.
- W. BUHLMANN, « L'histoire révolue et l'histoire-en-devenir », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1990),* Kinshasa, Ed. Secrétariat général de l'Episcopat, 1981, p. 5-14.
- M.-S. BUISSON, *Émilien Tardif: Lève-toi et marche,* Paris, éd. de l'Emmanuel, 1999.
- B. BUJO, & J. ILUNGA MUYA, *Théologie africaine au XXIe siècle, Quelques figures,* vol. I., Fribourg, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 2002.
- *Id.*, *Introduction à la théologie africaine,* Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008.
- J.-A. BURY, *L'éducation pour la santé, Concepts, enjeux, planification,* Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1988.

- B. CADORE, « Bible et médecine. Un nouveau rapport au destin », dans *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 79-100.
- J.-Y. CALVEZ, L'homme dans le mystère du Christ, le message de Jean-Paul II, Paris, Desclée de Brouwer, 1993.
- G. CANGUILHEM, *Le Normal et le Pathologique,* Paris, PUF, 1966.
- Ch.-O. CARBONELL, *L'historiographie,* Paris, PUF, 1981.
- P.-L. CARLE, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance, Consubstantiel et transsubstantiation (de l'Incarnation à l'Eucharistie),* Bordeaux, imprimerie Taffard, 1981.
- Cl. CAROZZI, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999.
- *Id.*, *La fin des temps*, Paris, Stock, 1982.
- D. CARRICABURU & M. MENORET, *Sociologie de la santé, Institutions, professions et maladies*, Paris, Armand Colin, 2004.
- A. CASTIGLIONI, *Incantation et magie, Les aventures de l'esprit,* Paris, Payot, 1951.
- H. CAZELLES, « Les Poèmes du Serviteurs : leur place, leur structure, leur théologie », dans *Recherches de Science Religieuse*, 43 (1955), p. 5-51.
- *Id.*, *Le Messie de la Bible*, Paris, Desclée, 1978.
- L. CERFAUX *et al*., *L'attente du Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 1954.
- Ph. CHANSON, « Croyances magiques et résonances théologiques aux Antilles-Guyane », dans F. JACQUIN et J.-F. ZORN (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne XVIIIe-XXe siècles*, Paris, Karthala, 2001, p. 209-239.
- G. CHARLES-PICARD, *Les religions de l'Afrique antique,* Paris, Plon, 1954.
- J.-P. CHARLIER, *Signes et prodiges. Les miracles dans l'Évangile,* Paris, Cerf, 1987.
- P. CHAUNU, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, PUF, Paris, 1991[4].
- B. CHENU, *Dieu et l'homme souffrant,* Paris, Bayard, 2004.
- J. CHEVALLIER, M. BIENTZ, A.-M. DE BELLEVILLE et al., *Les Cahiers de médecine préventive et sociale*, 4 vol., Paris, Maloine, 1984[2].
- M. CHEZA, « Conception et mise en pratique d'une action sanitaire » dans J. PIROTTE & H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 104-107.
- *Id.*, « Le franciscain Placide Tempels, un pasteur », dans F. JACQUIN et J.-F. ZORN, *L'altérité religieuse. Un défi pour la Mission chrétienne,* XVIIIe-XXe siècles, Paris,

Karthala, 2001, p. 179-189.

- *Id.*, « Débats autour des enjeux et de la stratégie missionnaires dans les années 1970 », dans COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC,* Paris, Karthala, 2005, p. 577-587.
- *Id.*, « Les thèses du chanoine Joly et leur influence sur le père Lebbe », dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC,* Paris, Karthala, 2005, p. 65-76.
- R. CLOZIER, *Les Étapes de la géographie*, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1949.
- D. COIFFET, *Le Renouveau charismatique est-il l'Église ?* Paris, éd. Latines, 1988.
- J. COMBY (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005.
- *Id., Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*, Paris, Desclée, 1992.
- *Id., Pour lire l'histoire de l'Église*, t.II, *Du XVe au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1986.
- COMMISSION SOCIALE DE L'ÉPISCOPAT, *La santé, Enjeux humains, approches chrétiennes,* Paris, Centurion, 1984.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, (CENCO), *Combattre et prévenir le sida,* dans *DC,* n°2383, 2007, p. 640-645.
- Y. CONGAR, « Le rôle de l'Eglise dans le monde de ce temps », dans *L'Église dans le monde de ce temps,* 2 (*Unam Sanctam*, 65 *b*), Paris, Ed. du Cerf, 1967.
- *Id., Un peuple messianique, Salut et Libération,* Coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1975.
- *Id., Vaste monde ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*, coll. « Foi Vivante », Paris, éd. Témoignage chrétien, 1966.
- *Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, Guida delle Missioni Cattoliche,* Roma 1989.
- CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église,* Paris, Cerf/Bayard/Fleurus-Mame/Saint-Augustin, 2005.
- F. CONSTANTIN, et Ch. COULON, (éds.), *Religion et transition démocratique. Vicissitudes africaines*, Paris, Karthala, 1997.
- J. COPPENS, *Le Messianisme royal et sa relève prophétique,* Gembloux, 1974.

- C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire. Permanences et ruptures,* Paris, L'Harmattan, 1985.
- *Id.*, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours,* Paris, PUF, 1993[4].
- *Id.*, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle, Mutations, révolutions, crises,* Paris, Armand Colin, 1999.
- *Id.*, « décolonisation et indépendance en Afrique Centrale » dans H. DESCHAMPS, (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels, t. II, De 1800 à nos jours,* Paris, P.U.F., 1971, p. 515-550.
- *Id.*, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours,* Paris, PUF, 1993[4].
- A. CORBIN, (dir.), *Histoire du Christianisme, pour mieux comprendre notre temps,* Paris, Seuil, 2007.
- J. CORNET, « Autour de l'histoire du Shaba », dans *Zaïre-Afrique,* 150, 1980.
- *Id.*, « Vestiges matériels de la première évangélisation au Zaïre », dans *L'Église catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1990),* Kinshasa, Ed. Secrétariat général de l'Épiscopat, 1981.
- R. CORNEVIN, *Le Zaïre, (ex-Congo-Kinshasa),* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1972.
- *Id.*, *Histoire de l'Afrique,* t.3. *Colonisation, décolonisation, indépendance,* Paris, Payot, 1975.
- *Id.*, *Histoire des peuples de l'Afrique Noire,* Paris, Berger-Levrault, 1960.
- E. COTHENET, « Le sens des miracles dans l'Évangile » dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile,* n° 8, 1974, p. 49-55.
- Cl. COULOT, (dir.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible,* coll. « Lectio divina », Paris, Cerf, 1994.
- C. COUSERGUE (dir.), *Guide de l'intégration scolaire de l'enfant et de l'adolescent handicapés,* Paris, Dunod, 1999.
- G. CRESPY, *La guérison par la foi,* coll. « Cahiers théologiques, n° 30 », Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952.
- M. CROS (éd.), *Les Maux de l'Autre. La maladie comme objet anthropologique,* Paris, L'Harmattan, 1996.
- O. CULLMANN, *Le salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament,* (trad. all. M. KOHLER), Paris, Delachaux et Niestlé, 1966.

- J. CUVELIER, *L'ancien Royaume de Congo : fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien Royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga (1541)* Bruges, Desclée de Brouwer, 1946.
- B. DAVIDSON, *Les Africains, Introduction à l'histoire d'une culture,* Paris, Seuil, 1971.
- A. DE GROOT, *Le miracle,* Paris, Apostolats des éditions, 1971.
- C. DE LA RONCIÈRE, *Histoire de la découverte de la Terre. Explorateurs et conquérants*, Paris, 1938.
- P. DE LAUBIER, *L'eschatologie,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998.
- P. de MEESTER, *L'Église d'Afrique, hier et aujourd'hui,* Ed. Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1980.
- *Id.*, *L'Église de Jésus Christ au Congo-Kinshasa,* Lubumbashi, éditions Centre Interdiocésain de Lubumbashi, 1997.
- F. DE MEEUS & D.-R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo belge*, Anvers, Ed. Zaïre, 1947.
- J.-F. DE RAYMOND (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme,* Paris, Larousse, 1988.
- E. De ROSNY, *Les yeux de ma chèvre,* coll. « Terre humaine », Paris, Plon, 1981.
- *Id.*, *L'Afrique des guérisons,* Paris, Karthala, 1992.
- A. De SURGY, *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire,* Paris, l'Harmattan, 1994.
- P. De VOS, *Vie et mort de Lumumba,* Paris, Calmann-Levy, 1961.
- A.-Cl. DECOUFLÉ, *La prospective,* Paris, PUF, 1972.
- Ph. DECRAENE, *Vieille Afrique, Jeunes Nations, Le continent noir au seuil de la troisième décennie des indépendances,* Paris, PUF, 1982.
- Ph. DELHAYE, A. GELIN, A. DESCAMPS, *et al.*, *Théologie du péché*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1961.
- Ph. DELHAYE, J. LECLERCQ, B. HÄRING, *et al.*, *Pastorale du péché*, Desclée, Tournai-Paris, 1962.
- J. DELORME, *et. al., Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, Seuil, 1974.
- Fr. DEMOULIN, « Bénévolat et maintien du lien social des personnes vulnérables » dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 540-546.

