UNIVERSITE DE STRASBOURG

ECOLE DOCTORALE DE THEOLOGIE ET DES SCIENCES RELIGIEUSES

LA NOTION DE RELIGION POPULAIRE APPLIQUEE AU CATHOLICISME EN AFRIQUE : *Regard sur les conditions et les enjeux actuels de la piété populaire dans le champ religieux du continent africain*.

Thèse de Doctorat en Théologie catholique et Sciences religieuses

Présentée et soutenue publiquement par

SABUNI KITUTU Léon

Sous la Direction du Professeur René HEYER

JURY :

J.- Pierre BASTIAN, Professeur de Sociologie des religions, Université de Strasbourg (France)

A. JOIN-LAMBERT, Professeur de Théologie, Université catholique de Louvain (Belgique)

J.- Paul RESWEBER, Professeur émérite de Philosophie, Université Paul Verlaine de Metz (France)

R. HEYER, Professeur de Théologie, Université de Strasbourg (France)

STRASBOURG AVRIL 2011

INTRODUCTION GENERALE

Quand on observe le champ religieux contemporain, on est frappé, par l'essor, en Occident, en Asie comme en Afrique, de ce qui peut apparaître comme un paradoxe en ce début de troisième millénaire : la montée de toutes sortes de formes de « religiosités populaires » au sein ou en marge des institutions religieuses établies dont le christianisme.[1] En effet, depuis pratiquement un siècle, en particulier en Occident, on avait cru que la religion était condamnée par l'histoire dans la mesure où elle ne pouvait faire face à la poussée inéluctable de la modernité. Sociologues, historiens et philosophes, s'accordaient sur le diagnostic de « désenchantement du monde »[2] qui, entre autres choses, enregistrait l'éclipse irrévocable de la présence divine dans le monde contemporain. Dans cette logique, pensait-on, la science et la technique allaient irrémédiablement remplacer toutes les croyances et toutes les pratiques à caractère superstitieux ou magique. Et la plupart des pratiques chrétiennes relevant de la piété populaire et considérées souvent comme résiduelles faisaient partie de ce schéma.

Il faut bien admettre que les faits semblent de plus en plus infirmer ce diagnostic porté haut et fort par les prophètes de la laïcité et de la sécularisation[3]. Loin d'être enterrées et oubliées dans un monde dominé par le progrès, les croyances et pratiques religieuses dites populaires reviennent en force et même prolifèrent. En effet, si l'on observe effectivement une réelle dérégulation du croire au sein de grandes confessions religieuses confrontées, plus que jamais à une perte de confiance et à une remise en cause des leurs références traditionnelles, on constate que dans le même temps, beaucoup de chrétiens cherchent en eux-mêmes ou dans de petits groupes des réponses à toutes sortes de questions existentielles. Et dans cette quête, ils n'hésitent pas à embrasser des pratiques qui, à première vue, semblaient ne pouvoir résister à la critique de la raison. Ainsi s'agissant de la situation au sein de l'Eglise

[1] Lire la Revue *Esprit*, n° 33 de mars-avril 2007 consacré aux « Effervescences religieuses dans le monde ».
[2] GAUCHET M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1995.
[3] DORTIER J.F., TESTOT L., *La religion, unité et diversité*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2005.

catholique, on peut relever ce constat : « alors que les statistiques de la "pratique" (entendue ici comme participation à la messe dominicale) sont à la baisse, on constate le développement de diverses formes de piété populaire et le regain d'intérêt qu'elles suscitent : pèlerinages, neuvaines, processions, traditions et coutumes plus locales, prières de guérison, intercessions, dévotions font aujourd'hui recette. »[1] Même constatation sur le plan de la réflexion théologique : « La religion populaire ? Il y a encore peu de temps, les doctes universitaires auraient ironisé et marginalisé ce sujet d'études. La religion populaire ? Il y a encore peu de temps, les pasteurs assurés de discerner l'avenir auraient snobé toute recherche en la matière. La religion populaire ? Il y a encore peu de temps, les cliniciens de toutes obédiences auraient rangé ces phénomènes parmi les évidentes manipulations suggestives. Voici que ladite "dévotion" persiste et connaît même un certain renouveau. Voici que, devant les mutations de la société et de l'Église, chacun devient plus pauvre et donc plus… écoutant. »[2]

Et le plus remarquable, c'est qu'au delà de son ampleur et de la multiplicité de ses expressions, ce phénomène se présente comme une nouvelle manière de pratiquer la religion et de vivre la foi chrétienne qui, à certains égards, fait penser à un remodelage en cours. En effet, il est établi que tout au long de l'histoire du christianisme, la question des croyances et pratiques religieuses dites populaires a souvent été perçue comme relevant du domaine des survivances du paganisme que l'Eglise se devait de combattre. Longtemps, tout comportement religieux dit de masse était non seulement suspecté de superstition et donc de déviationnisme, mais passait pour une religion de paysans, de « rustres », que l'on traitait évidemment avec beaucoup de mépris... C'est en particulier ce qui semble se passer au du Moyen Âge durant lequel le peuple est affublé des qualificatifs comme « ignorant, grossier, luxurieux, dangereux même… et dont il convient de dénoncer les errements de leurs croyances et les déviations de leurs pratiques religieuses. »[3] Marqués par des stéréotypes véhiculés par l'avènement des Lumières - Voltaire parle de la « populace » tandis que Stendhal, lui, assimile carrément le paysan à un « être

[1] Revue *Repères*, n°59, janvier 2005.
[2] *Ibid.,* .p. 3.
[3] RICHE P., "Croyances et pratiques populaires pendant le Haut Moyen Age", in Plongeron, *Le Christianisme populaire*, *op.cit*. p. 79.

grossier et stupide » - beaucoup d'écrits de cette époque reflètent une conception élitiste du christianisme et traduisent ainsi la piété populaire par une « religiosité du peuple » qui serait finalement une forme de religion dégradée par rapport au modèle doctrinal : « Superstition, fanatisme grossier, les mêmes épithètes reviennent sans cesse qui qualifient et disqualifient la religiosité populaire... Celui dont la culture est celle de l'élite a vu d'abord les aspects extérieurs, au double sens de manifestation et de provenance étrangère au christianisme… »[1] C'est dans ce même esprit qu'un autre auteur voit dans la religion populaire « un enchevêtrement du magique chrétien et du magique païen dans une seule structure englobant aussi bien la religion enseignée et vécue que l'arrière-plan folklorique d'où ressurgissent de très anciennes croyances toujours vivantes, et entrent en cohésion profonde avec le contenu filtré de la culture savante. »[2] Comme nous le verrons dans nos analyses ultérieures, l'histoire sémantique du couple binaire *religio* et *superstitio* porte un héritage lourd de significations diverses. Elle montre, d'une part, que ces deux termes qui, au départ, relevaient de champs sémantiques sans aucun lien commun, en sont progressivement venus à former un couple oppositionnel[3]

Toujours est-il que, de nos jours, l'intérêt théologique et pastoral porté sur la problématique des « religiosités populaires » est de plus en plus manifeste. Ainsi au niveau du Magistère de l'Eglise catholique, la Congrégation romaine pour le culte divin et le discipline des sacrements a produit un document de référence[4] dont la nature et les objectifs sont annoncés dans le décret qui l'a institué : « Après avoir recueilli les demandes qui ont été adressées ces dernières années par les pasteurs, l'Assemblée plénière de la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements, qui s'est déroulée du 26 au 28 septembre 2001, a approuvé le présent *Directoire.* Ce dernier présente, selon une forme organique, les liens existant entre la Liturgie et la piété populaire, tout en rappelant les *principes* qui régissent ces relations et en donnant des *orientations* destinées à leur application fructueuse dans le

[1] CHOLVY G., "Le catholicisme populaire en France au XIXe siècle", in *Le christianisme populaire*, *op.cit.* p. 19.
[2] GIEYSZTOR A., "Les mentalités religieuses populaires en Pologne et en Bohémie médiévale", in, *L'histoire vécue du peuple chrétien,* Toulouse, 1979, p. 315-321.
[3] SACHOT M., " RELIGIO/SUPERSTITIO, Historique d'une subversion et d'un retournement", art. cit. in *Revue de l'Histoire des Religions*, ccvhi-4/1991, p. 355 à 394.
[4], *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Paris, Bayard, Éditions Fleurus Mame/Les Éditions du Cerf, 2003.

cadre des Églises particulières, selon la tradition particulière de chacune d'entre elles. Ainsi, il revient aux Évêques, à un titre spécial, de favoriser la piété populaire, qui a contribué dans le passé et contribue toujours à maintenir la foi du peuple chrétien, en entretenant une attitude pastorale positive à son égard et en l'encourageant. »[1] Au moment où nous écrivons ces lignes, un livre sur cette même problématique vient de paraître et dont le titre, à lui seul, annonce les enjeux qui entourent cette question[2] De son côté, le cardinal Danneels, archevêque de Malines-Bruxelles, dans une lettre pastorale consacrée à « la religion populaire », parle clairement de la nécessité de « prendre en compte des désirs et des besoins insatisfaits que la liturgie officielle n'intègre pas ou peu. La religion populaire n'accepte pas d'immigrer dans des célébrations trop bien construites ».[3]

Sur le terrain du christianisme en Afrique, la question des « religiosités populaires » est également est également d'actualité et ce, dans le contexte d'une effervescence religieuse généralisée et de la montée en puissance de nouveaux acteurs religieux qui essaiment un peu partout sur le continent.[4] Quelles sont les principales causes de cette réalité socio-religieuse ? Qu'est ce qui explique son succès apparent dans une large frange de la population ?

Il va de soi que les causes qui sont à l'origine la montée en force des pratiques et croyances dites populaires sont multiples et complexes. Cela peut aller de la recherche d'une "pureté" spirituelle ou morale à la recherche de la "vérité", en passant par le besoin d'une vie communautaire plus intense ou la nécessité d'une communication directe et sensible avec Dieu. Pour un observateur avisé de la scène africaine comme Achille Mbembe[5], « la montée de nouvelles religiosités populaires et la recomposition des modalités religieuses ancestrales répondent à un besoin de mettre de l'ordre dans les

---

[1] Congrégation pour le Culte divin et la discipline des sacrements, Prot. N. 1532/00/L.

[2] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2010. Lire à ce sujet, Florence QUILLE, "La vigueur persistante des religiosités populaires" in *La Croix* du 09/06/2010.

[3] Cardinal DANNEELS G., *La religion populaire*, Mechelen, Service de presse de l'archevêché (Malines-Bruxelles), 2008. Cité par PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*,*op. cit*., p.19

[4]SERAPHIN G., (dir.), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 2004.

[5] Voir son dernier livre : MBEMBE A., *Sortir de la grande nuit - Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Éditions La Découverte, 2010.

multiples causes possibles de la situation actuelle...»[1]. Toujours est-il qu'à travers leurs représentations symboliques, leurs discours ainsi que leurs pratiques rituelles, ces mouvements religieux chrétiens semblent ramener à la surface des questions existentielles cruciales qui, interpellent les positions théologiques et pastorales traditionnelles. C'est, par exemple, le cas avec la problématique de la « quête de la guérison» qui, comme on le verra, est au premier plan des enseignements et des pratiques religieuses de la plupart des groupes religieux dits populaires. Ce paradigme semble remettre en question l'efficacité de la pratique sacramentaire au sein de l'Eglise catholique ; il pose ainsi de manière indirecte la question de la nature et de la pertinence du salut chrétien dans le contexte particulier de la santé. Une autre illustration des enjeux gravitant autour de cette problématique nous est offerte à travers la réactivation des schèmes ancestraux relatifs à la croyance au « monde des esprits » et à la sorcellerie et qui sont bien présents dans l'argumentaire des mouvements populaires. Comme on le verra, ces schèmes hantent le quotidien de beaucoup de chrétiens africains, avec comme principale conséquence, cette atmosphère de peur, de menace permanente et de suspicion, qui empoisonne les relations sociales.

Force est de reconnaître que, par son caractère exponentiel et son impact prévisible sur l'engagement religieux de tant d'hommes et des femmes, la problématique des « religiosités populaires » devient une donne socio-religieuse incontournable qui ne saurait laisser indifférent quiconque s'intéresse à la vie de la foi et à l'avenir de la jeune et dynamique chrétienté africaine.

[1] MBEMBE A., *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, p. 123.

Problématique générale

Comme nous l'avons annoncé, dans la plupart des pays africains où le christianisme est implanté, les pratiques dites de « religiosités populaires », sont devenus une réalité visible. Elles sont observables, soit au sein de l'institution établie (le cas du Renouveau charismatique dans l'Église catholique), soit dans des mouvements religieux en marge de cette même institution. Dans le cas précis de l'Eglise catholique, il convient de souligner que ce phénomène se développe dans un contexte où, contrairement à la situation en Europe, l'institution n'est pas en perte de vitesse puisque les repères habituels (fréquentation de la messe dominicale, nombre des baptisés, vocations religieuses, etc.) attestent qu'elle garde une réelle influence dans la vie quotidienne.

Quelques faits que nous avons personnellement récoltés dans nos enquêtes et observations réalisées sur le terrain à Kinshasa[1], la capitale de notre pays, la République démocratique du Congo, nous mettent sur la voie des aspects anthropologique, théologique et pastoral que comporte notre problématique générale telle qu'elle sera exposée un peu plus loin.

- Il existe dans la capitale de la RDC une multitude d'Églises dites de « Réveil », qui naissent comme des champignons. Il y en a que l'on retrouve sous un hangar avec comme adeptes quelques individus, dont parfois les seuls membres d'une famille ; il en existe d'autres qui sont branchés sur des réseaux internationaux et qui bénéficient de toutes sortes d'infrastructures comme les édifices religieux, les stations de radio et de télévision. Ceux-là parviennent facilement à réunir de foules impressionnantes lors des fameuses « campagnes d'évangélisation et de guérison » et en profitent pour transmettre leur enseignement. C'est ainsi qu'il n'est pas rare de rencontrer un adepte catholique qui décide de rejoindre l'une de ces Églises dites de réveil dans le but de bénéficier du baptême par immersion car, lui a-t-on fait comprendre, le baptême par aspersion, reçu à son jeune âge, ne saurait avoir un effet réel dans sa vie puisque qu' « il n' pas reçu l'Esprit-Saint »… Un autre argument de taille réside dans le fait que la célébration de ce « baptême de l'Esprit » se

1 En 2005, nous avons en effet réalisé une enquête sur deux mouvements religieux qui évoluent à Kinshasa, la capitale de la République démocratique du Congo.

pratique lors d'un bain rituel, à la tombée de la nuit ou à l'aurore, dans la grande rivière Ndjili qui traverse la ville et qui est, dans l'imaginaire collectif, un lieu réputé fréquenté par les mauvais esprits et autres forces maléfiques… On voit bien la force de la symbolique qui est mise en jeu !

- Il y a le cas de ce prêtre, responsable d'une paroisse catholique bien en vue, mais qui se déclare être membre du Renouveau charismatique qui attire une foule de chrétiens par ses pratiques qui sortent de l'ordinaire : ainsi, lors de séances très animées de « guérison », ce pasteur applique l'huile consacrée (utilisée en principe pour le sacrement des malades) sur les parties physiques des individus se présentant comme « souffrants » sans oublier l'eau bénite prescrite pour faire des ablutions ou tout simplement comme potion prescrite suivant un rituel précis (de telle manière et à tel moment de la journée) comme le font les tradi-praticiens.[1] Aux femmes stériles qui cherchent à concevoir, il recommande la pratique du jeûne rituel accompagné de prières spéciales susceptibles de « débloquer »leur situation…
- Il est de notoriété publique que certains hommes politiques chrétiens ont leurs « pasteurs », c'est-à-dire une sorte de « consultants » spirituels qu'ils font venir pour des séances de prières et autres célébrations spéciales, généralement à la veille de grandes échéances comme la nomination des membres du gouvernement ou des chefs d'entreprises publiques… Certains, plus pragmatiques, ont fait ériger dans un coin de leur résidence une petite chapelle ou, plus souvent, une grotte dédiée à la Vierge Marie avec naturellement une belle madone importée, de préférence de Lourdes ou de Fatima…

Ces quelques illustrations des différentes expressions religieuses dites populaires nous amènent à formuler la problématique générale de notre recherche : Les pratiques et croyances dites de « religiosités populaires » que nous observons aujourd'hui au sein ou en marge de l'Eglise catholique en Afrique subsaharienne, font désormais partie du paysage du christianisme dans ce continent. Loin d'être de survivances du paganisme ou des simples éléments résiduels de pratiques superstitieuses, ces croyances et pratiques constituent un véritable processus d'appropriation par le génie local des multiples

1 Il s'agit de la pratique de la médecine traditionnelle qui est en partie reconnue par les pouvoirs publics.

ressources de sens qu'offre la religion chrétienne dans la maîtrise de la destinée humaine ; il touche non seulement le domaine de l'épanouissement individuel (la santé physique et morale, la réussite sociale et matérielle), mais aussi celui qui a trait au spirituel (le rapport avec l'invisible, la mort et l'au-delà, l'éthique...).

Toujours est-il que la portée générale de cette problématique inspire la formulation de cette question qui guidera notre recherche : Peut-il y avoir – aujourd'hui comme hier –, à côté d'un catholicisme officiel, place pour d'autres formes de piété qui induisent une autre manière de pratiquer la religion et de vivre la foi chrétienne ? Comme on peut l'imaginer cette hypothèse de départ entraîne beaucoup d'interrogations sur le plan théologique, ecclésial et pastoral. Dans cet ordre d'idée, les questions suivantes peuvent être posées :

- Quels sont les principaux ressorts historiques, sociologiques, culturels et spirituels à la base de ces nouvelles expressions populaires de la vie chrétienne observées un peu partout sur le continent ?
- Qu'est ce qui caractérise ces croyances et ces pratiques et quels en sont les principaux enjeux théologiques, ecclésiaux et pastoraux ?
- Doit-on voir dans cette « nouvelle manière de vivre la foi » le signe d'une crise annoncée du modèle institutionnel tel que cela a été envisagé sous d'autres cieux ?[1]
- Comment envisager les rapports avec l'orthodoxie et l'orthopraxie défendues par le pôle de l'Eglise-institution ?
- La hiérarchie catholique n'a-t-elle pas le devoir de prendre au sérieux cette nouvelle donne, pour pouvoir exercer un véritable discernement en vue de permettre à un grand nombre d'hommes et de femmes de vivre l'expérience d'une rencontre authentique et libératrice avec le Dieu de Jésus-Christ ?
- Quels sont les risques de manipulation et de dérives dans ce phénomène qui, dans le contexte de la globalisation religieuse, a tendance à se déployer dans un espace imaginaire marqué par le « bricolage religieux » ?
- Quel peut être, enfin, l'éclairage des théologiens et des pasteurs dans l'approche et l'accueil de ce « religiosités populaires » ?

1 Lire par exemple HERVIEU-LEGER D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

Méthodologie et plan de la recherche

Dans la préface qu'il a consacré au livre « *La Religion populaire* » paru en 1976 sous la direction de Bernard Plongeron, André Latreille, un des grands spécialistes de l'histoire de l'Église de France, fait la remarque suivante : « La religion populaire n'est pas simplement un mythe forgé par les spécialistes des sciences humaines – sociologie, ethnologie, folklore – ou inventé par les observateurs religieux de notre temps pour les besoins d'une cause déterminée, mais une réalité socio-historique permanente, difficile à cerner, mais que l'on retrouve à toutes les époques et dont l'étude exigera un long effort dans le cadre de recherches multidisciplinaires. »[1] Et il conclut en lançant cet appel prémonitoire : « Le problème que ce livre pose, pour le lecteur à l'échelle de la France, occasionnellement seulement à l'échelle des pays occidentaux voisins, il faudra bien l'envisager dans d'autres parties, dans toutes les parties de la catholicité… »[2]

Cette visée épistémologique annoncée par l'historien français est celle qui soutient la motivation et la mise en route de ce travail de recherche dont le contenu traite de la question des « religiosités populaires » dans le contexte du catholicisme en Afrique. Notre démarche aura donc un double objectif : d'une part, opérer, à partir des quelques expériences, certes limitées, une analyse qui permette d'établir les repères sociologiques et anthropologiques de ces formes popularisées du vécu chrétien, et d'autre part, confronter aussi bien leurs discours que leurs représentations symboliques aux exigences théologiques et pastorales.

Le concept de « religion populaire » constitue le principal outil méthodologique qui va être utilisé dans ce travail de recherche. Ce thème avait donné lieu à de vifs débats entre historiens des religions, sociologues, théologiens et acteurs pastoraux dans les années soixante-dix[3]. Ces échanges initiés principalement par des historiens avaient, certes, le mérite de remettre dans le débat scientifique une notion réputée ambiguë, mais se contentaient de

[1] PLONGERON B. (sous la dir. de), *La religion populaire*, Ed. Beauchesne, Paris, 1976, p. 6.
[2] *Ibid*., p. 11.
3 PLONGERON B. (sous la direction de), *La religion populaire, Approches historiques,* Paris, Beauchesne, 1976 ; PLONGERON B. (sous la direction de), *Le christianisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1976.

confronter leurs points de vue uniquement sur son objet, permettant ainsi, non de la définir, mais de l'identifier[1] ; ils avaient toutefois permis de mettre sur pied des références conceptuelles et taxonomiques susceptibles de dépasser les préoccupations apologétiques.[2]

Depuis lors les choses ont évolué notamment grâce à l'intérêt porté par les sciences humaines en général sur les faits religieux proprement dits[3]. Nous sommes désormais sur un terrain où, à côté de l'interrogation théologique et pastorale, se croisent l'analyse sociologique et l'approche anthropologique. Le résultat est que, non seulement la notion ainsi que l'objet du concept sont plus ou moins précisés, mais bien plus, l'étude de la « religion populaire » présente désormais d'autres perspectives et d'autres enjeux que ceux qui avaient été soulevés dans les débats des années soixante-dix. C'est ainsi que, si dans le passé le religieux populaire était analysé à travers les croyances du « terroir » et les pratiques religieuses relevant de traditions bien établies, on a affaire désormais à des croyances diffuses et flottantes fruit d'un « bricolage » et d'un syncrétisme religieux. Ainsi la sociologue Danielle Hervieu-Léger estime que la religiosité populaire moderne « ne parle plus aux lieux où on l'attend. On la découvre présente, de façon diffuse, implicite ou invisible, dans l'économique, dans le politique, dans l'esthétique, dans le scientifique, dans l'éthique, dans le symbolique etc. »[4] Dès lors, conclut la sociologue, « plutôt qu'aux relations entre un champ religieux (celui des institutions des religions historiques) qui s'amenuise, et les autres champs sociaux (politique, thérapeutique, esthétique etc.), on sera alors porté à s'intéresser aux diverses manifestations subreptices de la religion, dans toutes les sphères profanes (non réputées religieuses) où s'exerce l'activité humaine. »[5]

Ainsi donc, si jusque là, l'historien des religions considérait que l'objet de sa recherche est *déjà là*, sous forme des archives du passé, le sociologue et le

---

1 Voir LACROIX B. et BOGLIONI P. (éd)., *Les religions populaires, colloque international*, 1970, Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

[2] PLONGERON B., *La religion populaire, Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976. ; PANNET R, *Le catholicisme populaire, 30 après « La France, pays de mission?»,* Paris, Centurion, 1974

[3] Une preuve concrète en est la création, en 1993, d'un Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR) au sein de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de Paris

[4] HERVIEU-LEGER D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 45.

[5] *Ibid*., p. 45.

théologien vont s'intéresser au « signifié » des nouvelles manifestations des croyances et des pratiques consécutives aux multiples recompositions du croire contemporain. Autrement dit, « plutôt que se demander si telle pratique est populaire, il faut chercher à voir ce qu'elle représente... Ce qui doit être établi ce n'est pas son caractère populaire mais ce qu'elle représente »[1].

C'est ainsi que nos procédés d'approche ont été, d'une part l'observation participante de certains faits sur le terrain, celui de notre pays d'origine, la République démocratique du Congo, en particulier, et d'autre part, les témoignages de la presse que nous citons abondamment. Nous avons deux explications pour justifier ce dernier procédé : D'abord la plupart des pratiques et des croyances relatives aux « religiosités populaires », par leur caractère insolite et fantasmagorique, sont présentées et reçues comme des faits divers et pour cette raison intéressent la presse publique ; ensuite, il existe très peu d'études consacrées à ce sujet à l'échelle du continent. Signalons toutefois que quelques documents écrits de certains groupes religieux, à usage interne il faut le dire, ont également été utilisés en vue de compléter notre information.

Pour aborder le contenu de notre sujet, nous avons articulé notre investigation en trois étapes qui constituent d'ailleurs les trois grandes parties de ce travail. La visée d'ensemble de notre recherche, fait que celle-ci peut être située sur le plan d'une anthropologie philosophique et culturelle dont les visées relèvent de la théologie et de la pastorale. Ceci explique le fait que dans notre démarche méthodologique, les outils d'analyse socio-anthropologique croisent régulièrement les éléments de l'herméneutique théologique et pastorale.

La première étape, que nous avons dénommée « approche conceptuelle », consistera à circonscrire le vaste thème de la « religion populaire » dans le cadre de l'historiographie francophone. Nous avons cherché à maîtriser les contours du concept de « religion populaire » qui se décline en une kyrielle de représentations : « christianisme populaire », « catholicisme populaire », « religion du peuple », « religiosité populaire », « religion de masse », « foi populaire ». Cela nous a permis de marquer quelques indices

1 ZENON DAVIS N., "De la religion populaire aux cultures religieuses", sous la direction de B. Lacroix et J. Simard, *Religion populaire, religion de clercs*, *op.cit*, p. 396.

définitionnels ; en effet si, le concept de religion populaire peut désigner de manière schématique les « comportements religieux de la masse », il apparaît, par ailleurs, « difficilement définissable avec un référent plein d'ambiguïtés impossibles à éclaircir, mais qui fonctionne. Il a été surtout efficace dans le développement d'un dynamisme »[1] (chap.1 et 2). En dépit de ce soupçon sur la pertinence de la notion, nous avons établi une typologie des principaux marqueurs habituellement utilisés pour situer cette notion de religion populaire ; ces marqueurs qui recoupent des entités antagoniques, nous les avons traduits par les couples binaires suivants : élite/masse, sacré/profane, écrit/oral, clercs/laïcs, formel/informel, conforme/non-conforme (chap.3). Nous avons également rassemblé les outils épistémologiques nécessaires pour argumenter l'étude des trois cas qui nous ont servi de paradigmes dans cette recherche (chap. 4). Dans la foulée, nous avons tenu à situer le thème de la religion populaire dans le contexte actuel de la mondialisation religieuse ; cela nous a obligé à passer en revue des problématiques qui sont, certes, observables principalement dans le contexte des sociétés occidentales postmodernes, mais sont désormais incontournables aussi bien dans l'analyse que dans la compréhension des faits religieux contemporains qui, on le verra, ont tendance à se globaliser du fait de la mondialisation. Il s'agit du phénomène de la « sécularisation », du « retour du religieux », des « nouvelles croyances », et de la « globalisation du religieux » (chap. 5).

La seconde étape (chap. 7 à 9), consistera à fournir des repères historiques, anthropologiques et sociologiques pour situer le phénomène sur un terrain de l'Afrique subsaharienne ; nous avons, à cet effet, présenté et analysé trois mouvements religieux illustrant aussi bien les croyances que les pratiques considérées comme « populaires » dans leur contexte limité du catholicisme en Afrique : le mouvement « Nzete Ekauka » en République démocratique du Congo (RDC), l'École de prière « Notre Dame Vierge Puissante », toujours en RDC, et le « Mouvement prônant la guérison par la foi en Marie » (MFHM), en Tanzanie. Pour aborder l'analyse du fonctionnement proprement dit de ces mouvements, nous nous sommes servis de quelques outils herméneutiques en usage dans l'analyse institutionnelle Les différentes observations faites autour

1 Art. « Religion populaire », in *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, p. 2043.

du vécu et de la pratique religieuse de ces mouvements nous ont permis de mettre en perspective les oppositions signifiantes que mobilise la dimension multisectorielle du concept de religion populaire : celles de sacré et de profane, de conforme et de non-conforme, d'écrit et d'oral, de bien et de mal, de visible et d'invisible, d'élite et de masse, d'institution et de marge... Et une herméneutique de ce vécu religieux nous a également permis d'établir la formidable capacité de « bricolage » propre à ces mouvements, qui fait que les éléments de la vieille tradition catholique cohabitent aisément avec des éléments puisés dans la culture africaine traditionnelle. Par ailleurs, une approche idéal-typique des ces mouvements a permis de les modéliser, autour de déterminants socio-culturels opérationnels que nous avons placés dans trois sphères d'activité : les « réalités non-ordinaires », la « communauté émotionnelle », et le « discours prophétique ». Dans cette lancée, nous avons également répertorié des analyseurs socio-culturels qui prennent leur marque dans ce que l'on peut désigner comme le religieux adamique (à l'opposé du religieux abrahamique). Celui-ci renvoie l'homme au culte des lieux (la grotte, la montagne, les sanctuaires…), en mettant en évidence les expériences du sacré primaire (apparitions, monde de l'invisible et du mystère, règne des esprits...) et promouvant la figure emblématique de la mère (culte marial). Ainsi voit-on apparaître une série de pratiques religieuses et parareligieuses (dévotions, quête de l'émotionnel et du sensationnel, pratiques thérapeutiques) qui se déploient dans un espace imaginaire hybride et qui ne dédaignent pas de mêler au christianisme les croyances superstitieuses et les conduites plus ou moins magiques.

De manière générale, nous avons cru pouvoir donner une signification positive à ces expressions religieuses qui ne sont pas extérieures à l'expérience croyante traditionnelle, dans la mesure où on les retrouve dans maints textes bibliques, par exemple, ceux qui attestent que Dieu parle à l'homme par la médiation des éléments naturels et des événements historiques.