- R. DERICQUEBOURG, *Religions de guérison. Antoinisme, science chrétienne, scientologie*, Paris, Cerf, 1988.
- *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1957.
- H. DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire,* Paris, PUF, 1970.
- *Id.*, (dir.), *Histoire Générale de l'Afrique noire. De Madagascar et des Archipels, t. II, De 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1971.
- *Id., L'Afrique noire précoloniale*, Paris, PUF, 1976[3].
- M. DESMET, « La dynamique de l'Expérience médicale. Une relecture biblique », dans M. HERMANS, et P. SAUVAGE (éds.), *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, p. 101-138.
- P. DIARRA,« La santé c'est la vie » dans *Mission de l'Église,* n°156 HS, 2007, p.1-2.
- P. DIEL & J. SOLOTAREFF, *Le symbolisme dans l'Évangile de Jean,* Paris, Payot, 1994.
- DOMINIQUE LE TOURNEAU, *L'Église et l'État en France,* Paris, PUF, 2000.
- 0. S. B. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, Bruges, 1939.
- A. DUPREZ, « 'Miracles' hellénistiques à l'époque du Christ », dans « *Les miracles de l'Évangile* », *Cahier Évangile*, n°8, 1974.
- *Id., Jésus et les dieux guérisseurs,* Paris, Gabalda, 1970.
- J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris, Desclée, 1989.
- *Id., Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Cerf, 1997.
- A. DURANT, *J'avais faim. Une théologie à l'épreuve des pauvres,* Paris, Desclée de Brouwer, 1995 et J.-L. FRAHIER, *Le jugement dernier*, Paris, Cerf, 1992.
- E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1998[4].
- F.-X. DURRWELL, *L'eucharistie, sacrement pascal*, Paris, Cerf, 1980.
- S. EBERSOLD, « L'annonce du handicap, un processus d'intercompréhension à l'intersection de différents registres d'intelligibilité », dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort,* Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 74-87.
- EDEM KODJO,... *Et demain l'Afrique,* Paris, Stock, 1985.
- J.-M. ELA et R. LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981.
- J.-M. ELA, *De l'assistance à la libération,* Kinshasa, 1982.
- *Id., Innovation sociales et renaissance de l'Afrique noire,* Paris, l'Harmattan, 1998.

- *Id.*, *Ma foi d'Africain,* Paris, Karthala, 1985.
- M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions,* Paris, Payot, 1949.
- ELIKIA MBOKOLO, *L'Afrique moderne, L'Afrique centrale et orientale du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, ABC, 1977.
- *Id.*, *Afrique noire, Histoire et Civilisations, jusqu'au XVIIIe siècle*, Paris, Hatier, 1995.
- *Id.*, *Afrique noire. Histoire et civilisation, du XIXe siècle à nos jours*, Paris, Hatier, 2004[2].
- *Id.*, « Absence et présence : à propos de l'économie à la Conférence de Berlin », dans *Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885, Actes du Colloque International (Brazzaville, avril 1985)*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 137-149.
- E.-E. EVANS-PRITCHARD, *la religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris, Payot, 1971.
- *Id.*, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972.
- D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique, Images de l'homme,* Paris, L'Harmattan, 2000.
- F. FANON, *Les damnés de la terre,* Paris, Maspero, 1961.
- D. FASSIN, (dir.) *Les figures urbaines de la santé publique,* coll. « Recherches », Paris, La Découverte, 1998.
- *Id.*, (dir.), *Les enjeux politiques de la santé, Études sénégalaises, équatoriennes et françaises,* Paris, Karthala, 2000.
- M. FÉDOU, *Regard asiatiques sur le Christ,* Paris, Desclée, 1998.
- H. M. FERET, *L'Apocalypse de S. Jean, Vision Chrétienne de l'histoire,* Paris, 1943.
- M. FEUILLET, *Vocabulaire du christianisme,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2000.
- T. FILESI & I. DE VILLAPADIERNA, *La « missio antiqua » dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 1978.
- W. FOERSTER et G. FOHRER, *Salut,* coll. « Labor et Fides », (trad.all. E. LATTEUR), Genève, 1973.
- P. FOUGEYROLLAS, *Changements sociaux et leurs impacts sur la conceptualisation du processus de handicap*, Réseau international CIDH et facteurs environnementaux, 1998.

- G. FOURURE, *Les châtiments divins. Étude historique et doctrinale*, Tournai, Desclée, 1959.
- FRANÇOISE LE CORRE, « L'homme, son corps, sa dignité », in V. DONARD, (éd.), *Biologie, médecine et société. Que ferons-nous de l'homme ?* Paris, Bayard, 2002.
- P. BRASSEUR, « La perception du christianisme par les administrateurs français en Afrique noire au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale », dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 279-287.
- M. FRÉMONTIER, « Approches humaine, sociale et institutionnelle de la maladie d'Alzheimer », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 652-658.
- FU-KIAU, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait,* Kinshasa, ONRD, 1969.
- F. FURET, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris, 1978.
- J. GADILLE, « Les modèles d'interprétation de l'accueil ou du refus du christianisme » dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 33-50.
- C. GARDOU, *Le Handicap en visage ; parents d'enfants handicapés,* Ramonville-St-Agne, Érès, 1996.
- *Id.*, *Le Handicap en visage ; frères et sœurs de personnes handicapées,* Ramonville-St-Agne, Érès, 1997.
- *Id.*, *Le Handicap en visage ; naître ou devenir handicapé,* Ramonville-St-Agne, Érès, 1996.
- *Id.*, (dir.), *Handicaps, handicapés : le regard interrogé*, Toulouse, Erès, 1991.
- H. GAUBERT, *L'attente du Messie,* coll. « La Bible dans l'histoire », Paris, Mame, 1968.
- A. GELIN, « Le péché dans l'Ancien Testament », dans Ph. DELHAYE, *et al.*, *Théologie du péché*, Paris, Desclée, 1960, p. 23-47.
- *Id.*, « *Messianisme* » dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t.V, Paris 1957, col.1165-1212.
- *Id.*, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. « Lectio Divina II », Paris, Cerf, 1948.
- A. GEORGE, « Jésus Sauveur. Les miracles selon saint Luc », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974, p. 35-38.

- C. H. GERNEZ-RIEUX & M. GERVOIS, *Éléments de médecine préventive, hygiène et médecine sociale*, Paris, Flammarion, 1976[4].
- GERRIE TER HAAR, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Monseigneur Milingo, archevêque de Zambie*, Paris, Karthala, 1996.
- A. GESCHE, *Dieu pour penser*. t. I. *Le mal*, Paris, Cerf, 1993.
- *Id.*, *Dieu pour penser*. t. V. *La destinée*, Paris, Cerf, 1995.
- J.M. GILLIG, *Intégrer l'enfant handicapé à l'école,* Paris, Dunod, 1996.
- R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- M. GODET, *Prospective et planification stratégique*, Paris, Economica, 1985.
- *Id.*, *Manuel de Prospective stratégique, une indiscipline intellectuelle*, Paris, Dunod, 1997.
- P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* coll. « Jésus et Jésus Christ », Paris, Desclée 1978.
- *Id.*, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique,* Paris, Cerf, 1981.
- V. GROSSI & B. SESBOÜÉ, « Introduction : Création, salut, glorification », dans B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut,* Paris, Desclée, 1995, p. 15-24.
- F. GRUAT, « Respecter la personne dans le soin », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 445-451.
- A. GRÜN, *Jésus un message de vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- R. GUARDINI, *Les fins dernières*, Paris, Cerf, 1951.
- M. GUIDETTI et C. TOURRETTE, *Handicaps et développement psychologique de l'enfant,* Paris, Armand Colin, 1999.
- J. GUILLET, « Bénédiction », dans X. LÉON-DUFOUR (dir.), *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1970, col. 120-128.
- M.-J. GUILLOU., *Entrons dans l'Eucharistie du Seigneur*, Ed Parole et Silence, 1999.
- J. GUITTON, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament,* Aix-en-Provence, 1947.
- F. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, *Santé et Rédemption par les génies au Congo,* Paris, Publisud, 1992.
- A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987.
- Cl. HAMONET, *Les personnes handicapées*, Paris, PUF, 1990.