Notre troisième partie, enfin, vient rappeler que cette manière « populaire » de vivre la foi chrétienne fait remonter à la surface des questions qui sollicitent la science théologique dans ses différentes branches comme la dogmatique, l'exégèse, l'éthique et l'ecclésiologie, pour ne citer que celles-ci. C'est ainsi que, dans nos derniers chapitres essentiellement théologiques nous

avons cherché à mettre en perspective les caractères transversaux de ce vécu religieux populaire africain en vue de les interpréter à la lumière des exigences théologiques et pastorales. Trois thématiques ont particulièrement retenu notre attention et feront l'objet de longs développements. Premièrement, la dialectique salut/guérison : il s'agit de la quête effrénée de la guérison religieuse qui pose de manière réaliste et parfois rudimentaire la question de la nature et des effets du salut chrétien et semble remettre en question la pertinence de la pratique sacramentaire telle qu'elle est vécue aujourd'hui au sein de l'Eglise catholique. Nous tenterons, à travers l'éclairage de la tradition biblique et des pratiques thérapeutiques de Jésus en personne, de prendre en compte la conception de la maladie et de la santé dans la métaphysique africaine. Nous tenterons par ailleurs d'envisager une praxis théologique et pastorale adaptée au contexte et susceptible d'éviter toutes les dérives possibles dans un domaine aussi sensible et vital. Nous nous intéresserons ensuite à la prégnance de la croyance au "règne du mal" et au monde des esprits en général. Il s'agit de savoir comment concilier le « combat » omniprésent contre le diable et toutes sortes de forces maléfiques avec certains énoncés dogmatiques comme la mort rédemptrice du Christ ou la grâce agissante des sacrements et des sacramentaux, sachant que ce "combat" induit, dans certains cas, des pratiques et des rituels syncrétiques ou païens? Il y a enfin le regard que pose l'Eglise institutionnelle sur le religieux populaire qui, au delà de la question de statut et des enjeux de pouvoir (orthodoxie et orthopraxie), met à jour la problématique de l'Eglise visible et invisible[1], en général, et la question de l'avenir de la catholicité en rapport avec les Églises particulières d'Afrique[2], en particulier. Un chapitre consacré au syndrome des dérives sectaires et un autre sur la dialectique à maintenir entre la foi et la religion clôtureront notre investigation.

1 HOUSSIAU A., " L'Eglise du Christ, réalité visible et invisible. Signification historique d'un thème conciliaire", in *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, 1985, vol. 107, n°6, p. 814-822.
2 Voir LUNEAU R., *Paroles et silences du Synode Africain*, Paris, Karthala, 2003.

Première partie : approche conceptuelle

LA NOTION DE RELIGION POPULAIRE HIER ET AUJOURDHUI

INTRODUCTION

Dans cette première partie de notre travail qui a comme principal objectif de nous imprégner de toute la dimension lexicologique du concept de « religion populaire », nous avons choisi de passer en revue les principaux travaux qui lui ont été consacrés durant ces dernières décennies. En effet, comme nous l'avons signalé dans l'introduction, il aura fallu attendre, dans les années soixante-dix, le regain d'intérêt de la part des sociologues, des historiens et des théologiens pour enfin « reconnaître qu'entre les différentes manières, qu'ont les baptisés d'interpréter le message évangélique, de se conformer aux prescriptions et aux rites de l'Église, et de pratiquer, il y en a une qui peut être dite populaire, propre aux milieux les moins élevés dans l'échelle socioculturelle, peu capables de s'expliquer par le discours, mais se traduisant en gestes significatifs auxquels les intéressés se montrent particulièrement attachés. »[1]

Il est bien évident que nous n'allons pas faire un état des lieux complet de la question. Notre principal objectif est de signaler les travaux qui se sont penchés sur cette problématique dans le passé mais pour éviter la dispersion dans le champ d'investigation qu'occupe ce vaste thème, nous avons restreint la recension des données historiographiques à l'échelle de la sphère catholique et plus précisément aux sources francophones. Certes, la présentation que nous donnons de cette historiographie, suivie d'une courte critique des sources, aura un caractère plutôt technique, mais l'inventaire que nous présentons constitue une base référentielle pour nos propres éléments d'enquête et bien sûr pour la construction de notre propre outil méthodologique. Nous clôturerons ce chapitre en présentant une typologie construite à partir des thèmes hiérarchisés qui ont caractérisé cette religion populaire d'après les sources en notre possession.

[1] PLONGERON B. (dir.), *La religion populaire, Approches historiques*, *op. cit*., p. 7.

CHAPITRE PREMIER

Principales pistes de recherche dans l'historiographie francophone

Nous allons passer en revue trois pistes de recherche consacrées au christianisme populaire en Occident à savoir, l'axe historique, l'axe sociologique et l'axe théologico-pastoral. Si le premier se contente de puiser dans le passé et de présenter ensuite de manière chronologique les différents comportements religieux à travers les dévotions, les cultes et autres pratiques spirituelles des fidèles, le deuxième va considérer ces mêmes comportements comme des faits sociaux et les étudier comme tels, c'est-à-dire dans leurs rapports avec la société globale (politique, économie, culture...). Le troisième axe, quant à lui, va reproduire les questionnements des théologiens et des pasteurs tel que observés à l'intérieur même de l'Église**.**

A. Les principaux axes documentaires

1. L'axe historique

- L'Antiquité et le Haut Moyen-Age

Plusieurs études sur cette période s'intéressent au culte et à des pratiques rituelles comme les repas communautaires ou agapes[1] ainsi que les rites funéraires[2] des premières communautés chrétiennes qui témoignent de la vivacité de la religiosité populaire à l'aube du christianisme.[3]

- Le Moyen-Age

Cette période est au centre de plusieurs études consacrées au thème de la religion populaire[4] . En effet, à cette époque, la religion apparaît comme un des principaux facteurs qui régulent toute l'organisation sociale : d'un côté, la « foi savante » qui est celle de la classe bourgeoise (clergé y compris), et de

[1] HADOT J., "Les repas communautaires dans les Églises primitives", in PLONGERON B., *Le christianisme populaire*, op.cit. , pp. 25-59.
[2] VOGEL C., "Le banquet funéraire paléochrétien", in PLONGERON B., *Le christianisme populaire*, op.cit. p. 61-78.
[3]Cf. CULLMANN O., *La foi et le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1963; CHIRAT, H, *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris, Cerf, 1949.
[4] PLONGERON B., (sous la direction de), *La religion populaire, Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976 Id., *Le christianisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1976.

l'autre, « la foi populaire » qui est celle de la masse des paysans et du petit peuple[1].

Cette réalité sera d'ailleurs traduite, chez plusieurs auteurs, dans l'usage des notions-couples qui vont désormais déterminer l'acception du concept de religion populaire : *clerc/illettré, conforme/non-conforme*. C'est ainsi que le « conforme », par exemple, est défini par les modèles et les prescriptions des élites religieuses et civiles, tandis que tous les manquements au conforme constituent pour ainsi dire le « non- conforme »[2].

- Les Temps modernes

Cette époque que l'on peut situer de la fin du Moyen-Age jusqu'à la Révolution française (1789), est encore marquée par une société dont les traits fondamentaux ont leurs prolongements dans l'expression des sentiments religieux : « Le collectif a le pas sur l'individuel, le geste est préféré au discours, l'objet à l'idée, le sentiment à la raison tandis que le comportement est extériorisé...»[3] C'est pourquoi, la plupart des travaux qui traitent du thème en cette période vont l'aborder à travers le clivage religion du peuple/religion de l'élite[4].

2. L'axe sociologique, théologique et pastoral

Vers la fin du XIXème siècle, l'apport des sciences humaines en général et de la sociologie en particulier, va donner une autre impulsion à l'étude de la religion populaire ; celle-ci devient, de fait, un champ de recherche à part entière et va désormais intéresser non seulement les sociologues et les ethnologues[5], mais aussi les folkloristes[1], et les anthropologues[2]. La plupart des

---

[1] DELARUELLE E., "La vie religieuse du peuple chrétien" in Delaruelle E., Labande P., Ourlac, *L'Eglise au temps du grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, vol. II, Paris, 1964, p. 60l-879.

[2] RAPP F., "Les croyances et pratiques populaires à la fin du Moyen âge en Occident" in *Le christianisme populaire*, PLONGERON B. (dir.), op. cit, pp 105-121; RICHE P., "Croyances et pratiques religieuses populaires pendant le Haut Moyen Age", in *Le christianisme populaire*, *op.cit*, pp 79-104.

[3] MAYEUR J.M. (dir.), *L'histoire religieuse de la France, 19e-20e siècle. Problèmes et méthodes*, Paris, 1975.

[4] CHOLVY G., "Le catholicisme populaire en France au XIXe siècle", in, *Le christianisme populaire*, *op. cit*. pp. 199-223.

[5] DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1968 ; THOMAS L.V., "L'africain et le sacré", Bullet. De l'IFAN, XXIX, 1967, p. 619 677.

des travaux qui vont traiter ce thème de la religion populaire, vont ainsi mettre en exergue aussi bien ses ancrages socio-historiques que ses modes d'expression et de fonctionnement en rapport avec la société dans laquelle elle évolue[3]. Dès lors, les approches heuristiques ne sont plus simplement axées sur les clivages de classe avec cette vision simpliste et plus ou moins péjorative d'une « masse » en face d'une « élite »[4]. D'ailleurs, selon un spécialiste, le recours à la notion de classe paraît désormais insuffisant pour appréhender dans toutes ses manifestations le concept de religion populaire : « la ligne de démarcation entre religion populaire et religion officielle passe par des facteurs d'identité ethnique et culturelle, et pas seulement par des facteurs de classe. Il n'y a pas une religion populaire unique et immobile. Il y a diverses religions populaires comme le dit le titre du premier Colloque international du Québec de 1970. La religion populaire varie beaucoup selon les diverses circonstances historico-culturelles. »[5]

Du côté de la théologie et de la pastorale, on peut distinguer, en ce qui concerne l'institution catholique, d'un côté, les textes du magistère qui exposent, soit la vision dogmatique de l'Eglise en la matière[6], soit des directives très précises servant de vadémécum[7], et de l'autre côté, des productions théologiques qui expriment les préoccupations pastorales du terrain[8].

---

[1] VAN GENNEP A., *Le Folklore*, Paris, Stock, 1924 ; ISAMBERT F. A, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, éd. Minuit, 1982.

[2] BASTIDE R., *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1925 ; Id, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF, 1960.

[3] DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1968 ; THOMAS L.V., "L'africain et le sacré", *Bullet. De l'IFAN*, XXIX, 1967, p. 619 677.

[4]ISAMBERT F. A., "Religion populaire, sociologie, histoire et folklore", in *Archives des Sciences des religions*, 1997/43, p. 161-l84, 1978/46, p 11-33; VINATIER J., *Le renouveau de la religion populaire*, Paris, Desclée de Brouwer et Bellarmin, 1981.

[5] BOGLIONI P., "Foi populaire et foi savante", Actes du Ve Colloque d'études des religions populaires, Paris, 1976. Colloques du Centre d'Études des religions populaires du Québec, *La religion populaire* (1970 et 1972); *Recherche et religions populaires* (1973).

[6] GAUDIUM ET SPES, *Constitution Pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, Bayard, 2002, n. 44 ; EVANGELII NUNTIANDI, *Exhortation apostolique sur l'Évangélisation dans le monde moderne*, n° 48

[7] Congrégation pour le culte divin, Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations, Rome, décembre 2001.

8 CONCILIUM, 206, Religion populaire. Contexte culturel et points de vue théologiques, Paris, Cerf, 1986. BONNET S., A hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République, Paris, Cerf, l973 ; PANNET R., Le catholicisme populaire, 30 ans après "La France, pays de mission ?, Paris, Centurion, 1974.

B. LES SOURCES

1. Origine et Classification

Les principales sources utilisées dans l'élaboration de l'historiographie du christianisme populaire ont été, soit écrites, soit iconographiques ou monumentales, et, à une moindre échelle, orales. En effet, à côté des ouvrages et imprimés ordinaires[1], la documentation disponible provient, soit des procès-verbaux de visites pastorales[2], soit des homélies et sermons liturgiques[3]ou encore des récits des pèlerins. D'autres sources sont constituées à partir d'images[4], de reliques ou de différents objets de culte observables tant sur les lieux sacrés et les monuments que dans les musées et diverses expositions[5].

De manière schématique, nous pouvons classer l'utilisation de ces différentes sources suivant deux approches méthodologiques : celle de l'analyse historique et celle de l'analyse sociologique. En effet, la première qui couvre en particulier les périodes de l'Antiquité et celle du Moyen-âge, reste dans le schéma de l'histoire des mentalités et des comportements religieux de la masse qui font face à la religion prescrite, dite savante. L'approche sociologique, quant à elle, est particulièrement intéressée par les résultats d'enquêtes systématiques sur des clés herméneutiques du religieux comme la symbolique, le rituel ou le festif ; elle recoupe les périodes moderne et contemporaine qui ont vu se développer les sciences humaines en général et la sociologie des religions en particulier.

2. Critique des différentes sources

L'analyse des différentes sources bibliographiques qui ont servi de matériau à l'abondante historiographie sur la religion populaire montre que celles-ci proviennent généralement de l'élite bourgeoise ou religieuse et donc, par voie de conséquence, reflètent les présupposés idéologiques de cette dernière. Même s'agissant des écrits à caractère historique, les spécialistes eux-mêmes

---

[1] GADILLE J., Guide des archives diocésaines françaises, Lyon, 1971.
[2] JULIA D., VENARD M., "Pour un répertoire des visites pastorales", in R.H.E.F, 1967, pp. 49-67.
[3] MIGNE., Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés, (1844-1855), vol. 99.
[4] VAN SHAICK P.J., "Le cœur et la tête. Une pédagogie par l'image populaire", in Revue d'histoire de la spiritualité, 1974, p. 457-478.
[5] REAU L., Iconographie de l'art chrétien, Paris, PUF, 1955-1959.

reconnaissent que l'historien est généralement tenu par les limites de sa documentation car, « comment appréhender les manifestations d'un peuple qui ne sait ni lire ni écrire, sinon à travers ce qu'en disent et ce qu'en perçoivent les lisants-écrivants, l'élite ?»[1] Ainsi, pour la période du Moyen-âge, Riché, dans sa contribution au livre de Bernard Plongeron prévient que « les chroniques et les annales rédigées par des clercs évoquent nécessairement ceux qui font l'histoire, c'est-à-dire les aristocrates, qu'ils appartiennent à la société laïque ou au clergé. Le paysan, l'artisan des villes, voire le marchand, apparaissent incidemment au détour d'un texte. De plus l'opinion des lettrés ne leur est pas favorable… Le peuple, disent-ils, est ignorant, grossier, luxurieux ». Même pour la période qui va jusqu'au début du XXème siècle, d'après un autre historien que Riché, « rares sont les témoignages qui viennent du peuple. Nos connaissances passent par la médiation d'une culture savante élaborée par des notables/clercs ou laïcs dont on aura garde de méconnaître les préjugés et les intérêts. »[2]

Toutes ces remarques prouvent à suffisance le caractère relatif du regard porté, jusque là, par la méthode historique sur le phénomène religieux populaire en général. Il est donc indispensable de recueillir des témoignages de « l'intérieur » car, comme le note si bien Bernard Plongeron, « pour entrer dans l'intelligence de la religion populaire, il faut l'étudier à travers les pratiques (le folklore religieux) et les objets de culte qui ont été imaginés et forgés, non par d'autres pour le peuple, mais bien par le peuple lui-même. »[3]

Le survol de cette littérature francophone nous a permis réaliser que plusieurs protagonistes, et ce, à différente échelle, se sont intéressé au concept de religion populaire. Nous allons, dans le chapitre qui suit, tenter d'établir le principal fil conducteur qui a servi pour approcher ce thème général. Concrètement, nous allons présenter une esquisse de définition avant de dresser une typologie qui, nous le verrons, nous servira d'outil méthodologie.