- M. HEBGA (dir.), *Croyance et guérison*, Yaoundé, éd. Clé, 1973.
- *Id.*, *Émancipation d'Églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- *Id.*, *Sorcellerie, chimère dangereuse ?*, INADES Éditions 1979.
- *Id.*, *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982.
- M. HÉBRARD, *Les nouveaux disciples dix ans après*, Paris, Centurion, 1987.
- *Id.*, *Les charismatiques*, Paris, Cerf, 1991.
- *Id.*, *La foi qui guérit. Quinze témoins racontent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.
- J. HEERS, *Christophe Colomb*, Hachette, Paris, 1991.
- A.-M. HENRY, *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, Cerf, 1959.
- *Id.*, *La force de l'Évangile,* Paris, Mame, 1967.
- *Id.* et J. CHELINI, *La longue marche de l'Église,* Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1981.
- *Id.*, *La Longue Marche de l'Église*, Bordas-Cerf, Paris, 1984.
- J. G. HENTZ, « La prière est-elle bénéfique pour votre santé ? Christianisme, médecine et maladie grave aux États-Unis » dans M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006, p. 220-235.
- R. HEREMANS, « Joseph Gatchi, Médecin-Catéchiste au Haut-Congo (1888-1912) », dans *L'Église Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétaire Général de l'Épiscopat, 1981, p. 93-108.
- C. HÉRISSON et L. SIMON, (dir.), *Évaluation de la qualité de vie*, Paris, Masson, 1993.
- M. HERMANS & P. SAUVAGE (éds), *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur / Bruxelles, Presses universitaires de Namur / Lessius, 2004.
- Cl. HERZLICH, *Santé et maladie, analyse d'une représentation sociale*, Paris, École des Hautes Études en Sciences sociales, 1992.
- E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider*, coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007.
- F. HOUTART, « L'action sanitaire des Églises dans le Tiers monde, ses fonctions dans l'institution religieuse et dans la société » dans J. PIROTTE & H. DERROITTE (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 119-137.
- A. HUGON, *Introduction à l'histoire de l'Afrique contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1991.

- *Id.*, *L'Afrique des explorateurs vers les sources du Nil,* Paris, Gallimard, 1991.
- JACQUIN F. & J.-F. ZORN (éds), *L'altérité religieuse, un défi pour la mission chrétienne XVIIIe-XXe siècles*, Paris, Karthala, 2001.
- L. JADIN & M. DICORATO, *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo, 1506-1543,* Bruxelles, ARSOM, 1974.
- L. JADIN, « Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la "Saint Antoine" congolaise (1694-1718) », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome,* 1961, n°32.
- J. JAHN, *Muntu,* Paris, Seuil, 1969.
- J.-M. JANZEN, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995.
- M. JANZEN, *La quête de la thérapie au Bas-Zaïre*, Paris, Karthala, 1995.
- Cl. JASMIN, et al., (dir), *Cancer, sida, la qualité de vie*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, Synthélabo, 1996.
- J. JOHANNY, *L'Eucharistie, chemin de résurrection*, Paris, Desclée, 1994.
- P. KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique,* Paris/Yaoundé, Karthala-Clé, 2000.
- F. KABASELE, J. DORE, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1986.
- *Id.*, *Pâques africaines d'aujourd'hui,* collection « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclé, 1989.
- KABOLO IKO KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838, Du déclin à l'extinction,* Paris, Karthala, 2004.
- Th. KABOY RUBONEKA, « Le diocèse de Goma, Un aperçu historique de ses origines et de son développement (1911-1985) », dans « *Construire Ensemble* » (numéro spécial), Goma, 1986.
- *Id., Implantation missionnaire au Kivu (Zaïre), Une étude historique des établissements des Pères Blancs : 1880-1945*, Rome, 1980. (Thèse inédite de doctorat).
- *Id., Les étapes historiques du diocèse de Kasongo*, 1903-2005, Kasongo, 2006.
- E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs,* (trad. all. Victor DELBOS), Paris, Delagrave, 1976.
- P. KANYAMACHUMBI, *Les populations du Kivu et La loi sur la Nationalité. Vraie et fausse problématique*, Kinshasa, Sélect, 1993.

- C. KANYAMBIRIRI NKUBA, *Mission et « Plantatio ecclesiae » selon le can. 786. Application à l'Église du Congo-Zaïre.* Dissertation ad Doctoratum in Iure Canonici Consequendum, Romae, 1997.
- KAPOPWE KILONGOSHI, « La pensée missiologique du P. Antonin-Marcel Henry (1911-1987), dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 139-151.
- W. KASPER, *Jésus le Christ*, Paris, Cerf, 1976.
- A.-B. KEITH, *The Belgian Congo and the Berlin Act*, Oxford, Clarendon Press, 1919.
- J. KI-ZERBO, « L'économie de traite en Afrique Noire, ou le pillage organisé » en *Présence Africaine*, déc. 1956-janv.1957, p. 7-31.
- *Id.*, *Histoire de l'Afrique noire, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.
- H.-P. KLOTZ, *L'homme malade,* Paris, Mercure de France, 1977.
- C. KOLIÉ, « Jésus guérisseur ? » dans F. KABASELE, J. DORÉ, et R. LUNEAU, (dir.), *Chemins de la Christologie africaine*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1986, p. 167-199.
- R. KONKA, « Les débuts de la Mission catholique de Landana (1875-1876), dans *Cahiers d'Études Africaines* 7/2, 1962, p. 362-372.
- P. KREEFT, *Pourquoi Dieu nous fait-il souffrir ?* Montréal/Paris, Éditions Paulines/ Médiaspaul, 1993.
- A.-L. KROEBER, & C. KLUCKHOHN, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, 1952.
- *L'Église au service de la nation Zaïroise. Actes de la XIe Assemblée Plénière de l'Épiscopat, du Zaïre,* Bruxelles, 1972.
- L. L'EPLANTIER, « Jésus, Seigneur de sa communauté. Les miracles selon saint Matthieu », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile*, n° 8, 1974.
- L.-F. LADARIA, « L'homme créé à l'image de Dieu », dans B. SESBOÜÉ, (dir.), *L'homme et son salut, P*aris, Desclée, 1995, p. 21-26.
- H. LAFAY, *L'intégration scolaire des enfants et adolescents handicapés*, Paris, La Documentation française, 1987.
- L. LAGERWERF, « La formation des pasteurs dans les Églises indépendantes africaines », dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe*

– *XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 631-643.

- K.E. LAMAN, *Dictionnaire kikongo-français*, Bruxelles, Mémoires, Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- R.-A. LAMBOURNE, *Le Christ et la santé. La mission de l'Église pour la guérison et le salut des hommes,* Paris, Le Centurion, Labor & Fides, 1972.
- O. LANDRON, *Les Nouveaux visages du catholicisme français, les communautés nouvelles,* Paris, Cerf, 2004.
- F. LAPLANTINE, *L'Ethnopsychiatrie,* Paris, PUF, 1988.
- J.-Cl. LARCHET, *Théologie de la maladie,* Paris, Cerf, 1991.
- *Id., Thérapeutique des maladies spirituelles,* Paris, Ed.de l'Ancre, 1991.
- *Id., Le chrétien devant la maladie, la souffrance et la mort,* Paris, Cerf, 2002.
- LAURENT DE LUCQUES, *Relations sur le Congo,* Bruxelles, Cuvelier, 1953.
- R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile*, Paris, 1962.
- *Id., Bilan du Concile. Histoire. Textes. Commentaires,* Paris, Seuil, 1966.
- *Id., L'évangélisation après le quatrième Synode,* Paris, Seuil, 1975.
- B. LAURET, « Christologie dogmatique », dans *Initiation à la pratique de la théologie,* Paris, Éd. du Cerf, 1982, t. II, p. 263-432.
- A.-S. LAZZAROTO, *Nasce la chiesa nello Zaïre. Prime tappe di evangelizzazione nell'ex-Congo Belga (1880-1933),* Roma, 1982.
- D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité,* Paris, PUF, 1990[4].
- *Le chrétien et le développement de la nation. XXVIe, Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Zaïre,* Kinshasa, 1988.
- G. LE GENTIL, *Découverte du monde*, Paris, PUF, 1954.
- J. LE GOFF & N. ROUSSELLIER, « préface » de l'ouvrage de F. BEDARIDA, *L'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, (préf. de Jacques LE GOFF et Nicolas ROUSSELLIER), Paris, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
- D. LEDOGAR, *Au chevet des malades,* Paris, Presses de la Renaissance, 2003.
- X. LÉON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus,* Paris, Seuil, 1963.
- *Id., Études d'Évangile,* Paris, Seuil, 1965.
- *Id., Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, Seuil, 1971.
- *Id., et al., Les miracles de Jésus, ,* Paris, Seuil, 1977.
- *Id., Le pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005.
- A. LEPLÈGE, *Les mesures de la qualité de vie,* Paris, PUF, 1999.

- A. LEROI-GOURHAN & J. POIRIER, *Ethnologie de l'Union française. Territoires extérieurs, t. I : L'Afrique*, Paris, PUF, 1953.
- J. LEVEQUE, *Job ou le drame de la foi. Essais,* Paris, Cerf, 2007.
- A. LÉVY, et al., *Santé publique,* Paris, Masson, 1994.
- M. LIENHARD, *Martin Luther, la passion de Dieu,* Paris, Bayard, 1999.
- D. LINN et M. LINN, *La guérison des souvenirs. Les étapes du pardon,* (trad. l'am. E. MILCENT et G. SOTO), Paris, Desclée de Brouwer, 1987.
- M. LIVOIR, « Dans la démarche de pèlerinage quête de santé ou quête de salut ? » dans *Mission de l'Église, Santé, salut, engagement missionnaire,* n°156 HS, 2007.
- F.-M. LUFULUABO, *Vers une théodicée bantoue,* Louvain, Église vivante, 1962.
- M. LUISA DI PIETRO et LETIZIA DI PIETRO, *La pastorale médicale de l'enfant et du jeune,* Roma, Union Pontificale missionnaire, 2005.
- P. MADRE, *Mystère d'amour et ministère de guérison*, Paris, Pneumatique, 1982.
- J.-F. MALHERBE, *Pour une éthique de la médecine,* Bruxelles, Éditions Ciaco, 1999[2].
- A. MANARANCHE, *Quel salut ?,* Paris, Seuil, 1970.
- J.-V. MANEVY, *J'ai vécu avec les Samu,* Paris, éds Balland, 1980.
- A. MARCHADOUR, *Les miracles dans les évangiles*, Paris, Cerf, 1994.
- A. MARIE, *L'Afrique des individus,* Paris, Karthala, 1977.
- L. MARTIN, « Conditions matérielles et crédibilité de l'évangélisation (Congo, Rwanda, Burundi) 1960-2000, Présentation de témoignages », dans J. PIROTTE (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles*, Paris, Karthala, 2005, p. 245-274.
- R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations, la perspective missionnaire de l'Ancien Testament,* Paris, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1959, p. 245-274.
- R. MASSE, *Éthique et santé publique. Enjeux, valeurs et normativité,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003.
- H. MAURIER, « Mission chrétienne et genre de vie. » dans *Mélanges de Science Religieuse,* Lille, Mars 1988.
- F. MAURO, *L'Expansion européenne, 1600-1870*, PUF, 1988[3].
- B. MCKENNA et H. LIBERSAT, *des miracles aujourd'hui,* Paris, éd. Renouveau-service, 1987.
- F. MEJEAN, *Le Vatican contre la France d'outre-mer,* Paris, Fischenbacher, 1957.

- J. MENGIN, *Guide du développement local et du développement social*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- M. MERLE, *L'Afrique noire contemporaine,* Paris, Armand Colin, 1968.
- M. MESLIN, A. PROUST, Y. TARDAN-MASQUELIER, *et al.* (dir.), *La quête de guérison. Médecine et religions face à la souffrance,* Paris, Bayard, 2006.
- R. MICHAUD, *Moïse : histoire et théologie*, Paris, Cerf, 1979.
- M. MISENGA, « Conditions matérielles et crédibilité de l'évangélisation (Congo, Rwanda, Burundi) 1960-2000. *Réflexions africaines sur une enquête* », dans J. PIROTTE (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe- XXe siècles,* Paris, Karthala, 2005, p. 275-286.
- J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne,* (trad. de l'all. B. Fraigneau-Julien), Paris, Cerf/Mame, 1974.
- *Id.*, *Jésus, le Messie de Dieu,* (trad. all. Joseph HOFFMANN), coll. « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1993.
- J. MONBOURQUETTE, *Comment pardonner. Pardonner pour guérir, guérir pour pardonner,* Québec/Paris, Novalis/Centurion, 1994^{2}.
- E. MORIN, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994.
- D. MOYSE, « Infirmités, handicaps : plus inquiétants que la mort ? », dans M.-J. THIEL, *Entre malheur et espoir,* Strasbourg, Presse universitaires de Strasbourg, 2006, p. 88-98.
- D. MOYSE, « Le concept de personne dans le champ du handicap » dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 613-620.
- A. MUCCHIELLI-BOURCIER, *Éducateur ou thérapeute. Une conception nouvelle des rééducations,* Paris, éd. ESF, 1979.
- V.Y. MUDIMBE, (éd.), *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Paris, Berger Levrault, 1980.
- V. MULAGO, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale,* Paris, Présence Africaine, 1965.
- M. MUNAYI MUNTU « La déportation et le séjour des Kimbanguistes dans le Kasaï-Lukenie (1921-1960) », *Zaïre-Afrique*, 119, 1977, p. 555-573.
- Th. MURCIA, *Jésus. Les miracles élucidés par la médecine*, Paris, Carnot, 2003.
- MUTAMBA MAKOMBO, *L'histoire du Zaïre par les textes,* t.2. : 1885-1955, Kinshasa, 1987.

- J.-G. NADEAU, « L'évolution de l'Église catholique du Canada face aux abus sexuels commis par des membres du clergé », dans P.-M. BEAUDE & J. FANTINO, (dir.), *Le christianisme dans la société, actes du colloque international de Metz, (mai 1995),* Paris, Cerf, 1998, p. 233-247.
- I. NDAYWEL È NZIEM, « Politique culturelle africaniste et libération africaine. Réflexion à partir des faits zaïrois », dans V.Y. MUDIMBE, (éd.), *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*, Paris, Berger Levrault, 1980, p. 566-572.
- *Id.*, « Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasaï (Zaïre) », dans *2000 ans d'histoire africaine : le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond* Mauny, Paris, 1981, p. 769-789.
- *Id., Histoire du Zaïre ; de l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Duculot, Louvain, 1997.
- *Id., Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique,* Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998.
- *Id., Communautés ecclésiales vivantes: leur impact au sein de l'Église, peuple de Dieu*, Kinshasa, Août 1984. (œuvre inédite)
- F. NGOMA, *L'initiation ba-kongo et sa signification*, Élisabethville, CEPSI (Centre d'Etude des Problèmes Sociaux Indigènes), 1963.
- J.-I. NKULU BUTOMBE, « *L'arrivée des premiers missionnaires du Saint-Esprit au Zaïre »*, dans *L'Église Catholique au Congo, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 61-71.
- *Id., La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques (1865-1888).* Coll. « Recherches Africaines de Théologie », Kinshasa, Faculté Catholiques de Kinshasa, 1982.
- G. NOIRIEL, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.
- NTENDIKA KONDE, « Diocèse de Boma : Kangu au cœur de la mission du Mayombe, » dans *L'Église Catholique au Congo, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Ed. du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 131-201.
- B.-A. OGOT, (dir.), *Histoire générale de l'Afrique,* t. V., *L'Afrique du XVI*e *au XVIII*e *siècle*, Paris, Présence Africaine/Edicef/Unesco, 1998.
- J. JOLLY, *L'Afrique, et son environnement européen et asiatique,* (Préface de V.Y. MUDIMBE, introduction de B. SENUT), Paris, Méditerranée, 2002.
- O. OLSEN, *La Conquête de la Terre. Histoire des découvertes et des explorations depuis les origines jusqu'à nos jours*, 6 vol., Paris, 1937.

- N. OSSAMA, « Pratique médicales missionnaires lors de la première évangélisation » dans M. HEBGA, *Croyance et guérison*, Yaoundé, Clé, 1973.
- D. OUEDRAOGO, « Approche philosophique de la maladie en Afrique noire », dans E. HIRSCH, (dir.), *Éthique, médecine et société. Comprendre, réfléchir, décider,* coll. « Espace éthique », Paris, Vuibert, 2007, p. 430-443.
- L.-H. PARIAS, (dir.), *Histoire universelle des explorations,* 4 vol., Paris, 1962.
- B. PASCAL, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1954.
- *Id.*, *Pensées,* Paris, Gallimard (coll. « Folio »), 2004.
- A. PAUL, *La lèpre dans la Bible et le judaïsme,* dans *N.R.T.,* 92, 1979, p. 601-604.
- J.M. PAUWELS & W. PINTNENS, *La législation zaïroise relative au nom. Droit et authenticité africaine,* Bruxelles, ARSOM, 1983.
- J-P. PERRIN, *L'Eucharistie. De l'Évangile à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1970.
- L. PERRIN, *Guérir et sauver, entendre la parole des malades*, Paris, Cerf, 1987.
- C. PERROT, *Jésus et l'histoire,* Paris, Desclée, 1979.
- *Id.*, *Jésus,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 1998.
- A. PICCIOLA, *Missionnaires en Afrique, L'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Paris, Denoël, 1987.
- F. PIGAFETTA & D. LOPEZ, *Description du royaume du Congo et des contrées environnantes,* trad. it. et annoté par W. Bal, (pub. Léopoldville, Lovanium), Louvain, Nauwelaerts, 1963.
- *Id.*, *Le royaume de Congo et les contrées environnantes (1591),* trad. de l'it. annoté et présenté par Willy BAL, Chandeigne/Editions UNESCO, Paris, 2002.
- J. PIROTTE & H. DERROITTE (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui, L*eiden, E.J. Brill, 1991.
- *Id.*, « Aux sources des propagandes modernes. L'appel à la mission », dans G. ROUTHIER & F. LAUGRAND, (dir.) *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 115-138.
- *Id.* (dir.), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVII*^{e}*- XX*^{e} *siècles,* coll. « Mémoire d'Églises », Karthala, 2005.
- M.-P. POMEY, J.-P. POULLIER, B. LEJEUNE, *Santé Publique,* Paris, Ellipses, 2000.
- L. PORTES, *À la recherche d'une éthique médicale*, Paris, Masson, 1964.
- J. POTIN, *Jésus, l'histoire vraie,* Paris, Centurion, 1994.
- *Id.*, *La Bible rendue à l'histoire,* Paris, Bayard, 2000.