[1] PLONGERON B., *Le christianisme populaire*, *op.cit*., p. 10.
[2] RICHE P., art. cit. , p. 79 et p. 200.
[3] PLONGERON B., *La religion populaire*, *op.cit*. p. 9.

CHAPITRE DEUXIEME

Définition des termes et typologie du thème central

A. Esquisse d'une définition

« Religion populaire », « christianisme populaire », « catholicisme populaire », « religion du peuple », « religiosité populaire », « religion de masse », « foi populaire » : voilà autant d'expressions qui ont été utilisées, chacune à sa manière, pour exprimer ou définir une certaine manière de vivre la foi chrétienne selon les époques et selon les lieux. Faut-il s'étonner outre mesure de l'usage de ces différentes dénominations ? Les spécialistes eux-mêmes s'accordent à dire qu'il existe différentes façons d'aborder ce sujet. Ainsi, un premier estime que «ce que l'on appelle christianisme populaire n'a pas de sens effectif indépendamment de situations historiques où apparaît le dit christianisme. Mais la question est de savoir pourquoi on se pose aujourd'hui un tel problème et pourquoi on le fait de cette façon »[1]. De son côté, lors d'un colloque international organisé en 1970, et consacré au thème de la religion populaire, un autre chercheur propose une approche relativement élémentaire qui permettrait d'aborder objectivement le sujet de religion populaire: « Il est inutile de partir d'une notion trop précise. La religion populaire pourrait tout simplement s'entendre religion vécue par la *masse* des fidèles : vécue ici par opposition à prescrite ; par la masse, c'est-à-dire le peuple et non seulement les clercs ou quelques âmes d'élite. »[2] Enfin, un autre estime tout simplement que la « religion populaire » dont on parle n'est qu'« un ensemble de pratiques communes à l'ensemble des religions et que l'on retrouve dans toutes les civilisations traditionnelles »[3].

Une chose est certaine, la plupart des travaux consacrés au thème générique de la religion populaire, sont d'accord pour reconnaître le caractère hautement équivoque et ambigu de son contenu. A ce sujet, des observations

---

[1] BOURGEOIS H., "Le christianisme populaire, un problème d'anthropologie théologique", in *La Maison-Dieu,* 122, 1975, p. 118.
[2] SIVARD P., "L'histoire et la religion populaire au canada français", in B. Lacroix et P. Boglioni, *Les religions populaires,* colloque international, Québec, 1972, p. 102.
[3] VAUCHEZ A., *La religion populaire en Languedoc*, Conclusion au Cahier de Fanjeaux n° 11, Toulouse, 1976, p. 439.

pertinentes relèvent, par exemple, la polysémie qui entoure le mot *peuple* d'où découle l'adjectif *populaire* : faut-il le prendre, comme l'indique un auteur, dans « sa double dimension de communauté de personnes ayant en partage aussi bien l'origine, la langue ou la culture, mais aussi de la population qu'on considère par opposition aux classes qui possèdent plus de bien-être, d'instruction et de pouvoir »[1], ou s'agit-il tout simplement de signaler sa principale vertu opératoire qui consiste à délimiter le terrain social sur lequel se joue la « réalité » que le chercheur devra identifier et interpréter ? L'historien Philippe Ariès avance cet argument : « l'ensemble des croyances et des pratiques, la religion populaire au sens où l'entend un historien comme Jean Delumeau, constituait une religion cohérente difficile à analyser aujourd'hui parce que nous la connaissons surtout par les dénonciations des élites de la "vraie religion", lesquelles n'y voyaient que déformations superstitieuses et survivances magiques. Mais depuis quelque temps les historiens, préoccupés d'atteindre les masses anonymes, s'intéressent à cette religion non écrite, dont ils découvrent l'authenticité... »[2] A propos du caractère ambigu attribué à la notion de religion populaire, le même Ariès rappelle que les mots qui touchent à la vie profonde sont toujours équivoques mais que l'histoire permet de donner à cette équivocité-là une cohérence: « La culture et la religion populaire, dit-il, sont tout simplement la culture et la religion de la communauté historique; c'est-à-dire de la communauté d'habitants telle qu'elle apparaît dans les documents historiques et qu'on a l'habitude d'appeler traditionnelle. »[3]

Comment, dès lors, interpréter ces diverses déterminations théoriques autour du thème central de religion populaire ? N'y a-t-il donc pas un dénominateur commun à partir duquel une définition du concept peut être envisagée ? En réalité, comme on va le voir, plusieurs difficultés s'imposent au départ, non seulement dans l'appréciation individuelle des termes mais aussi dans la manière d'aborder le sujet lui-même ainsi que le rappelle le professeur Rapp, un des spécialistes de l'histoire de la religion au Moyen-âge « les actes ne livrent qu'une image incomplète et probablement infidèle des croyances, et

[1] MALDONANDO L., "Religiosité populaire, dimensions, niveaux, types", in *Concilium* 206, p. 16.
[2] *Ibid.* p. 230.
[3] ARIES PH., "Culture orale et culture écrite", in Plongeron B, *Le christianisme populaire*, op.cit. p. 227.

que l'objet de l'étude se situe dans les consciences autant et plus que dans les rites... »[1]

Et maintenant, s'agissant des concepts qui composent la notion de religion populaire, un certain nombre d'auteurs pensent que la religion populaire désigne de façon schématique les « comportements religieux de la masse » ; il s'avère cependant que les nuances et parfois les antagonismes se manifestent autour de la connotation et du sens précis du qualificatif « populaire ». Car, comme pour d'autres réalités auxquelles il est souvent attaché (culture populaire, musique populaire, république populaire...), le concept de « peuple » duquel découle l'épithète « populaire » est en lui-même ambigu et donc sujet à différents usages. En effet, on est en droit de se demander, « populaire » par rapport à *qui* ou à *quoi* ? Ou encore, de quel « peuple » parle-t-on ? Car, comme le note judicieusement un analyste, toute la question est de savoir « si l'expression *signale* seulement une réalité complexe et multiforme ou si elle *exprime* adéquatement un fait socio-historique identifiable »[2].

A ce propos, l'approche sociologique, se basant sur des données linguistiques des principales langues occidentales, fournit une explication sémantique assez intéressante du concept « peuple ». Celui-ci, apparemment, garderait toujours deux sens différents : « selon le premier, le peuple est l'ensemble des personnes qui appartiennent à un même pays et vivent sous les mêmes lois... Elles peuvent avoir en commun une même origine, une même religion, une même langue et culture... Selon le second sens, le peuple est la partie de la nation ou de la population qu'on considère par opposition aux classes qui possèdent plus de bien-être, d'instruction et de pouvoir. »[3] C'est ainsi que, par exemple dans le contexte latino-américain, l'on s'aperçoit que, si au départ, à Medellin (1968)[4], on entend par *peuple*, le peuple pauvre, c'est-à-

[1] RAPP F., "Réflexions sur la religion populaire au Moyen Age", in Plongeron B., *La Religion Populaire, op. cit*. p. 51.
[2] ISAMBERT F. A., "Religion sociale, histoire et folklore", in *Archives de Sciences des Religions*, 1977, 43/2, p. 177.
[3] MALDONANDO L., "Religiosité populaire, dimensions, niveaux, types", in *Concilium* 206, p. 16.
[4] En 1968 se tient à Medellin (Colombie), l'Assemblée générale du Celam, la Conférence épiscopale d'Amérique latine. C'est à cette occasion que seront définis, entre autres, l'engagement de l'Église à l'endroit des pauvres ainsi que le concept « communauté ecclésiale de base ».

dire l'ensemble des paysans et des ouvriers de la ville, marginalisés, dépossédés d'une série des biens, par la suite, les documents de Puebla (1979), sous l'influence de certains épiscopats et certains théologiens, vont faire adopter une autre dimension : le peuple ce n'est plus seulement un secteur, un sous-groupe, une fraction, mais une totalité.[1] Du côté du Canada français où la recherche semble particulièrement attachée à une forte tradition folkloriste locale, la religion populaire est tout simplement la religion vécue des Québécois[2] ; car là-bas, nous dit-on, peut être considéré comme populaire « ce qui a été créé... ce qui a pris naissance dans le peuple. »[3] Par contre dans l'Hexagone où, semble-t-il, l'étude de la religion populaire aurait comme objectif de « rechercher toutes les manifestations religieuses qui échappent à la régulation sociale du clergé, tous les écarts par rapport à une religion dite officielle, prescrite ou cléricale »[4], le populaire exprime d'abord une partie distincte de la classe sociale, plus précisément la partie de la masse face à celle des élites.

Il y a ensuite la manière même d'aborder le sujet. En effet, un grand nombre d'études semblent être marquées, aussi bien dans leur style que dans leur conceptualité, par une forte charge émotionnelle et polémique. C'est ainsi qu'un spécialiste de la période du Moyen Age constate que « les uns seront tentés de considérer avec une pointe de dédain des convictions et des pratiques qui leur semblent être autant d'expressions d'une religiosité à tout le moins stérile, sinon nuisible. Les autres, au contraire, exalteront un héritage, menacé par les vagues d'un "modernisme" iconoclaste, et que le "bon peuple" conserve, fidèle, envers et contre tout, à la "foi des pères". »[5] Enfin, certains auteurs en arrivent à penser que « le concept de la religion populaire apparaît difficilement définissable avec un référent plein d'ambiguïtés impossibles à éclaircir, mais qui fonctionne. Il a été surtout efficace dans le développement d'un dynamisme. »[6]

---

[1] MALDONANDO L., "Religiosité populaire, dimensions, niveaux, types", art. cit., p. 15.
[2] LACROIX B et SIMARD J., *Religion populaire, religion des clercs?* , Colloque Culture Populaire, Québec, 1984.
[3] VAN GENNEP A., *Manuel de folklore français*, t. 1, p. 43.
[4] LACROIX B. et SIMARD J., *Religion populaire, religion des clercs ?, op.cit*. p. 21.
[5] RAPP F., "Réflexions sur la religion populaire au Moyen Age", in Plongeron, *La Religion Populaire*, *op .cit*. p. 51.
[6] Art. "Religion populaire", in *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, p. 2043.

Au-delà de tous ces échanges sur la difficulté de dresser une définition véritablement opérationnelle du concept de religion populaire, une classification basée sur la récurrence de certains thèmes majeurs, en particulier dans l'histoire du catholicisme, a pu être établie comme nous allons le voir dans la section qui suit.

B. Typologie générale

Le survol de l'historiographie francophone nous a éclairé sur la manière dont les chercheurs ont établi les traces de la religion populaire à travers toute l'histoire du christianisme depuis ses origines, et de quelle manière elle n'a cessé de refléter les attentes et les sensibilités de chaque époque. Cela est bien vérifiable, par exemple, dans certains thèmes majeurs qui jalonnent la littérature consacrée au christianisme[1] en Occident. Ainsi en est-il de la description de la piété populaire qui se traduit au quotidien par le culte des saints, les pèlerinages, les processions ou par d'autres dévotions particulières (culte marial ou à l'égard d'un saint patron) ; ces pratiques rythment à leur tour toute la vie sociale, suivant les périodes de l'année, les circonstances ou les lieux. C'est aussi le cas avec les croyances populaires (miracles, superstitions, forces magiques) qui vont déterminer la relation avec soi-même (maladie, réussite sociale ou professionnelle...) de même qu'avec autrui et même avec la nature. Signalons enfin la particularité de certaines activités sociales institutionnalisées comme les fêtes, les processions, les pèlerinages qui rythment la vie quotidienne et les saisons ; les mouvements d'action populaires, les confréries, qui régulent les relations avec l'autre et avec l'autorité. En somme, c'est la prise en compte de l'ensemble de ce vécu religieux dans la tradition catholique qui a amené les chercheurs à dresser une typologie générale que l'on peut projeter sur quatre principaux niveaux.

La première classification que l'on peut situer dans la période de l'Antiquité jusqu'au Moyen Age, se caractérise, soit par des survivances des religions préchrétiennes et archaïques, soit par des traditions rurales marquées par la magie, la superstition ou tout simplement par la routine. On peut penser ici à certaines dévotions liées à des lieux (sources, forêts), des objets (reliques,

[1] Voir, par exemple, les différents "dossiers" dans *Le christianisme populaire*, de Bernard PLONGERON.

images...) ou des périodes de l'année (Noël pour le solstice d'hiver, Pâques pour celui de printemps). D'après une interprétation attribuée à Gramsci, il ne s'agirait ni plus ni moins que de la dialectique des religions ou des cultures hégémoniques face aux religions ou aux cultures subalternes.[1]

La seconde classification regroupe les formes et les pratiques religieuses populaires qui répondent à un besoin vital d'affronter la perte de sens et les impasses consécutives à la civilisation industrielle et aux effets de la sécularisation de la société tout entière. Ces pratiques qui s'avèrent être de véritables refuges identitaires, trouvent généralement leur expression dans le symbolique et le mystique. On peut citer comme illustration, l'engouement pour certains pèlerinages comme celui de Saint-Jacques-de-Compostelle[2].

La troisième classification, nous plonge dans la globalisation et la mondialisation du religieux. Elle concerne les mouvements néo-pentecôtistes et les différents groupes charismatiques qui ont connu un grand essor ces dernières années et dont une des particularités consiste à déborder aussi bien les classes sociales que les frontières spatiales. Ici, en effet, en plus d'une religiosité qui se veut communautaire, participante, spontanée et émotionnelle, on cultive avec le divin, des relations qui soient les plus directes et les plus rentables possibles en vue des réussites humaines et matérielles ; ceci explique l'importance accordée aux miracles et aux guérisons religieuses.

La dernière classification, enfin, rassemble des pratiques syncrétiques afro-catholiques ou amérindiennes que l'on situe en Afrique et en Amérique latine ; ces pratiques seraient en fait l'expression d'une identité culturelle mise à mal par la colonisation et par certaines exigences de la vie moderne et de la société capitaliste. Caractérisées par l'appréhension anxiogène de l'avenir, ces pratiques syncrétiques sont souvent orientées vers des entités tutélaires et se traduisent par les actes de divination ou de voyance. Elles répondent également du « malheur biologique », à savoir la réalité du mauvais sort, de la possession maléfique ou de la mort tout court…[3]

---

[1] Cité par Maldonando, art. cit., p. 20.

[2] Il s'agit d'un pèlerinage catholique, dont le but est le tombeau supposé de l'apôtre saint Jacques, Jacques le Majeur, situé dans la crypte de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle en Galice en Espagne.

[3] Cf. FAVRET-SAADA J., *Les mots, la mort, le sort. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

Il convient de noter que, les chercheurs ont pu montrer que les quatre catégorisations que nous venons de présenter s'articulent généralement autour des situations antagoniques qui sont traduites par les couples binaires suivants :

- élite/masse
- sacré/profane
- écrit/oral,
- clercs/laïcs
- formel/informel
- conforme/non-conforme.

Ce sont ces binômes qui vont servir d'outils herméneutiques dans l'analyse de la notion de religion populaire en utilisant en particulier quelques marqueurs descriptifs que voici :

- Le *magique* et l'*intuitif* entendus comme « dépassement d'une logique aristotélicienne ou cartésienne de distinction et de séparation »[1].
- Le *symbolique* et l'*imaginatif*, c'est-à-dire le sens de l'association des images et de la fantaisie créatrice.
- Le *mystique* entendu, quant à lui, comme « la forte charge émotive de toutes les manifestations religieuses du peuple »[2].
- Le *festif*, qui fait que « la religiosité du peuple est éminemment *célébrative* et aime l'expressivité du spectacle et de la représentation polychromique »[3].
- Le *communautaire,* qui fait que le peuple se regroupe en confréries, en fraternités ou associations[4].
- Le *politique*, enfin, qui fait « que la religiosité populaire a eu fréquemment une influence sur le maintien d'une conscience du peuple, et parfois d'une lutte pour sa dignité »[5].
- Le *narratif*, entendu comme récit fondateur ou d'accompagnement.

---

[1] SEMPORE S., "Religion populaire en Afrique", in *Concilium* 206, p. 67-68.
[2] JUDD S.,"Religion populaire et projet d'évangélisation au Pérou", *Concilium* 206, p.
[3] DUSSEL E., "La religion populaire, oppression et libération", *Concilium* 206 p. 114.
[4] SEMPORE S., *op.cit*. p. 69.
[5] PIWOWARSKI W., "Le catholicisme polonais, garant de l'identité nationale", in *Concilium* 206, p. 39.

Au terme de cette approche conceptuelle et définitionnelle, nous pouvons avancer la thèse selon laquelle la « religion populaire » est à considérer, non pas simplement comme un ensemble de dévotions publiques ou individuelles d'une petite minorité, mais aussi comme la somme des croyances, des rites, et des dévotions communément pratiquées par divers peuples suivant leur histoire et leur situation socio-culturelle. Et comme l'affirme un chercheur: « la religion populaire que l'on peut se proposer comme objet d'étude n'est pas une réalité immobile et résiduelle, dont le noyau dur serait cette autre religion venue du paganisme et conservée par le monde rural, du moins pas uniquement. Elle inclut aussi toutes les autres formes d'assimilation ou de contamination, et notamment la lecture populaire du christianisme post-tridentin, comme, pourquoi pas, les formes de créativité spécifiquement populaires... »[1]

De toute évidence, eu égard à ce que l'on peut observer aujourd'hui un peu partout dans le monde, on peut penser que le religieux populaire peut être perçu désormais, non pas uniquement dans le sens d'une pratique vécue par une catégorie socioprofessionnelle précise, en l'occurrence « le peuple », mais plutôt comme une donne socio-religieuse dynamique et complexe et dont les enjeux débordent le seul registre du religieux. C'est pour cette raison que, dans notre démarche heuristique, nous nous efforcerons de dépasser le mythe d'une religion populaire anhistorique et figée pour prendre en considération les diverses configurations dynamiques du phénomène vécu dans l'espace et le temps. Pris sous cet angle, notre démarche n'est pas « ce qu'est » vraiment la religion populaire, mais « dans quelle mesure » ce concept qui a su être opératoire par ailleurs, peut valablement nous servir d'outil épistémologique dans l'approche du phénomène que nous observons sur la scène du christianisme en général, et du catholicisme africain, en particulier.

Pour compléter notre outil définitionnel, nous allons consacrer le prochain chapitre à l'évaluation des différentes approches formelles qui peuvent être mises en œuvre pour actualiser cette notion de religion populaire. L'expérience du « catholicisme populaire » va nous servir de paradigme.

---

1 LAPERRIERE G., "Religion populaire, religion de clercs? Du Québec à la France, 1972-1982", in B. Lacroix et J. Simard, *Religion populaire, religion de clercs*, Québec, 1984, p. 36.

CHAPITRE TROISIEME

Différentes approches pratiques

Comme annoncé dans l'introduction de ce travail, le regain d'intérêt manifesté autour du thème de religion populaire dans les années soixante-dix, va également toucher les milieux ecclésiastiques. En effet, certaines productions qui accompagnent la montée du catholicisme populaire, en particulier dans le monde catholique, vont faire apparaître différentes sensibilités théologiques et pastorales qui montrent tout l'enjeu ecclésiologique lié à ce thème. On peut d'ailleurs penser que ce débat a été d'une certaine manière motivé et activé par l'aggiornamento de Vatican II, dont la nouvelle vision ecclésiologique, construite autour du concept « peuple de Dieu », a eu une résonance particulière dans le contexte d'une société européenne de plus en plus confrontée aux effets tangibles de la sécularisation.

C'est en tout cas ce dont témoignent deux approches de la problématique qui se sont exprimées, l'une au niveau d'une Église locale, et l'autre au niveau de la hiérarchie romaine. La première que nous considérons comme venant de la base, c'est-à-dire directement du terrain pastoral, a été matérialisée par les débats autour d'un livre[1] écrit par un prêtre chargé de l'animation pastorale dans un diocèse de France ; le second a été présenté par le magistère de l'Eglise à travers un document de la Congrégation romaine pour le culte divin publié en 2002[2].

A. L'approche de la base : le débat autour du « Catholicisme populaire »

Une illustration de cette démarche nous est exposée dans un livre publié en 1974 par le Père Pannet, un prêtre en ministère dans le doyenné de Vitry-le-François en Champagne-Ardenne. Sociologue de formation, l'auteur commence

[1] PANNET R., *Le catholicisme populaire, 30 après « La France, pays de mission?»*, Paris, Centurion, 1974.
[2] CONGRÉGATION pour le culte divin et le discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Paris, Bayard, Éditions Fleurus Mame/Les Éditions du Cerf, 2003.

par reconnaître que, si l'analyse du mot populaire semble délicate, il reste opératoire pour définir le niveau culturel d'un groupe, puisque, selon lui, la culture peut être entendue comme l'ensemble des modèles de comportement et d'expression, des schèmes de pensée, des normes morales et des échelles de valeurs qui sont admis dans une société ou dans un groupe donnés [1] . C'est ainsi que, selon lui, le catholicisme populaire en France contemporaine n'est pas le même que celui vécu en Italie, aux États-Unis ou en Amérique latine ; dans ce pays en effet, « le catholicisme populaire se distingue du catholicisme officiel et doctrinal, le plus souvent savant, car ce dernier est diffusé par des ministres qui sont, ne serait-ce que par leur niveau d'instruction, d'un niveau culturel plus élevé que les milieux populaires.»[2]

Par ailleurs, toujours selon notre auteur, le catholicisme populaire induit des croyances, des pratiques privées, des actes religieux publics qui ne sont pas toujours parmi les plus prônés par l'Eglise officielle et enseignante. C'est pour cette raison, conclut-il, qu'« il est toujours indispensable d'étudier le phénomène religieux dans le cadre de la culture de la société globale, comme il est utile de l'analyser dans les multiples aspects que lui apportent les différentes catégories d'âge et les diverses sous-cultures. »[3]

Pour mettre en évidence les grandes lignes de son approche sur la notion du religieux populaire, l'auteur du « Catholicisme populaire » qui, rappelons-le, s'accroche à son expérience sur le terrain pastoral, reprend le discours d'un vieux couple qui, à l'occasion de ses noces d'or, fait ce témoignage éloquent :

« La vie de famille, ça c'est tout (sacralisation du quotidien familial) depuis qu'on s'est rencontrés, notre mariage, les naissances, les baptêmes, les communions et puis ceux qu'on a perdus (consécration des temps forts). On a tout de même été des chrétiens (modèle du christianisme populaire)... Nos parents nous ont donné la bonne route (religion-tradition) et on l'a toujours suivie (religion-morale). Quand on s'aime en famille et qu'on aime ses voisins,

[1] PANNET R., *Le catholicisme populaire, 30 après « La France, pays de mission?»*, *op. cit.*, p.13.
[2] *Ibid.*, p. 14.
[3] *Ibid.,* p. 16.

on est bien avec le Bon Dieu (religion-sentiment), on peut espérer qu'il ne nous abandonnera pas (religion-espérance) »[1]

On peut ainsi, selon Pannet distinguer quatre dimensions dans le vécu religieux populaire : la « religion-tradition », la « religion-sentiment », la « religion-morale » et la « religion-espérance ».

La « religion-tradition » : Pannet note qu'il y a toujours un conservatisme culturel et religieux dans les milieux populaires car «chaque cellule familiale a l'ambition, légitime pour elle, de transmettre son style de vie, ses valeurs esthétiques et éthiques, ses croyances et ses pratiques»[2]. Or il se fait que, précisément, la famille est le principal élément médiateur entre l'individu et le groupe religieux... Par ailleurs, la religion-tradition joue un rôle sécurisant auprès des individus qui s'accrochent moins à leurs convictions qu'au fait qu'ils se sentent encadrés et intégrés à quelque chose de vivant et de solide : « "Ma mère m'a élevé là-dedans (la religion). C'est normal que j'y reste". D'où découle cette tendance à la fidélité, cette mémoire du cœur qui s'accroche au "Dieu de nos pères" et au "Dieu de notre enfance". »[3]

La « religion-sentiment » : avec ce concept, l'auteur pense trouver la meilleure formule pour désigner « l'ensemble convergent des attitudes de caractère spontané, intuitif, affectif, imaginatif et même infra-logique »[4]; c'est pourquoi, selon lui, l'affectivité occupe une place de choix dans la foi populaire d'autant plus que les aspirations essentielles du cœur humain s'expriment par l'imaginaire et le symbolisme, d'où l'importance de la spontanéité, du geste, de l'esthétique, des couleurs, des émotions collectives. Sur un autre plan, nous renseigne Pannet « l'irrationnel contient tout le dynamisme spontané des tendances instinctives, instincts de conservation et d'adaptation, sexualité et agressivité, ainsi que les attitudes élémentaires, l'amour comme la haine, la colère comme la douceur, la vengeance comme le pardon... »[5] Toutefois, conclut l'auteur, un peu pour nuancer les affirmations précédentes, la rationalité n'est pas absente de ce processus mais elle voisine avec la crédulité, le besoin du merveilleux, parfois la superstition...

---

[1] PANNET R., *Le catholicisme populaire, 30 après «La France, pays de mission?»*, *op cit* p. 44.
[2] *Ibid.,* p. 47.
[3] *Ibid*., p. 50.
[4] *Ibid*., p.56.
[5] *Ibid*., p. 64-66.

La « religion-morale » : S'agissant plus précisément de la morale chrétienne, l'auteur signale un ensemble de règles de conduite qui font référence à un « archétype transcendant » qui leur accorde leur caractère absolu : « la référence à la morale chrétienne est une référence à un absolu considéré comme inséré dans l'histoire, supposé capable de savoir, de comprendre, de commander, de donner et de pardonner... »[1] Pour Pannet, les milieux populaires baignent irrémédiablement dans un fort conformisme du « ça se fait ou ça ne se fait pas »[2]. En ce sens, la religion représente une règle pour réussir sa vie en ce sens qu'elle constitue, pour l'individu, une manière d'orienter son existence et de la réaliser tout en se situant dans la société, bref, d'établir un projet humain...

La « religion-espérance » : elle représente la dimension des « pourquoi », c'est à dire des multiples interrogations vitales qui demeurent sans réponse : « La culture des milieux populaires contient la somme des questions ressenties mais non conceptualisées que l'enfant, l'adolescent et l'adulte se sont successivement posées sur l'amour, la vie familiale, le travail, la joie, la peine, les affrontements, la mort... »[3] La religion-espérance fait entrevoir un univers sans dureté excessive et moyennant de l'imagination, souvent proche du rêve ; elle projette un ailleurs, un autrement, un autre monde, meilleur celui-là. Elle donne, en fin de compte, des raisons de vivre. D'ailleurs, l'auteur assure que la religion-espérance a survécu à l'irréductible poussée rationaliste et aux grandes promesses du bonheur annoncées par l'avancée scientifique et technologique. Il ne serait donc pas nécessairement judicieux de qualifier cette religion-espérance d'opium comme l'ont voulu certains : « Au lieu de parler d'un opium, destiné à mettre quelqu'un dans un état second, ne peut-on pas comparer cet élément, si nécessaire au vouloir-vivre des catholiques festifs, à l'oxygène qui dynamise et qui est une des composantes de l'air indispensable à la vie ? »[4]

Si, en gros, la contribution du Père Pannet dans le débat autour du thème de catholicisme populaire se présente volontiers comme un cri d'alarme pastoral en faveur de ces nouveaux catholiques, désignés par le P. Godin

[1] PANNET R., *Le catholicisme populaire, 30 après «La France, pays de mission?»*, *op cit.,*p. 77.
[2] *Ibid*., p. 73.
[3] *Ibid.* ,p. 85.
[4] *Ibid*., p. 93.

comme des chrétiens “festifs” et que l’Eglise officielle a tendance à ignorer ou tout au moins à mépriser, elle observe et interprète avec précision l’âme populaire. En ce sens, elle peut être considérée comme un paradigme méthodologique dans l’étude de la notion de religion populaire.