- « Pour un projet de société. Lettre pastorale des Évêques du Zaïre », dans *DC,* n°2048, 1992, p. 389-392.
- *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et Orientations pastorales des Évêques du Zaïre*, Kinshasa, 1995.
- Cl. PRUDHOMME, « Le rôle des missions chrétiennes dans la formation des identités nationales. Le point de vue catholique » dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 541-559.
- *Id.*, « L'action missionnaire aux XIXe et XXe siècles », dans A. CORBIN, (dir.), *Histoire du Christianisme, pour mieux comprendre notre temps,* Paris, Seuil, 2007, p. 441-445.
- Th. PUJOLLE, *L'Afrique noire. Un exposé pour comprendre un essai pour réfléchir,* coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994.
- A. QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle,* Paris, Karthala, 1993.
- M. QUESNEL, *Jésus-Christ. Un exposé pour comprendre, Un essai pour réflechir*, coll. « Dominos », Paris, Flammarion, 1994.
- P. RABISCHONG, *Le handicap,* coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2008.
- J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse,* Bruxelles, Lessius, 1998.
- K. RAHNER, *Sur le sacrement des malades*, Paris, éd. de l'Epi, 1966.
- *Id.*, *Mystère de l'Église et action pastorale,* Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
- *Id.*, *Écrits théologiques.* t.XII. *Problèmes moraux et sciences humaines*, Paris, Desclée de Brouwer/Mame, 1970.
- *Id., Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Centurion, 1983.
- W.G.L. RANDLES, *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris-La Haye, Mouton, 1968.
- F. RENAULT, « Principes missionnaires et actions sanitaires des Pères Blancs et Sœurs Blanches du cardinal Lavigerie (1868-1960) », dans J. PIROTTE, et H. DERROITTE, (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui,* Leiden, E.J. Brill, 1991, p. 27-48.
- « Respectons la vie et la personne humaine. Message du Conseil permanent des Évêques du Zaïre », dans *DC*, n° 2133, 1996, p. 242-244.

- Th. REY-MERMET, *Croire. Pour une redécouverte de la foi*, Paris, Droguet et Armant, 1976[2].
- P. RICŒUR, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », dans J.-F. DE RAYMOND (dir.), *Les enjeux des droits de l'homme,* Paris, Larousse, 1988, p. 233-237.
- D. RINCHON, *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens. Histoire de la déportation de 13 millions 250 000 Noirs en Amérique,* Bruxelles, 1929.
- H. RINGGREN, *The Messiah of the Old Testament,* Chicago, 1956
- J. ROCA, *De la ségrégation à l'intégration, L'éducation des enfants inadaptés de 1909 à 1975,* Paris, CTNERHI, 1992.
- P.A. ROEYKENS, *Le dessein africain de Léopold II. Nouvelles recherches sur sa nature (1875-1876),* Bruxelles, 1956.
- ROLAND DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament,* t. I, Paris, Cerf, 1961.
- J. ROLLET, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris, Cerf, 1974.
- G. ROUTHIER et F. LAUGRAND, (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002.
- S. ROUVILLOIS, « Le mal, le salut, l'éthique dans le christianisme », dans F. LENOIR et Y. TARDAN-MASQUELIER, *Encyclopédie des religions,* t. 2, Paris, Bayard, 1997, p. 1787-1797.
- J.-P. ROUX, *Jésus*, Paris, Fayard, 1989.
- L. SACHS, « Le risque comme diagnostic : retentissement sur la qualité de vie », dans Cl. JASMIN, *et al*., *Cancer, sida, la qualité de vie*, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, Synthélabo, 1996, p. 207-215.
- R. SANSON, *Le 14-Juillet, fête et conscience nationale, 1789-1975*, Flammarion, 1976.
- G. SAUTTER, *De l'Atlantique au fleuve Congo : une géographie du sous-développement,* Paris, La Haye, Mouton, 1966.
- E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu,* Paris, Cerf, 1960.
- J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth,* Paris, Noesis, 1999.
- A. SCHWEITZER, *Ma vie et ma pensée,* édit. Albin Michel, 1960.
- P. SCHWENCK, *Pour mieux connaître Jésus-Christ : Le secret de Jésus,* Metz, Ed. Église de Metz, 1981.

- SEKENE MODY CISSOKO, « L'Afrique Noire à la veille de la Conférence de Berlin », dans *Centenaire de la Conférence de Berlin 1884-1885, Actes du Colloque International (Brazzaville, avril 1985)*, Paris, Présence Africaine, 1987, p. 75-85.
- M. SENDRAIL, *Histoire culturelle de la maladie,* Toulouse, Privat, 1980.
- A. D. SERTILLANGES, *Le Problème du mal, t.* I, Paris, Aubier-Montaigne, 1948.
- B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église, Pour une actualisation de la Christologie de Chalcédoine,* Paris, Desclée, 2000[2].
- *Id., Le Christ hier, aujourd'hui et demain*, Laval, 1976.
- *Id., Jésus-Christ l'unique médiateur,* coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, Paris, 1988.
- *Id., Jésus-Christ l'unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut,* t. II. *Les récits du salut : Proposition de sotériologie narrative*, coll. « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée, 1991.
- *Id.* (dir.), *L'homme et son salut*, Paris, Desclée, 1995.
- *Id., Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXIe siècle*, Paris, Droguet et Ardant, 1999.
- *Id., Hors de l'Église pas de salut, Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation,* Paris, Desclée de Brouwer, 2004
- J.-L. SIMON, *Vivre après l'accident. Conséquences psychologiques d'un handicap physique*, Lyon, Chronique Sociale, 2001.
- M. SINDA, *le Messianisme congolais,* Paris, Payot, 1973.
- *Id., Le messianisme congolais et ses incidences politiques, Kimbanguisme Matsouanisme – Autres mouvements,* Paris, Payot, 1972.
- J. SOLER, *Aux origines du Dieu unique. Vie et mort dans la Bible*, Paris, éd. de Fallois, 2004.
- A. STAMM, *Histoire de l'Afrique précoloniale,* Paris, PUF, 1997.
- J. STENGERS, *Congo. Mythes et réalités : 100 ans d'histoire*, Gembloux, Duculot, 1989.
- H. J. STICKER, *Corps infirmes et sociétés*, Paris, Dunod, 1997.
- M. STORME, « Engagement de la Propagande pour l'Organisation territoriale des missions au Congo » dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. III, 1 (1975).
- J. STRICHER, *La foi qui sauve, d'après saint Luc,* coll. « Fêtes et saisons », Paris, Cerf, 1995.

- B. STUDER, *Dieu Sauveur. La rédemption dans la foi de l'Église ancienne,* (trad.all., J. HOFFMANN), Paris, Cerf, 1989.
- F.-A. SULLIVAN, *Charismes et renouveau charismatique,* étude biblique et théologique, (trad. amér. C. HENRY), Paris, Lion de Juda, 1982.
- E. TARDIF *et al., La joie de guérir nos frères : huit grands témoins catholiques s'expliquent sur leur charisme de guérison,* Éd. Chalet, Paris, 1991.
- P. TEMPELS, *La philosophie bantoue,* « Présence Africaine », (trad. du néerlandais par A, Rubbens) Paris, Ed. Africaines, 1949.
- *Id., La philosophie bantoue,* Paris, Présence Africaine, 1961.
- *Id., Philosophie Bantu,* introduction et révision de A. Rubbens sur le "texte original" par A.J. Smet, Kinshasa : Faculté de théologie catholique. Département de philosophie et religions africaines, 1979.
- P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus,* Paris, Cerf, 1993.
- *Testo-Atlante illustrato delle Missioni.* Roma-Novara-Parigi, 1932.
- G. TETE, *La traite et l'esclavage négriers,* Paris, L'Harmattan, 1997.
- M.-N. THABUT, *Le Messie,* Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- É. THÉVENIN, « Louis-Paul Aujoulat (1910-1973) un médecin chrétien au service de l'Afrique », dans J. PIROTTE & H. DERROITTE (dir.), *Églises et santé dans le tiers monde hier et aujourd'hui, L*eiden, E.J. Brill, 1991, p. 57-76.
- X. THÉVENOT, *Les péchés. Que peut-on en en dire ?*, Mulhouse, Salvator, 1983.
- *Id., Souffrance, bonheur, éthique. Conférences spirituelles,* Mulhouse, Salvator, 1992[3].
- *Id., Quelques clarifications sur la théologie du péché*, dans L.-M. CHAUVET et P. DE CLERCK, *Le sacrement du pardon, entre hier et demain*, Desclée, Paris 1993.
- M.-J. THIEL (dir.), *Entre malheur et espoir. Annoncer la maladie, le handicap, la mort,* Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2006.
- *Id.* « Éthique biomédicale et christianisme : une dialectique de provocation », dans P.-M. BEAUDE & J. FANTINO, (dir.), *Le christianisme dans la société, actes du colloque international de Metz, (mai 1995),* Paris, Cerf, 1998, p. 221-231.
- *Id.*, et X. THÉVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique. Étudier un cas. Examiner un texte*, Paris, Cerf, 1999.
- J. THIELLAY, *Lexique des religions chrétiennes,* Paris, Ellipses, Marketing, 1995.
- L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique noire,* Paris, Fayard, 1965.

- *Id.*, *Les Religions d'Afrique Noire : textes et traditions sacrés,* avec le concours de J.-L. Doneux, coll. « Le trésor spirituel de l'humanité », Paris, Fayard/Denoël, 1969.
- *Id.*, *La terre africaine et ses religions, traditions et changements,* Paris, L'Harmattan, 1980.
- J. TONDA, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Églises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 », dans F. CONSTANTIN, et Ch. COULON, (éds.), *Religion et transition démocratique. Vicissitudes africaines,* Paris, Karthala, 1997.
- *Id.*, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala, 2002.
- Cl. TRESMONTANT, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth,* Paris, Seuil, 1970.
- M. TRIMAILLE, « Un appel à la Foi. Les miracles selon saint Marc », dans « Les miracles de l'Évangile », *Cahiers Évangile,* n° 8, 1974, p. 27-34.
- G. TSHIKENDWA MATADI, *De l'absurdité de la souffrance à l'espérance. Une lecture du livre de Job en temps du VIH/SIDA,* Kinshasa, Médiaspaul, 2004.
- E.B. TYLOR, *La Civilisation primitive* (Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom, 2 vol., 1871), trad. P. Brunet et E. Barbier, 2 vol., Paris, 1876-1878.
- B. UGEUX, *Les petites communautés chrétiennes, une alternative aux paroisses ?* Paris, Cerf, 1988.
- *Id.*, *Guérir à tout prix ?* Paris, les éd. de l'Atelier/éd. Ouvrières, 2000.
- *Id.*, *Traverser nos fragilités,* Paris, Les éd. de l'Atelier/Les éd. Ouvrières, 2006.
- J.-P. VALABREGA, *La relation thérapeutique*, Paris, Flammarion, 1962.
- J.-M. VAN CANGH (éd.), *Salut universel et regard pluraliste,* Paris, Desclée, 1986.
- A. VAN DER BEKEN, *Proverbes Yaka du Zaïre,* Paris, Karthala, 1993.
- *Id.*, « Récit original africain du message évangélique » dans J. COMBY, (dir.), *Diffusion et acculturation du christianisme (XIXe – XXe s.), Vingt-cinq ans de recherches missiologiques par le CREDIC*, Paris, Karthala, 2005, p. 299-312.
- G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations,* Paris, Payot, 1970.
- B. VAN MEENEN, « Jésus, l'autre et la guérison dans les évangiles » dans *Bible et médecine. Le corps et l'esprit,* Namur/Bruxelles, Presses Universitaires de Namur / Lessius, 2004, 57-78.
- VAN WING, *Etudes Bakongo,* T. 2, *Religion et magie*. Mémoire de l'I.R.C.B., Bruxelles, Van Campenhout, 1938.

- *Id.*, *Etudes Bakongo,* vol. II l : *Sociologie, religion, Magie,* Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1938.
- VANDERLINDEN, J. *1959-1960. La crise congolaise,* coll. « La mémoire du siècle », Bruxelles, Complexe, 1985.
- G. VANHOOMISSEN, *Maladies et guérison. Que dit la Bible ?* Bruxelles, Lumen Vitae, 2007.
- M.-A. VANNIER, « L'image du Christ médecin chez les Pères », dans V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON (dir.), *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps,* coll. Théologie historique, 117, Paris, Beauchesne, 2005, p. 525-534.
- J. VANSINA, *Kingdoms of the Savanna,*Madison/Milwaukee/London, The University of Wisconsin Press, 1966.
- F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance,* Paris, Cerf, 1984.
- W. VOGELS, *L'homme qui a bien parlé de Dieu,* Paris, Cerf, 1995.
- R. VOILLAUME, *Ma chair pour la vie du monde,* Paris, Cerf, 1974.
- O. WERNER, *Atlas des missions Catholiques,* Fribourg en Brisgau 1886.
- H. WESSELING, *Le partage de l'Afrique 1880-1914,* trad. néerlandais, P. GRILLI, Paris, Denoël, 1996.
- R. WINLING, *La Résurrection et l'Exaltation du Christ dans la littérature de l'ère patristique,* Paris, Cerf, 2000.
- *Id.*, *La Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ. Sotériologie du Nouveau Testament. Essai de théologie biblique,* Paris, Cerf, 2007.
- H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 1974.
- D. ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaine,* Paris, Payot, 1970.
- J. ZUMSTEIN, « Les enjeux de la méthode historico-critique », dans Cl. COULOT, (dir.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible,* coll. « Lectio divina », Paris, Cerf, 1994, p. 51-67.

III. DOCUMENTS ÉLECTRONIQUES

- R. ANDORNO, « L'ineffabilité de l'humain : une possible voie d'accès au divin ? Quelques réflexions sur la notion d'imago Dei », dans *http://philo.pourtous.free.fr/Articles/R.Andorno/imagodei.htm*, le 26 -11-2008.
- Animisme » dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2006.
- G. BALANDIER, « Le royaume du Kongo », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- R. BASTIDE, « Sacrifice », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, *2005.*
- M. BLOK, « Christianisme et quête d'identité en Afrique », dans *http://www.unpoissondansle.net/rr/0406/index.php?i=1*, le 12-02-2007.
- J. BOULEGUE, « Traite des esclaves. Repère chronologique », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, *2006.*
- H. CAZELLES, « Moïse XIIIe siècle avant J.-C » dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- O. CHOUKROUN, « Le concept de santé », *http://www.cyes.info/themes/promotion_sante/concept_sante.php#n2*, le 15-02-2005.
- O. CHOUKROUN, « Approche thématique, rubrique promotion de la santé. La santé publique » dans *http://www.cyes.info/themes/promotion_sante/sante_publique.php*, le 18-02-2005.
- « Constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé », *http://policy.who.int/cgi-bin/om_isapi. dll?infobase=Basic-fr&softpage=Browse_Frame_Pg42*, le 2-03-2005.
- « Croix », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2003.
- D. De COPPET, « Lignage », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- L. DE NAUROIS, « Église et État », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- A. DELAUNAY, *Vertical et horizontal*, dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- J. DELUMEAU, « Réforme catholique et contre réforme », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- H. DESCHAMPS, « Afrique. Histoire des origines à 1945 », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- H. DESROCHE, « Le messianisme », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.

- M. DETIENNE, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Présentation », *Revue de l'histoire des religions*, 4/1988, *Qu'est-ce qu'un Dieu ?*, [En ligne], mis en ligne le 5 juillet 2006. URL : *http://rhr.revues.org/document5194.html.* Consulté le 20 février 2007.
- J. DEVISSE, « Afrique histoire, des origines à 1945 », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- H. DUMERY, « Rite de guérison », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- Cl. GEFFRE, « L'affirmation de Dieu », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- R. GOETSCHEL, « Messianisme Juif », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- « Handicapés » dans *Encyclopædia Universalis*, 2006.
- A.-M. HENRY, « Missions », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- Ch. HIGOUNET, « L'histoire géographique », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- « Histoire de l'hygiène », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2004.
- « Hygiène », dans *http://fr.wikipedia.org/wiki/Hygi%C3%A8ne*, le 12-04-2005.
- « L'hygiène », *http://www.unicef.org/french/ffl/09/index.html*, le 12-04-2005
- La définition de la santé de l'OMS » *http://www.who.int/about/definition/fr/*, le 2-03-2005.
- « Le service fondamental de l'Église : "guérir" », dans *http://www.zenit.org*, ZF06030902, le 9-03-2006.
- P. LIÉGÉ, « Christianisme », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- « Lutte contre la pauvreté » *http://www.sommetjohannesburg.org/contributions/frame-pauvr.html*, le 20-12-2004
- R. MARTIN-ACHARD, « Prophètes d'Israël », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- J.-P. MARTINON, *« Sociologie de la culture »*, dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- F. MAURO, « Grandes découvertes », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- Missions », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- G. NAHON, « sortie d'Égypte (-1300 envion) », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.

- J.-P. OLIVIER DE SARDAN, *Une médecine de proximité... et de qualité pour l'Afrique : http://www.monde-diplomatique.fr/2004/02/DE_SARDAN/11008*, le 11-03-2005.
- « Organisation Mondiale de la Santé (OMS) », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2004.
- E. ORTIGUES, « Foi », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- PIAULT M., « Religions Négro-africaines », dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2005.
- « Rachat », dans *CDROM, Hachette Multimédia* / Hachette Livre, 2000.
- « Rachat », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2004.
- « République Démocratique du Congo » dans *Encyclopædia Universalis*, CDROM, 2006.
- « Salut », dans *Encyclopédie Encarta*, CDROM, 2003.
- « Synode des évêques », *http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/ rc_synod_20050309_ documentation-profile_fr.html*, le 10-08-2005.
- TEDANGA IPOTA BEMBELA, « L'E.J.C.S.K. a-t-elle trahi Simon Kimbangu ? » *http://www.congovision.com/edito3.html*, le 24-01-2005.
- P. TEMPELS, « Mélanges de philosophie bantu ; Recueil de textes » ; Préparés par A.J. SMET, *http://www.aequatoria.be/tempels/Melang3.html*, le 20-02-2007.