B. L'approche du Magistère : Le « Directoire » de la congrégation romaine

Il convient d’abord de rappeler qu’au début du XXème siècle, le Pape Pie X a affirmé avec autorité la supériorité objective de la liturgie sur toutes les autres formes de piété; de plus, il interdisait toute espèce de confusion entre la piété populaire et la liturgie , comme le rappellera plus tard la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements : « en proclamant la primauté indiscutable de la sainte Liturgie et la subordination des pieux exercices par rapport à cette dernière, tout en réitérant leur caractère valide et légitime »[1]. Il faudra attendre le Concile Vatican II, pour voir la question de la légitimité et de l’importance de la religion populaire être traitée positivement. En effet, à partir de cette période, l’Église, qui, sans doute pressentait les bouleversements consécutifs à la modernité, va multiplier les stratégies en vue d'une nouvelle évangélisation. C’est sans doute dans cet esprit que la Constitution sur la Sainte Liturgie avait tenu à énoncer, non sans beaucoup de nuances, ces quelques principes : « Les "pieux exercices" du peuple chrétien, du moment qu'ils sont conformes aux lois et aux normes de l'Église, sont fort recommandés, surtout lorsqu'ils se font sur l'ordre du Siège apostolique. Les "exercices sacrés" des Églises particulières jouissent aussi d'une dignité spéciale lorsqu'ils sont célébrés sur l'ordre des évêques, selon les coutumes ou les livres légitimement approuvés. Mais les exercices en question doivent être réglés en tenant compte des temps liturgiques et de façon à s'harmoniser avec la liturgie, à en découler d'une certaine manière, et à y introduire le peuple parce que, de sa nature, elle leur est de loin supérieure.»[2] En 1975, avec son Exhortation apostolique sur l’évangélisation dans le monde moderne, *Evangelii*

[1] Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, *op. cit*. , n. 46.
[2] VATICAN II, *SACROSANCTUM CONCILIUM* Constitution sur la Sainte Liturgie, § 13.

nuntiandi, le Pape Paul VI faisait de la piété populaire l'une des « voies de l'évangélisation ». Tout en rappelant que des dérives sont possibles, et en invitant à exercer à son égard une véritable « pédagogie d'évangélisation », il reconnaissait que cette religion du peuple est « riche de valeurs »[1]. Dans son sillage, son successeur, Jean-Paul II, ira un peu plus loin dans l'appréciation de cette forme de spiritualité. En effet, dans une allocution prononcée le 5 avril 1987, le pape n'hésite pas à qualifier la piété populaire de véritable « trésor » : « Oui, la piété populaire est un vrai trésor du Peuple de Dieu. C'est une démonstration continuelle de la présence active de l'Esprit-Saint dans l'Église. C'est lui qui allume dans les cœurs la foi, l'espérance et l'amour, ces vertus suprêmes qui donnent leur valeur à la piété chrétienne. C'est le même Esprit qui ennoblit les formes si variées et si nombreuses par lesquelles s'exprime le message chrétien en accord avec la culture et les coutumes propres à chaque lieu, à travers tous les siècles »[2]. Et le pape d'ajouter ces précisions: « ces mêmes coutumes religieuses, transmises de génération en génération, sont de vraies leçons de vie chrétienne : depuis les prières récitées personnellement ou en famille, que vous avez apprises directement de vos parents, jusqu'aux pèlerinages qui rassemblent des multitudes de fidèles dans les grandes fêtes de vos sanctuaires… »[3] Le souverain pontife conclut sa réflexion en affirmant clairement « qu'il est donc nécessaire de mettre pleinement en valeur la piété populaire et de la purifier des incrustations indues du passé et de la rendre pleinement actuelle. Cela veut dire l'évangéliser, autrement dit, l'enrichir de contenus salvifiques porteurs du mystère du Christ. »[4]

1. L'argumentaire du « Directoire »

En décembre 2001, la Congrégation romaine pour le culte divin et la discipline des sacrements a publié un texte assez fourni intitulé justement « Directoire sur la piété populaire et la liturgie » et dont le principal objectif annoncé est de

[1] *EVANGELII NUNTIAND*I, *Exhortation apostolique de Sa Sainteté le Pape Paul VI sur l'Évangélisation dans le monde moderne*, 8 décembre 1975.
[2] Http://fmdialoguededieu.spaces.live.com, site du Bulletin de Paroisse-Centre Ville d'Avignon, mars 2008.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid.*

clarifier le rapport entre la piété populaire et la liturgie.[1] Cet important document, composé de huit chapitres, est constitué de deux volets que l'on pourrait qualifier, l'un, de théorique, l'autre de pratique. Le premier, qui traite des caractéristiques générales, s'efforce de montrer la place prépondérante du couple liturgie/piété populaire dans l'histoire en général (chapitre 1), et dans l'histoire de l'Eglise en particulier (chapitre 2) ; il détermine, par ailleurs, les principes théologiques de l'évaluation et du renouveau de la piété populaire (chapitre 3). La seconde partie du document qualifiée tout simplement « d'orientations », consiste à proposer les principes d'harmonisation de la piété populaire avec la liturgie proprement dite ; l'année liturgique est, de cette façon, passée en revue (chapitre 4) tandis que deux chapitres sont consacrés, l'un à la vénération de la Vierge Marie (chapitre 5) et l'autre à celle des Saints et Bienheureux (chapitre 6) ; les chapitres suivants sont respectivement réservés aux défunts (chapitre 7) et aux sanctuaires et pèlerinages (chapitre 8).

2. Les leçons à retenir

Quelles sont les principales leçons méthodologiques qui se dégagent de cet important document produit par l'autorité de l'Eglise romaine ? Pour notre part, nous en retenons trois : au niveau sémantique, au niveau du contenu historique et enfin au niveau de l'interprétation théologique.

- La leçon de la difficulté sémantique :

D'entrée de jeu le document pontifical reconnaît que l'usage de certains concepts pose problème : « Dans ce domaine si complexe, désigné communément par les expressions de "religiosité populaire" ou de "piété populaire", la terminologie employée n'est pas univoque, et c'est pourquoi il est indispensable d'apporter quelques précisions. » (n° 6) On remarque dès lors que c'est de cette manière que le texte va apparemment éviter l'usage du concept « religion populaire » pour s'attacher à celui de « piété populaire » ; celle-ci est censée désigner « les diverses manifestations cultuelles de nature privée ou communautaire qui, dans le cadre de la foi chrétienne, s'expriment d'abord, non pas selon les formes de la sainte Liturgie, mais en empruntant des aspects particuliers appartenant en propre au génie d'un peuple ou d'une

[1] Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, *op.cit*.

ethnie, et donc à leur culture.» (n° 9). Par contre, les réalités désignées par la locution « religiosité populaire », « renvoient à une expérience universelle : une certaine dimension religieuse est toujours présente dans le cœur de chaque personne, comme dans la culture de chaque peuple, en particulier dans le cadre de ses manifestations collectives. De fait, chaque peuple tend à exprimer sa propre vision totalisante de la transcendance, ainsi que sa conception de la nature, de la société et de l'histoire en se servant des médiations cultuelles, et il réalise ainsi une synthèse particulière qui a une dimension humaine et spirituelle de grande valeur. » (n° 10) Le Directoire reconnaît par ailleurs qu'une forme de « catholicisme populaire » peut jaillir dans de nombreuses régions, et qu'en lui, « coexistent, d'une manière plus ou moins harmonieuse, divers éléments provenant du sens religieux de la vie, de la culture propre du peuple et de la révélation chrétienne » (n°10). On comprend ainsi que l'adjectif « populaire » souligne parfaitement l'enracinement de ce religieux dans la culture d'un peuple, et que ses diverses manifestations, légitimes et respectables, doivent être évangélisées.

- La leçon de l'évolution historique

Un chapitre entier (n°22-59) témoigne du fait que la religion populaire a connu des modifications et des adjonctions notables dans l'espace et dans le temps pour la simple raison qu'elle a toujours été enracinée dans l'histoire du christianisme. C'est ainsi que dans les premiers siècles, selon le Directoire, on a pu remarquer que « diverses formes et expressions de la piété populaire, qui étaient d'origine judaïque, ou qui étaient basées sur des éléments appartenant à la culture gréco-romaine, ou à d'autres cultures, avaient pénétré spontanément dans la liturgie. Ainsi, par exemple, il a été souligné que le document connu sous le nom de *Traditio apostolica* comprend un certain nombre d'éléments qui proviennent de la culture populaire de cette époque. » (n° 23) Au Moyen âge, apprend-on, « la liturgie reflète la vision symbolique de l'univers, et la conception hiérarchique et sacrale du monde ; en elles, convergent des éléments aussi divers que les traits dominants de la société chrétienne, les idéaux et les structures du monachisme, les aspirations populaires, les intuitions des mystiques et les règles des ascètes. » (n°28)

C'est durant cette longue période que s'accentue l'écart entre la liturgie et une piété populaire communautaire qui s'exprime de plus en plus en langue

vernaculaire (n°29). L'époque moderne va connaître des changements importants dans l'évolution de la piété populaire : il s'agit de l'apparition, dès la seconde moitié du XVème siècle, de la *devotio moderna* qui, dans son ensemble, invite à l'intériorité, à la contemplation et à l'imitation des mystères du Christ. Le Directoire signale comme prototype de ce courant la célèbre « Imitation de Jésus-Christ », livre qui prône une spiritualité contemplative et affective et qui n'exige donc pas une liturgie particulière.

A l'époque contemporaine, le Directoire reconnaît le caractère de plus en plus élaboré, et donc rationnel, de la liturgie (paroles, symboles et gestes…) qui entraîne l'incompréhension et par conséquent la désaffection des fidèles qui se tournent vers le mystère et le merveilleux, plus affectifs et plus parlants comme la Nativité, la Passion, la dévotion à la Vierge ou aux Saints protecteurs . Il signale également la prééminence totale du clergé et de l'institution dans la conception et l'action liturgique qui fait du commun des fidèles un simple figurant et un spectateur malgré lui.

- La leçon théologique

Sur le plan théologique, le Directoire s'attelle à une véritable leçon des rapports entre la piété populaire, la foi et la vie de l'Eglise. De cet exercice nous retenons deux principes qui sont présentés sur un ton pédagogique:

- le principe dogmatique : le Directoire commence par rappeler avec force que la vie chrétienne est fondamentalement une vie de connaissance avec le Père, par le Fils et dans l'Esprit ; par conséquent « il paraît nécessaire d'affirmer que la piété populaire constitue vraiment un élément du dialogue entre Dieu et l'homme par le Christ et dans l'Esprit Saint. Il ne fait aucun doute qu'elle porte en elle une empreinte trinitaire, nonobstant certaines carences qu'on peut parfois déplorer, comme, par exemple, la confusion entre Dieu le Père et Jésus. » (n° 79)

- le principe ecclésiologique : pour la Congrégation pour la liturgie, la piété populaire est à considérer comme la piété de l'Eglise tout court ; en effet, selon le Directoire, « l'Église, ce peuple réuni dans l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, peut être définie comme une communauté cultuelle… L'Église, en célébrant les divers rites, annonce l'Évangile du Salut et proclame la Mort et la Résurrection du Christ, et elle accomplit ainsi, par ces signes sensibles, son œuvre de salut. » (n° 81)

Que pouvons-nous retenir de cet éclairage sémantique, historique et théologique que nous livre le document romain sur la piété populaire ? En quoi peut-il nous être utile dans la construction de notre propre outil méthodologique ?

Tout d'abord on peut noter que derrière la subtilité du langage et les affirmations nuancées, le texte romain non seulement reconnaît, mais plus encore, admet la présence d'éléments non-chrétiens liés au sens religieux de la vie humaine et sociale de tout peuple. Et si l'on peut logiquement comprendre que le document romain évite de parler de religion populaire (n'est ce pas parce que cette réalité si ambiguë a tendance à s'opposer à la religion établie ?), il parle de la même réalité quand il utilise le concept piété populaire. A ce propos, le Directoire livre cette précision qui intéresse particulièrement notre champ de recherche :

« La religiosité populaire ne concerne pas uniquement la révélation chrétienne. En effet, en de nombreuses régions, où vivent des sociétés imprégnées d'éléments chrétiens selon des modes différents et variables, jaillit une sorte de "catholicisme populaire", où coexistent, d'une manière plus ou moins harmonieuse, divers éléments provenant du sens religieux de la vie, de la culture propre du peuple et de la révélation chrétienne » (n°10).

Du point de vue historique, notons que le document romain va jusqu'à admettre que la piété populaire est naturellement marquée par le contexte historique et culturel dans lequel elle se développe : « ce caractère particulier se traduit par la variété de ses expressions, qui ont prospéré et se sont affermies dans les diverses Églises particulières tout au long des siècles, et qui constituent autant de signes d'un véritable enracinement de la foi dans des peuples particuliers et de son intégration dans la vie quotidienne des fidèles » (n.91). S'agissant plus concrètement de l'inculturation, qui, on le sait, fait partie des outils épistémologiques de la théologie africaine, le Directoire signale son incidence sur la piété populaire :

« La religiosité populaire est la forme première et fondamentale d' "inculturation" de la foi ; tout en se conformant sans cesse aux orientations de la Liturgie, elle est appelée à son tour à illuminer la foi à partir du cœur. La piété populaire résulte donc de la rencontre entre le dynamisme novateur du

message de l'Évangile et les diverses composantes d'une culture particulière » (n° 91).

Enfin sur le plan de la théologie et de la pastorale, le texte romain rappelle que le christianisme a porté l'évangélisation jusqu'aux confins du monde, ce qui l'a obligé, d'une manière ou d'une autre, de rencontrer d'autres univers culturels et religieux. Sur ce sujet précis, le Directoire avance deux hypothèses concernant la piété populaire qui est, « d'une part, soumise au danger du syncrétisme religieux, surtout là où l'évangélisation demeure superficielle ; et, d'autre part, elle acquiert progressivement une autonomie plus grande et une maturité plus profonde, du fait qu'elle ne se limite pas aux seuls pieux exercices diffusés par les évangélisateurs, mais qu'elle en crée d'autres, qui s'enracinent dans la culture locale» (n°41).

En résumé, on peut penser que la hiérarchie de l'Eglise catholique, tout en reconnaissant le caractère légitime et toute la richesse spirituelle de la piété populaire, se méfie de ses élans « charismatiques » qui mettent au premier plan l'action de l'Esprit. C'est certainement cette appréhension qui explique l'obsession qu'exprime le document pour une harmonisation détaillée (toute la deuxième partie de l'étude est consacrée à cet exercice) de la piété populaire avec la liturgie romaine dont on rappelle, pour la circonstance, la supériorité : « sommet auquel tend l'action de l'Eglise et source d'où découle toute sa vertu »[1]. Il en va de même de la tendance de soumettre à l'autorité du Magistère toute initiative dans ce domaine comme le stipule sans équivoque cette affirmation : « La piété populaire, en tant qu'expression de la piété de l'Église, est soumise aux lois générales du culte chrétien et à l'autorité pastorale de l'Église, qui exerce par rapport à elle une action de discernement, de reconnaissance de son authenticité, et de rénovation en la mettant en relation avec la Parole révélée, la tradition et la Liturgie elle-même » (n°81).

Les analyses consacrées jusque là à l'approche conceptuelle ainsi qu'à l'évaluation des différentes approches de la notion de religion populaire, nous amène à considérer celle-ci, non pas seulement dans sa dimension non élitiste mais aussi comme une expression, à part entière, du rapport que l'homme peut

[1] Cf. Vatican II, *Constitution sur la liturgie*, n° 10.

entretenir avec la sphère du divin. Ce rapport est observable à travers les traits d'un sacré dont les invariants anthropologiques se manifestent dans la quête religieuse de l'*homo religiosus* et dans l'usage du langage symbolique va des rites, aux gestes en passant par l'espace et le temps.[1]

[1] Lire, RIES J., *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009.

CHAPITRE QUATRIEME

Le sacré comme terreau de la religion populaire

Que ce soit pour donner du sens au monde et à la vie, que ce soit pour se rassurer, se consoler ou se protéger, de tout temps, l'homme a recouru à des entités placées hors du monde visible et qui font l'objet de grande dévotion et que les anthropologues désignent par le terme de sacré. Or cette dimension du sacré qui s'est souvent traduite par de croyances et de pratiques extraordinaires, est une des manières qu'a l'être humain de se situer face à la question du sens et en particulier, du sens de la vie : « Dès les origines de l'humanité, l'homme a cherché dans la religion des réponses à ses questions de sens face à la maladie, la mort, la fragilité humaine. Il se tourne pour cela vers uns transcendance (croyances) et met en place des réponses concrètes à travers des rites qui mobilisent les grands symboles de l'humanité. »[1] Par ailleurs, plusieurs écrits phénoménologiques et herméneutiques des historiens des religions, en l'occurrence celles de Mircea Eliade[2], ont établi les principaux éléments qui composent la notion de sacré et que l'on retrouve dans la plupart des expériences religieuses. En effet, la « présence englobante du sacré peut s'actualiser dans des symboles, des rites et des mythes variés, mais toute actualisation particulière ne fait que mettre en œuvre et en forme une présence virtuelle immédiate. »[3] Certains sociologues sont allés même jusqu'à affirmer qu' « en suggérant que la recherche du contact avec la transcendance déborde largement les sentiers balisés par les religions institutionnelles, la notion de sacré permet de sauver la présence de la Religion majuscule dans un univers culturel caractérisé par l'individualisation et la subjectivité des systèmes de signification. »[4]

Cependant, il nous semble important de souligner les limites qui séparent l'expérience authentique de la foi comme rapport à l'Autre Absolu et celle du rapport à un sacré religieux, qui est généralement marqué par les contingences

---

[1] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, Paris, Éditions. de l'Atelier, 2010, p. 85.
[2] ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 2004 ; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 vol., Paris, Payot, 1976-1983.
[3] VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, 1966*.,* p. 48.
[4] HERVIEU-LEGER D., *Le Pèlerin et le Converti*, *op.cit*., p.76.

historiques, sociologiques, psychologiques ou culturelles. Comme le souligne le psychanalyste et théologien belge, Antoine Vergote, l'expérience religieuse « est, comme toute expérience première, à la fois naturelle et culturelle. Elle exprime la résonance intérieure du monde dans un être affectif et pathique. Mais aussi, elle s'inscrit dans une tradition culturelle, pour autant que l'affectivité soit soumise aux styles changeants du langage et des rapports au monde. »[1]

La mise en valeur de la sacralité, à travers une panoplie de pratiques et de croyances, fait partie des aspects les plus visibles dans les mouvements chrétiens populaires, comme nous allons nous en rendre compte tout au long de cette étude. C'est pour cette raison que, dans ce chapitre, nous allons relever quelques traits observables et quelques catégories retenues pour décrire le sacré. Nous verrons que ces mêmes catégories traversent les principaux axes des croyances et des pratiques des mouvements religieux que nous rencontrons sur le terrain africain.