IV. INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- M. CARREZ, « Miracle », dans P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1326-1327.
- G. DUMEIGE, « Le Christ médecin », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, Paris, Beauchesne, 1980, col. 891-901.
- H. DUMÉRY, « Miracle » dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, coll. « Encyclopaedia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 548-558.
- Cl. GEFFRÉ, « Théologie », dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, coll. « Encyclopaedia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 790-805.
- P. GRELOT, « Péché » dans P. POUPARD, *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1539-1541.
- M. HULIN, « Eschatologie » dans *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, coll. « Encyclopaedia Universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 321-325.

- « Dunamis, ergon, sêmeion » dans J.-P. PREVOST, (dir.), *Nouveau Vocabulaire Biblique*, Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul, 2004, p. 355-367.
- J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.
- *Le grand atlas des explorations*, Paris, Encyclopædia Universalis, 1991.
- F. LENOIR & Y. TARDAN-MASQUELIER, *Encyclopédie des religions,* t. 2, Paris, Bayard, 1997.
- J. PÉPIN, « Le salut chrétien », dans *dictionnaire de la théologie chrétienne,* coll. « Encyclopædia universalis », Paris, Albin Michel, 1998, p. 726-727.
- J.-P. PREVOST, (dir.), *Nouveau Vocabulaire Biblique*, Paris/Montréal, Bayard/ Médiaspaul, 2004.
- R. SCHWAGER, « Salut », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie,* Paris, PUF, 1998, p. 1049-1060.
- A. SOLIGNAC, « Image et ressemblance » chapitre II « Pères de l'Église » dans *Dictionnaire de spiritualité,* t. VII, Paris, Beauchesne, 1971, col. 1401-1425.
- *Théo. L'encyclopédie catholique pour tous,* Paris, Droguet-Ardent/Fayard, 1993.
- C. TURIOT, « Guérison », dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 510-511.
- R. WILLIAMS, « Péché » dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 872-875.
- E. YBERT (dir.), *Petit Larousse de la médecine*, Paris, Larousse-Bordas, 1997.
- « Zaïre », dans *Le million, l'encyclopédie de tous les pays du monde,* vol. XI, Paris, Grange Batelière, 1973, p. 259-293.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 2

SIGLES.....3

I. SIGLES RELATIFS AUX DOCUMENTS.....3

II. SIGLES RELATIFS À LA SANTÉ OU AU CENTRE.....4

INTRODUCTION.....6

PREMIÈRE PARTIE

RELECTURE HISTORIQUE

DE L'ÉVANGÉLISATION DU CONGO.....14

CHAPITRE PREMIER

LE KONGO AVANT L'ÉVANGÉLISATION.....15

I. INTÉRÊT ET GENÈSE DU NOM KONGO.....15

1. POUR UNE TRADITION ORALE OU ÉCRITE.....16

2. ORIGINE DU NOM KONGO.....18

3. DÉSIGNATION ONOMASTIQUE KONGO-CONGO-ZAÏRE.....20

II. LOCALISATION ET STRUCTURES SOCIALES.....22

1. DÉLIMITATION DU KONGO ANCIEN..... 23

2. STRUCTURE SOCIO-POLITIQUE..... 25

3. STRUCTURE SOCIO-CULTURELLE..... 27

III. LA RELIGION TRADITIONNELLE 29

1. LA CROYANCE À L'ÊTRE SUPRÊME..... 31

2. LES ANCÊTRES ET LES ESPRITS..... 34

3. LE ROI, LE PEUPLE ET LE SACRIFICE..... 37

IV. LA CONCEPTION DE LA VIE.....40

1. LA FORCE VITALE..... 41

2. LA MALADIE ET LE GUÉRISSEUR..... 44

3. LE SORCIER ET LE FÉTICHEUR..... 47

CHAPITRE DEUXIÈME

PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION DU KONGO (1482 – 1835).....50

I. À LA DÉCOUVERTE DU KONGO 50

1. L'ARRIVÉE DES PREMIERS EUROPÉENS..... 51

2. L'INFLUENCE LUSITANIENNE OU L'ACCULTURATION..... 53

3. LES EMPRUNTS TECHNIQUES..... 55

II. AMORCE DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION.....57

1. LES PREMIERS MISSIONNAIRES..... 58

2. LA CHRISTIANISATION EN DEUX PHASES..... 60

3. LA « MISSIO ANTIQUA » ET LA « PROPAGANDA FIDE »..... 63

III. LES AUTOCHTONES ET L'ÉVANGÉLISATION.....65

1. LE BAPTÊME DU ROI ET L'ÉVANGÉLISATION..... 66

2. TEL ROI, TELLE RELIGION 68

3. TENTATIVE D'UN CLERGÉ AUTOCHTONE 70

IV. ÉCUEILS DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION 73

1. L'ÉGLISE ET L'ÉMERGENCE DU POUVOIR ÉTATIQUE 74

2. LE DÉCLIN DE LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION..... 77

3. LE MOUVEMENT MESSIANIQUE : L'ANTONIANISME 81

CHAPITRE TROISIÈME

DEUXIÈME ÉVANGÉLISATION DU KONGO DEPUIS 1880.....84

I. L'ÈRE DE L'EXPLORATION AFRICAINE.....84

1. HIATUS ENTRE LES DEUX ÉVANGÉLISATIONS 85

2. EXPLORATEURS SUR UNE « TERRA INCOGNITA » 88

3. ARTICLE VI DE L'ACTE DE BERLIN (1885) 91

II. IMPLANTATION DES MISSIONS.....95

1. LE PROCESSUS DE RELANCE DES MISSIONS 96

2. INSTALLATION DES PREMIERS MISSIONNAIRES..... 99

3. IMPLANTATION DES MISSIONS AU KONGO 101

4. IMPLANTATION SCOLAIRE ET SANITAIRE.....105

III. L'ÉVANGÉLISATION FACE AUX DÉFIS 108

1. L'ÉVANGÉLISATION ET LA COLONISATION 109

2. L'ÉVANGÉLISATION AU TEMPS DES HÉRITIERS 112

3. LE CLIVAGE DES MOUVEMENTS MESSIANIQUES.....117

DEUXIÈME PARTIE

ÉVANGÉLISATION ET GUÉRISON DANS UNE APPROCHE SOTÉRIOLOGIQUE ET ANTHROPOLOGIQUE.....120

CHAPITRE PREMIER

APPROCHE BIBLIQUE DE LA SOTÉRIOLOGIE.....122

I. DIEU LIBÉRATEUR ET SAUVEUR.....122

1. APPROCHE THÉMATIQUE DU SALUT.....123

2. LE SALUT À TRAVERS DÉLIVRANCE ET GUÉRISON.....126

3. DÉLIVRANCE ET RACHAT DU PEUPLE.....129

II. ANNONCE MESSIANIQUE DU SAUVEUR.....132

1. L'EXODE, FIGURATIF DE LA DÉLIVRANCE.....133

2. LE SERVITEUR SOUFFRANT.....136

3. L'ATTENTE MESSIANIQUE DU SAUVEUR.....139

III. L'HOMME SAIN FACE À DIEU.....142

1. LA MALADIE ET LE CHÂTIMENT DIVIN.....143

2. LA GUÉRISON ET LA BÉNÉDICTION DIVINE.....146

3. LE SACRIFICE APRÈS LA GUÉRISON.....149

CHAPITRE DEUXIÈME

APPROCHE NÉO-TESTAMENTAIRE DU CHRIST GUÉRISSEUR ET RÉDEMPTEUR

I. L'ENSEIGNEMENT DU CHRIST ET LE SALUT 152

1. JÉSUS LE MESSIE ET L'ANNONCE DU SALUT 153

2. LA MALADIE ET LE PÉCHÉ 156

3. LA GUÉRISON ET LA FOI 159

II. LA GUÉRISON DANS LES ÉVANGILES 162

1. SENS ET FINALITÉ DES MIRACLES DE GUÉRISON 163

2. LE CHRIST COMME THAUMATURGE 166

3. MIRACLES DE JÉSUS ET FACTEURS SOCIAUX 170

III. LE CHRIST RÉDEMPTEUR 173

1. L'ŒUVRE SALVIFIQUE DU CHRIST MÉDIATEUR 174

2. LA MORT SUR LA CROIX POUR LE SALUT 177

3. LA RÉSURRECTION COMME VICTOIRE SUR LA MORT 181

CHAPITRE TROISIÈME

DE LA CHRISTOLOGIE À L'ECCLÉSIOLOGIE

I. L'ÉGLISE À L'IMAGE DU CHRIST MÉDECIN 184

1. GUÉRIR : SERVICE FONDAMENTAL DE L'ÉGLISE 185

2. L'HOMME RELATIONNEL ET LE SALUT INTÉGRAL 188

3. VERS LE BIEN-ÊTRE DE TOUT L'ÊTRE 191

II. LA SANTÉ SPIRITUELLE ET LES SACREMENTS 194

1. CONVERSION ET GUÉRISON.....195

2. EUCHARISTIE POUR LA SANTÉ DE L'ÂME.....198

3. ONCTION DES MALADES.....201

III. LES MISSIONS COMME LIEUX DE GUÉRISONS.....204

1. ÉVANGÉLISATION ET GUÉRISONS EN PAROISSE.....205

2. LES COMMUNAUTÉS ECCLÉSIALES DE BASE.....208

3. LES GROUPES DE PRIÈRE.....211

TROISIÈME PARTIE

IMPLICATIONS DE L'ÉVANGÉLISATION DANS LE SERVICE AMBULATOIRE DU CENTRE POUR HANDICAPÉS DE GOMA 214

CHAPITRE PREMIER

L'ÉVANGÉLISATION ET LA PASTORALE DE LA SANTÉ DANS LE DIOCÈSE DE GOMA.....216

I. PRÉSENTATION DU DIOCÈSE DE GOMA 216

1. BREF APERÇU HISTORIQUE DE L'ÉVANGÉLISATION 217

2. SITUATION DE LA SANTÉ DANS LE DIOCÈSE.....222

3. L'ENJEU DE L'ÉVANGÉLISATION : LÈVE-TOI.....226

II. LA PASTORALE DE LA SANTÉ À GOMA 229

1. ÉVANGÉLISATION ET SANTÉ : CONTINGENCE OU NÉCESSITÉ ?.....230

2. ÉDUCATION À LA SANTÉ ET CAMPAGNES D'ÉVANGÉLISATION.....233

3. LA DOCTRINE SOCIALE ET LA PASTORALE DE LA SANTÉ.....237

III. ORGANISATION SOCIO-SANITAIRE

DANS LE DIOCÈSE DE GOMA 240

1. INTERFÉRENCE DES MODÈLES DE SANTÉ À GOMA 241

2. BUREAU DIOCÉSAIN DES ŒUVRES MÉDICALES 244

3. GROUPE D'ACCOMPAGNEMENT DES MALADES 248

CHAPITRE DEUXIÈME

LE CENTRE POUR HANDICAPÉS DE GOMA 251

I. HISTORIQUE DU CENTRE POUR HANDICAPÉS 251

1. BREF APERÇU HISTORIQUE DU CHP 252

2. REGARD SUR LE HANDICAP AU CENTRE 256

3. ASSISTANCE ET ACTIVITÉS PROMOTIONNELLES 259

II. LES HANDICAPÉS DANS LA SOCIÉTÉ LOCALE 262

1. LE HANDICAP DANS LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE 263

2. L'APPROCHE DE L'INTÉGRATION SOCIALE 266

3. LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HANDICAPÉE 269

III. LE SERVICE AMBULATOIRE DU CENTRE 272

1. GENÈSE HISTORIQUE DU SERVICE AMBULATOIRE 273

2. OBJECTIFS DU SERVICE AMBULATOIRE 276

3. LES RÉSULTATS ESCOMPTÉS 279

CHAPITRE TROISIÈME

DU SERVICE AMBULATOIRE À LA RÉHABILITATION À BASE COMMUNAUTAIRE

DU SERVICE AMBULATOIRE À LA RÉHABILITATION À BASE COMMUNAUTAIRE 282

I. RÉHABILITATION À BASE COMMUNAUTAIRE 282

1. RBC COMME RELAIS DU SERVICE AMBULATOIRE 283

2. DE LA CBM À LA RBC 286

3. RAYON D'ACTION DE LA RBC 289

II. RBC ET SANTÉ PUBLIQUE 293

1. SENSIBILISATION À LA SANTÉ PUBLIQUE 294

2. PROGRAMME DE RÉHABILITATION 297

3. VISION PROSPECTIVE DE LA RBC 301

III. ÉCUEILS ET PERSPECTIVES 304

1. LES DIFFICULTÉS RENCONTRÉES EN RBC 305

2. LES HANDICAPÉS ET LA PASTORALE DE LA SANTÉ 308

3. NOUVELLE PERSPECTIVE : DE LA RBC AU COPH 311

CONCLUSION 314

ANNEXES 321

1. LA CONVENTION DE 1906 321

2. A.S.B.L. 324

3. LETTRE PASTORALE DU 4 AVRIL 1976 326

4. APPRÉCIATION 330

5. L'AFRIQUE POLITIQUE PRÉCOLONIALE X^e-XVIe SIÈCLES 331

6. THE KINGDOM OF KONGO IN THE SIXTEEN CENTURY.....332

7. LA RÉGION DU CONGO APRÈS LA CONFÉRENCE DE BERLIN.....333

8. LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO.....334

9. LE DIOCÈSE DE GOMA.....335

10. PEUPLES DU NORD ET SUD KIVU.....336

11. LA RÉPARTITION DES CATHOLIQUES ET DES MUSULMANS.....337

BIBLIOGRAPHIE.....338

I. SOURCES.....338

1. SOURCES RELATIVES À LA THÉOLOGIE.....338

A. ŒUVRES SCRIPTURAIRES..... 338

B. DOCUMENTS CONCILIAIRES ET PONTIFICAUX..... 338

2. ARCHIVES RELATIVES AU « SERVICE AMBULATOIRE ».....339

A. LES RAPPORTS ANNUELS DU CHP (de 1972 à 1996)..... 339

B. LES RAPPORTS ANNUELS DE LA RBC (de 1996 à 2003)..... 339

C. LES DOCUMENTS INÉDITS..... 339

II. OUVRAGES ET ARTICLES.....341

III. DOCUMENTS ÉLECTRONIQUES.....367

IV. INSTRUMENTS DE TRAVAIL.....369

TABLE DES MATIÈRES.....371

LA PLACE DE LA PASTORALE DE LA SANTÉ DANS L'ÉVANGÉLISATION EN RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

Cas du « service ambulatoire » du Centre pour Handicapés de Goma

RÉSUMÉ

L'intelligence de ce sujet s'inscrit dans la dynamique ecclésiale fondamentale. Il s'agit non seulement d'une lecture diachronique de l'évangélisation, mais aussi d'un aperçu synchronique où les enjeux de cette préhension s'articulent dans un contexte existentiel du « Centre pour handicapés » sis à Goma, diocèse situé en république Démocratique du Congo. Cette préoccupation suscite l'intérêt et l'attention.

Face à la précarité, à la maladie, dans une histoire qui se continue et un avenir qui s'ébauche au fil des jours, quelle place réserve l'évangélisation à la pastorale de la santé ? Pour élucider la problématique, la guérison ne se limite pas à la seule sphère rationnellement appréhendée par la médecine, mais présuppose les interactions susceptibles d'une thérapie holistique de l'être. La pastorale de la santé s'y prête et joue un rôle prépondérant.

La thématique se profile sur un canevas à trois parties : d'abord par une lecture historique, retracer l'évangélisation en R.D. Congo, ensuite, par une approche scripturaire, mettre en relief le processus de guérison sous une dimension sotériologique et anthropologique, et enfin, par une perspective analytico-critique, analyser avec acuité, les implications pastorales du « service ambulatoire » du Centre pour handicapés de Goma.

PLACE OF HEALTH PASTORALE IN THE EVANGELIZATION OF THE DEMOCRATIC REPUBLIC OF CONGO

Case of the « ambulatory service » of the Center for Handicapped persons in Goma

ABSTRACT

The relevance of this subject joins in the fundamental ecclesial dynamics. It is not only about a diachronic reading of evangelization, but also about a synchronic outline whose object is part of an existential context at the « Center for handicapped persons » in Goma, a diocese in the Democratic Republic of Congo. This concern arouses interest and attention.

Faced with precariousness and illness, in a history which keeps going and a future which is taking shape over the days, what place does evangelization reserve for health pastorale ? To clear up the question it should be noted that recovery of health is not limited to the only sphere rationally devoted to medicine. It also presupposes the interactions susceptible of a holistic therapy for human being. Health pastorale is suited and plays an outstanding role.

The theme dealt with lies on a three-part framework : first, a historic reading relating evangelization in the Democratic Republic of Congo, then, a scriptural approach underlining the recovery process in a soteriological and anthropological dimension, and finally, an analytico-critical perspective, analyzing with accuracy, the pastoral implications of the « ambulatory service » of the Center for handicapped persons in Goma.

MOTS-CLÉS

Évangélisation, pastorale, maladie, handicap, péché, santé, guérison, conversion, salut, sacrifice, foi, miracles, force vitale, ancêtre, sorcier, thaumaturge, médecin, rédempteur, sotériologie, éthique, Église, communauté, mission, intégration sociale, réinsertion, réhabilitation, service ambulatoire, dignité humaine, culture.