A. La religion et le sacré

Le sacré, notion couramment utilisée en anthropologie et en histoire des religions[2], a pour fonction de désigner ce qui est mis en dehors des choses ordinaires, banales, communes ; il s'oppose ainsi au profane, qui, lui, désigne généralement la réalité familière. Pour les spécialistes, « cette distinction entre profane et sacré est fondamentalement celle qui oppose l'ordinaire et le transcendant, le naturel et le sur-naturel. »[3] Dans ce sens, le profane est, pour ainsi dire, l'univers du dicible et du rationnel, où tout apparemment s'explique, tandis que le sacré représente ce qui a été écarté, éloigné, ce qui tient l'homme en respect et qu'il ne peut approcher que sous certaines conditions. En définitive, « l'expérience du sacré consiste à appréhender l'existence d'une

[1] VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, *op. cit*., p. 45.
[2] ELIADE M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1957 ; DURKHEIM E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 5e Édition, 2003.
[3] VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, *op. cit.,* p. 52.

réalité transcendante ou, pour utiliser le vocabulaire d'Eliade, à déchiffrer les hiérophanies. »[1]

1. L'*homo religiosus*

L'étymologie du mot *religio* est controversée depuis l'Antiquité. Ainsi pour Cicéron, ce mot dérive de *religere* (recueillir scrupuleusement ou avec soin méticuleux) et semble renvoyer à la pratique romaine de vérifier que les rites accomplis l'ont été selon les normes, et qu'ils sont valables.[2] Pour un apologiste comme Lactance et, plus tard Saint Augustin et toute la tradition chrétienne qui va suivre, *religio* proviendrait plutôt de *religare* (relier, rejoindre, attacher) ce qui ferait de la religion le lien que l'on entretient avec la divinité. Il faut comprendre donc que, dans cette perspective, la religion n'est pas considérée d'abord comme une manière mesurée de se comporter en fonction des lois du cosmos, mais elle est désormais centrée sur la personne humaine en relation avec le divin. En ce sens, « la religion est ce qui relie les deux pôles de la dualité, et elle suppose comme condition nécessaire de la communication, une première césure entre le monde d'*au-delà* et le monde d'*ici-bas*… Toute religion comporte une part d'immanence et une part de transcendance. »[3]

Les historiens des religions ont montré que, face aux éléments incoercibles de la nature, l'être humain conscient de sa faiblesse et de ses limites, a toujours eu besoin d'un appui moral supérieur. Il se crée donc des dieux tutélaires qu'il opposera aux puissances qu'il juge hostiles, dangereuses : « L'*homo religiosus* découvre le sacré parce que celui-ci se manifeste. Par cette découverte, l'homme aboutit à la certitude de l'existence d'une réalité qui transcende ce monde.»[4]. Dans tous les cas, on peut admettre que « ce qui ressort de la mise en perspective de différents faits religieux, c'est la constatation qu'à travers tous les visages du sacré, à quelque pays ou quelque époque qu'ils appartiennent, on retrouve les mêmes symboles, langage universel, les mêmes méthodes spirituelles, et finalement, la manifestation d'un

---

[1] RIES J., "Homo religiosiosus et expérience du sacré", in *Religiosité, religions et identités religieuses*, Actes du colloque interdisciplinaire, Grenoble, 1994, p. 178.
[2] Voir SACHOT M., "Religio/Superstitio, Historique d'une subversion et d'un retournement", in *Revue de l'Histoire des Religions*, ccvhi-4/1991, p. 355 à 394.
[3] MICHEL Y., « Le retour des « clercs » et la religion prométhéenne », in *Le retour du sacré* (collectif), Paris, Beauchesne, Le Point Théologique, n° 22, 1977, p. 115.
[4] RIES J., *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009, p. 27.

même irrépressible désir de l'homme : celui d'atteindre l'Invisible. Nous parlons, naturellement, de l'homme tel qu'on le trouve depuis des millénaires dans les civilisations traditionnelles et que l'on peut désigner par le terme *d'homo religiosus*. »[1] C'est d'ailleurs dans ce sens que l'expérience du sacré qui reste en soi une dépendance « envoûtante », relève du numineux, c'est-à-dire du surnaturel et du mystère. Or, comme l'écrit le théologien et spécialiste des religions, Rudolph Otto, « le *mysterium* est à la fois *tremendum* et *fascinans*. Il évoque pour l'être humain aussi bien le danger du chaos que la puissance du surnaturel. »[2]

En fin de compte, d'une façon ou d'une autre, les définitions substantives de la religion réfèrent celle-ci au transcendant, au supranaturel, au surhumain : « Réalité supra-empirique, transcendance, surnaturel, ces termes aux contenus très problématiques parce que toujours historiquement et culturellement définis marquent donc les limites des définitions substantives de la religion. Ainsi donc, ce que l'on entend par religion à une époque peut être tout à fait différent de ce qu'on entend par religion à une autre. »[3]

La question que l'on est en droit de se poser est celle de connaître les principales motivations qui justifient le comportement religieux de l'homme. Pour certains psychologues de la religion, reprenant la critique freudienne, bien des formes religieuses naîtraient des multiples frustrations qui rongent l'homme; dans cet entendement, la religion jouerait simplement un rôle de substitution et de compensation par rapport aux expériences de frustration que sont la détresse physique ou morale, l'angoisse devant le manque matériel ou devant la mort : « Il n'est pas étonnant que l'insatisfaction fondamentale de l'homme soit le creux où s'insère la religion. Nul ne l'a mieux compris que Saint Augustin : "Mon cœur est sans répit, tant qu'il ne repose en Toi". »[4] Cependant, au delà de cette critique de la motivation psychologique qui semblent limiter la raison d'être du comportement religieux aux motifs purement humains, on peut penser que « la conscience religieuse qui s'origine et se motive dans les besoins de tous ordres, constitue déjà un certain mode de communication avec

[1] HANI J., *Mythes, rites et symboles*, Paris, Éditions Guy Trédaniel, 1992, p. 8.
[2] OTTO. R., *Le sacré*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995, p. 22.
[3] WILLAIME J-P., "La religion : un lien social articulé au don", in *Revue du MAUSS*, 2003, no 22 p. 247-268.
[4] VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, *op. cit.,* p. 109.

le tout-Autre... Car la présence effective de Dieu au cœur des intentions religieuses, même primaires, fonctionnelles et imaginaires, constitue le foyer qui rayonne sur les étapes successives du cheminement religieux, et qui en permet la lente élaboration. »[1]C'est sans doute le sens que l'on peut accorder à cet autre célèbre aphorisme de Saint Augustin[2] : "Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé !"

B. « Religio » et « superstitio »

Le concept de *religio* accolé à *superstitio* montre à suffisance la manière dont, à travers les siècles, le christianisme a abordé la notion de religion populaire. A vrai dire, l'histoire sémantique de religio et de superstitio porte un héritage lourd de significations diverses. Elle montre, d'une part, que ces deux termes qui, au départ, relevaient de champs sémantiques sans aucun lien commun, en sont progressivement venus à former un couple oppositionnel, d'autre part, comment les chrétiens d'expression latine, en en permutant les référents et en en réinvestissant la signification, en ont subverti et renouvelé profondément la portée.[3]

En effet, pour certains chercheurs qui en ont parlé pour d'autres périodes, « la spécificité de la religion populaire se définit par la présence de pratiques et de mentalités que l'Église condamnait en tant que superstition, paganisme ou magie. Ces termes comportent un dénominateur commun : ils font intervenir comme essentiel à la religion populaire un élément structural complémentaire qui n'est pas d'origine chrétienne. Cette idée suggère que, dans sa structure même, la religion populaire ne peut pas se définir seulement par son élément chrétien, pour aussi important qu'on veuille bien le considérer. Elle est structurellement « autre » que le christianisme officiel. L'importance et la place accordées à cet autre élément varie, mais il est toujours présent. »[4] Pour y voir clair, il convient de faire ressortir, dans une perspective historique, les différentes acceptions accordées au concept de *superstitio* et de *religio*.

---

[1] VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, *op. cit.,* p.151.
[2] Saint Augustin, *Confessions*, L. X, Chap.20
[3] SACHOT M., " RELIGIO/SUPERSTITIO, Historique d'une subversion et d'un retournement", art. cit. in *Revue de l'Histoire des Religions*, ccvhi-4/1991, p. 355 à 394.
[4] LALIBERTÉ M., "Religion populaire et superstition au Moyen Âge" in *Théologiques* 8/1, 2000, p. 21

Ainsi pour Maurice Sachot, par exemple, « le sens premier de *religio* renvoie à une attitude scrupuleuse et l'une des pratiques concrètes dans lesquelles cette attitude s'exprime est le recours aux devins (*harioli* — auxquels sont associés les *superstisiosi* —, *uates*, et aussi *haruspices*). »[1] A partir du moment où *superstitio* est entré dans le champ sémantique de *religio* et que *religio* ne désigne plus seulement une attitude subjective mais le système religieux de la cité, *superstitio* en vient naturellement à désigner non plus seulement une conviction erronée, subjective et personnelle, mais également, un système commun à un groupe, à une fraction de la société, voire à tout un peuple : « C'est en venant dans le champ de religio et en en démarquant un travers, une déviation, que *superstitio* a pris, sinon une connotation religieuse, du moins le sens précis de "croyance religieuse méprisable". »[2]

De son côté, Jean-Claude Schmitt, historien des religions, fait remarquer que déjà à l'époque romaine le mot *superstitio* a pris un sens défavorable. Il est opposé à *religio* qui désigne le scrupule religieux et le souci d'accomplir les rituels selon les règles. « La *superstitio* est donc conçue comme une forme pervertie de la *religio*, souvent entachée d'exagération suivant cet autre sens du préfixe *super-* : ce qui est superflu (*super-fluus*), vain, rajouté (*super-institus*, *super-additus*), ou même étranger»[3]. L'Église primitive hérite de la perception des Romains pour qui la superstition est définie en relation avec des conduites religieuses fausses, erronées ou excessives qui proviennent de l'ignorance du peuple ordinaire (*vulgus*) et de celui des campagnes (*pagus*). Et « c'est en fonction de cette première grille de lecture que les premiers auteurs chrétiens ont interprété et traduit la Bible.»[4]

Il convient donc de retenir que tout au long de l'histoire du christianisme, la question des croyances populaires en général va être perçue comme un combat contre les survivances du paganisme et en particulier contre les pratiques d'idolâtrie. De ce point de vue, Saint Augustin apparaît, selon Jean-Claude Schmitt, comme le grand théoricien des « superstitions » et ce qu'il a écrit à ce sujet a pesé sur la tradition chrétienne pendant plusieurs siècles.

[1] SACHOT M., " RELIGIO/SUPERSTITIO, "Historique d'une subversion et d'un retournement", art. cit. p. 375
[2] *Ibid.,* p. 375.
[3] SCHMITT J.-Cl., "Les "superstitions", in Jacques LE GOFF et René RÉMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome I, Paris, Seuil, 1988, p. 425.
[4] *Ibid.*, p. 426.

Deux idées sont particulièrement importantes dans sa façon de les concevoir. La première est que les superstitions sont les survivances de croyances et de pratiques que l'institution du christianisme a en principe abolies... Sont ainsi visées, dans la plupart des cas, des survivances du paganisme que les auteurs chrétiens qualifient d'« idolâtrie ». Or, il convient de noter que « au-delà même du culte des idoles, ce mot désigne l'adoration de la créature, qu'il s'agisse de l'homme, du diable, d'un élément de la nature ou d'un objet fabriqué. »[1] L'autre idée fondamentale chez saint Augustin, c'est l'association qu'il établit entre superstition et démonologie. En effet, dans son traité sur la « divination des démons », l'évêque d'Hippone détaille les multiples privilèges que conservent les démons de leur nature angélique : créés à l'origine du monde avant les hommes, ils disposent d'un très grand savoir : « Telle est la nature des démons, que leur corps aérien jouit d'une sensibilité bien supérieure à celle des corps terrestres ; et que ce même corps aérien est doué d'une si grande facilité de mouvement, que sa rapidité non-seulement surpasse celle des hommes et des animaux sauvages, mais qu'elle l'emporte incomparablement sur le vol des oiseaux mêmes. Grâce à ces deux facultés inhérentes à ce corps aérien, c'est-à-dire, grâce à ces sens plus exquis et à ces mouvements plus rapides, ils savent avant nous bien des choses qu'ils prédisent ou révèlent, au grand étonnement des hommes, dont le sens tout terrestre est bien plus alourdi. »[2]

Plus tard, Saint Thomas s'inspire largement de Saint Augustin, mais il a une conception plus restrictive de la superstition et porte un jugement plus dur envers ceux qui s'en rendent coupables. Celui qui a passé un « pacte exprès » avec le diable n'est pas coupable par ignorance ou simplicité mais parce qu'il est un complice actif de Satan. Le « thomisme a donc fait faire un pas considérable aux attitudes répressives à l'égard des "superstitions", ou du moins des plus graves d'entre elles. Le concept clérical de sorcellerie, tel que la "chasse aux sorcières" le mettra très concrètement en œuvre à la fin du Moyen Âge, trouve ici un des ses points d'ancrage théorique. »[3]

---

[1] SCHMITT J.-Cl., "Les "superstitions", art. cit. p. 429.
[2] "De la divination des démons", III, 7. Traduction de M. l'abbé COLLERY, In *Œuvres complètes de SAINT AUGUSTIN*, traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Bar-le-Duc,1866.Texte en ligne in, http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/divination. Consulté en septembre 2010.
[3] SCHMITT J.-Cl., "Les superstitions", art. cit., p. 506.

L'Église chercha donc dès le début à refouler les superstitions parce qu'elle voyait en elles la preuve de l'emprise du diable sur l'esprit des hommes. Schmitt souligne cependant que les conditions sociales de l'établissement et de la diffusion du christianisme ont également beaucoup pesé, pendant tout le haut Moyen Âge, sur la manière dont les hommes d'Église perçurent et luttèrent contre les superstitions. Il en est ainsi de polarités idéologiques que traduisent les mots *urbani* et *rustici*, de même que l'évolution du mot *paganus* qui, en français, a donné à la fois les termes « paysan » et « païen » : cette association entre superstitions et monde paysan sera reprise à travers les siècles.[1]

A noter qu'avec le temps, il n'est plus question de ne condamner que les survivances du paganisme antique ; désormais « c'est au sein même des pratiques légitimes qu'il fallait traquer les "superstitions", dans l'espace de l'église et du cimetière, dans la pratique des sacrements, ou encore à la limite, souvent transgressée par les laïcs, d'un domaine du sacré que les prêtres entendaient se réserver »[2]. Concrètement, les pratiques considérées généralement comme superstitieuses concernent les fêtes populaires et religieuses, de même que les entités comme le cimetière, l'église, l'hostie, le saint-chrême, le culte des saints et des images.[3] On peut penser que derrière ces controverses, se profile la concurrence acharnée que se livrent la culture de l'Église et la culture folklorique dans la mesure où, pour la première, il est question d'extirper les pratiques religieuses alternatives désignées sous le terme de *superstitiones*.

Ce survol de la charge historique du couple religio/superstitio dans l'approche de la religiosité populaire confirme une des nos hypothèses de départ à savoir que, de tout temps, le religieux populaire a été généralement assimilé au monde du paganisme ce qui explique que jusque de nos jours, il encore situé entre archaïsme et modernité.[4]

---

[1] SCHMITT J.-Cl., "Les superstitions", art. cit., p. 442.
[2] *Ibid*., p. 510.
[3] *Ibid.,* p. 510-523.
[4] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit*.

B. Quelques invariants anthropologiques du sacré

1. L'importance du rite

Dans la mesure où il désigne ce qui est inaccessible ou ce qui est mis hors du monde normal, le sacré est généralement mis en lumière à travers différentes ressources symboliques parmi lesquelles on retrouve le rite. Celui-ci va précisément être utilisé pour la mise en action du langage symbolique en vue de capter les influences de l'invisible. Dans le concret, le rite se repère surtout à son caractère répétitif et immuable. Il recouvre une série d'actions très précises, accomplies à un moment particulier et dans un ordre déterminé qui varie en fonction de critères eux-mêmes contrôlables ; son efficacité est, au moins en partie, d'ordre extra-empirique. De plus le rite est un cérémonial et sert généralement de ciment à une communauté, conformément au double sens de "relier" et de "se recueillir". D'ailleurs la soumission répétée au rite marque l'appartenance et la communion à la collectivité concernée. Il suffit de penser ici aux rites de passage qui sont parfois appelés rites initiatiques et que l'on retrouve dans la plupart des sociétés humaines pour accompagner les changements sociaux des individus

Les contenus des rituels sont les gestes, les paroles, les scènes, les objets divers ; ils ont un caractère d'universalité car ils se situent au centre de la vie humaine et expriment la façon de comprendre et d'interpréter des vérités qui dépassent normalement la connaissance directe. Les rites peuvent être catégorisés suivant les nécessités et suivant les circonstances. On parle ainsi des rites intercesseurs (pluie, moisson, maladie, guerre, fertilité...), des rites de passage (naissance, entrée en religion, entrée dans la communauté des adultes, décès, intronisation, mariage), et, enfin, les rites de confirmation d'appartenance (processions, pèlerinages, fêtes diverses).

On le sait, beaucoup des rites religieux antiques comportaient toutes sortes de sacrifices. Les sacrifices humains ont progressivement disparu au profit des sacrifices d'animaux qui à leur tour ont fait place à des formes d'offrandes moins violentes.[1] De nombreux rites ont imposé et imposent toujours aujourd'hui des mutilations : scarification[2], déformation des lèvres ou

[1] GIRARD R., *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
[2] LE BRETON D., *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.

des oreilles, circoncision, excision[1], exercice périlleux, ingestion de produits hallucinogènes ou d'alcool[2]. Par ailleurs, la chanson et la danse, bref, le jeu du corps participent aux rites de nombreuses religions[3]. D'une façon générale tout ce qui concourt à une émotion collective est prisé lors de la conception des rites. Enfin, les objets nécessaires à l'exécution d'un rite (habillement, totem, décoration, icône, encens) s'avèrent être des éléments constituant la structure même du rite, dès lors ils acquièrent une puissance qui peut être bénéfique ou dangereuse.

Sur un autre plan, le choix des lieux (chambre isolée, grotte, montagne, orée de la forêt) et des moments (aube, coucher du soleil, nuit obscure) où s'exécutent les rites est extrêmement important et comporte une charge symbolique de premier ordre : « Aux yeux de l'*homo religiosus*, l'espace n'est pas homogène : il y a un espace dans lequel se déroule la vie de tous les jours, il y a un autre réalité spatiale dans laquelle il fait la rencontre du divin. »[4] C'est ainsi que tout au long de l'histoire du christianisme, la fixation des lieux des pèlerinages n'est jamais fortuite : « dans l'espace sacré, le pèlerin a conscience de trouver un centre de rencontre avec le mystère, avec le divin, capable de l'aider dans sa vie quotidienne, dans son comportement, dans ses relations, dans son passé chargé de fautes, dans la vision de son avenir, dans la santé de son corps et de son âme. »[5]

Enfin, la conservation, l'enseignement et l'application des rituels exigent un personnel approprié. C'est le rôle majeur des personnages sacrés, ou considérés comme tels, qui ont, en quelque sorte, pour fonction d'assurer le contact permanent, au nom de tous, entre le profane et le sacré dans la mesure où le commun des mortels n'a de contact direct avec le sacré que de manière périodique, ponctuelle

[1] BARBE Y., "Les mutilations rituelles", in *Encyclopaedia Universalis*, http://www.universalis.fr/.
[2] BUREAU R., *Bokayé ! Essai sur le bwiti fang du Gabon*., Paris, L'Harmattan, 1996
[3] MAURIER H., *La religion spontanée : philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1997.
[4] RIES J., *L'homme et le sacré*, *op. cit*., p. 455.
[5] *Ibid*., p. 456.

2. Le caractère immanent du sacré

Si, à première vue, le sacré comme tel relève d'abord du registre du numineux, dans la pratique, il se présente comme une réalité qui traverse la plupart des activités humaines. On pourrait même dire que le sacré n'est pas, et n'a presque jamais été l'absolu lointain pour la simple raison que, dans la plupart des cultures, il englobe une fonction sociale, psychologique et même initiatique. Cette thèse se vérifie aujourd'hui dans les débats sur le « retour du religieux populaire » dans le contexte de la modernité : « Ce que l'on découvre certainement aujourd'hui, c'est que cette quête religieuse profonde, fondatrice, spontanée fait partie de tout être humain et de toute culture, même si nos cultures sont désormais laïques et ont été éclairées par un processus de sécularisation et de rationalisation. »[1] Comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, le fameux courant de la sécularisation caractérisé par le « désenchantement du monde », n'a pas fait disparaître la dimension du sacré ni dans les rapports avec le divin, ni dans les rapports avec la société. C'est ainsi que certains estiment qu'on la retrouve dans différentes niches où se cache encore un certain rapport au sacré comme par exemple l'attachement à la nature que l'on observe dans le syndrome écologique[2]. Toujours à ce propos, l'expérience religieuse contemporaine a également montré combien était trompeuse et inappropriée une stricte séparation du sacré et du profane. En effet, un des aspects les plus significatifs du religieux moderne réside dans sa propension à s'investir dans la recherche du sens à travers le retour du sacré[3] et la mise en valeur du religieux. C'est ainsi que l'on voit, surtout parmi la jeunesse, une fascination certaine pour l'occulte, le rituel et le cultuel sous des formes parfois non religieuses, comme la magie, le satanisme… Car, et c'est là que se situe le paradoxe, « ce qui caractérise cette époque c'est que les gens rencontrent le sacré comme la dimension la plus profonde des expériences profanes significatives, à savoir les points centraux de leur histoire personnelle

[1] RIES J., *L'homme et le sacré*, *op. cit.,* p.24. Lire aussi CIPRIANI R., "Sécularisation ou retour du sacré?". In: *Archives des sciences sociales des religions*, n°52, octobre-décembre 1981, pp. 141-150.
[2] HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Religion et écologie*, colloque de Paris, 27 et 28 novembre 1991, organisé par le CNRS, Groupe de sociologie des religions, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
[3] Lire DUPUY J.P., *La marque du sacré*, Paris, Carnet Nord, 2009.

et sociale. Il y a un sens religieux dans la vocation de l'homme à devenir pleinement humain. »[1]

Il convient donc de le souligner, la perte foi engagée, n'implique pas la perte du sens du sacré ou du surnaturel. L'homme moderne expérimente, malgré lui, le sacré comme se manifestant ou faisant irruption dans la vie profane ; à travers des multiples hiérophanies, il quitte réellement le profane et se rend présent au sacré, moyennant différentes modalités d'où « découle l'hétérogénéité des formes : rites, mythes, formes divines, objets, symboles, hommes, animaux, plantes, lieux. Chacune de ces catégories a sa propre morphologie, révélant à la fois une modalité du sacré et une situation particulière de l'homme par rapport au sacré. »[2] D'où la nécessité d'un langage symbolique capable « d'unir le visible à l'invisible, de révéler la présence de celui-ci dans celui-là, bref, de concrétiser la transparence métaphysique des éléments du monde terrestre et des êtres qui l'habitent.»[3]

Une dernière remarque pour clôturer cette section sur la place et le rôle du sacré.

D'abord, la mise en scène de la sacralité dans les croyances et pratiques au sein des mouvements chrétiens que nous avons observés, ne semble pas extérieure à l'expérience croyante traditionnelle du christianisme. En effet, on retrouve dans maints textes bibliques le témoignage que Dieu parle à l'homme par la médiation des éléments naturels et des événements de l'histoire.[4] Cependant, et on doit le souligner, si le sacré désigne la divinité ou la manière dont la divinité se manifeste, toute l'économie de l'Alliance biblique révèle une forme de relation particulièrement intime entre le divin et l'humain : « Si le sacré est entendu comme ce qui est mis à part, séparé, comme l'indique son étymologie, cette catégorie ne peut être tout à fait compatible avec le christianisme qui confesse un "Dieu avec nous" et non plus séparé de nous. »[5] Cela suppose qu'en régime chrétien, le rapport au sacré, en particulier dans ses aspects culturels et rituels, reste à évangéliser.

---

[1] BAUM G., "La pérennité du sacré", in *Concilium*, n°81, janvier 1973, p. 18.
[2] RIES J., *L'homme et le sacré*, *op. cit*. p. 25-26.
[3] HANI J., *Mythes, rites et symboles*, *op. cit*. , p. 8.
[4] C'est, en substance, le contenu du Livre de la Genèse, par exemple.
[5] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?, op.cit.*, p.89.

Conclusion de la première partie

La première étape, que nous avons dénommée « approche conceptuelle », a consisté à circonscrire le vaste thème de la « religion populaire » dans le cadre de l'historiographie francophone. Nous avons cherché à maîtriser les contours du concept de « religion populaire » qui, du reste, s'avère être, de l'avis de la plupart des observateurs, très ambigu, ce qui explique qu'il se décline en une kyrielle de représentations : « christianisme populaire », « catholicisme populaire », « religion du peuple », « religiosité populaire », « religion de masse », « foi populaire »... Cela nous a amené à poser quelques indices définitionnels : si, dans l'ensemble, le concept de religion populaire peut désigner de manière schématique les « comportements religieux de la masse », il apparaît, par contre, « difficilement définissable avec un référent plein d'ambiguïtés impossibles à éclaircir, mais qui fonctionne. Il a été surtout efficace dans le développement d'un dynamisme. »[1] °

Nous avons par ailleurs établi une typologie des principaux marqueurs habituellement utilisés pour situer cette notion fondée sur des réalités antagoniques et que nous avons traduit par les couples binaires suivants : élite/masse, sacré/profane, écrit/oral, clercs/laïcs, formel/informel, conforme/non-conforme.

La présentation de différentes approches en particulier avec les cas du « Catholicisme populaire » et du « Directoire de la congrégation romaine », nous a montré les enjeux théologique et pastoral de notre thème général.

Nous avons, enfin, souligné la place et l'importance de la notion du sacré dans la mesure où celui-ci semble être le terreau naturel sur lequel poussent les différentes branches du religieux populaire.

C'est donc armé de cet outil conceptuel que nous allons à présent aborder la seconde partie de notre parcours qui va consister à appliquer la notion de religion populaire au contexte particulier de l'Afrique subsaharienne. Cette problématique est à situer, d'une part, dans le contexte général de la mondialisation religieuse, et d'autre part, dans l'affirmation d'un spontanéisme religieux, observé ces dernières années un peu partout, et qui se caractérise

[1] Art. « Religion populaire », in *Encyclopédie des religions*, Bayard, 1997, p. 2043.

par des représentations et des pratiques religieuses ou parareligieuses évoluant, soit à l'intérieur, soit en marge des religions constituées.

IIème Partie : approche socio-anthropologique

LA NOTION DE RELIGION POPULAIRE APPLIQUEE AU CONTEXTE AFRICAIN

INTRODUCTION

Comme annoncé dans notre introduction générale, cette deuxième étape de notre travail nous introduira au cœur de notre champ heuristique, à savoir l'application du concept de religion populaire au contexte africain, plus précisément en rapport avec l'institution catholique. Pour ce faire, nous commencerons par présenter, dans un premier chapitre, quelques éléments d'analyse sociologique religieuses tel que décrits par les sociologues des religions et qui s'avèrent être de précieux outils dans l'approche du champ religieux contemporain. Certes, ces indicateurs analytiques bien connus du champ socio-religieux contemporain sont en grande partie observables dans le contexte occidental et de ce fait, peuvent paraître hors sujet dans le cadre de notre problématique ; néanmoins, ils constituent des outils théoriques qui peuvent servir utilement dans l'interprétation et la compréhension des faits religieux en général. Nous présentons, ensuite, des références épistémiques pour une approche herméneutique des organes institutionnels. Il s'agit entre autres des principaux schèmes de l'analyse institutionnelle, de la notion de marge et de marginalités et, enfin, de la dialectique église/secte avec comme indice sociologique le concept de majorité et de minorité.

Tous ces outils vont nous permettre d'approcher trois mouvements chrétiens qui vont servi de paradigmes dans ce travail de recherche : Il s'agit de Nzete Ekauka en République démocratique du Congo (RDC), de l'École de prière « Notre Dame Vierge Puissante », toujours en RDC, et du Mouvement prônant la guérison par la foi en Marie (MFHM), en Tanzanie. Nous nous efforcerons de restituer le contexte global dans lequel surgissent et se développent ces courants religieux dont certaines croyances et pratiques peuvent être considérées comme étant « populaires ». Une approche idéal-typique de ces différents mouvements nous permettra de les ranger autour de trois sortes de déterminants opérationnels: les « réalités non-ordinaires », la « communauté émotionnelle », et le « discours prophétique ».

Enfin, dans le but de structurer les différents éléments observés et de donner ainsi corps à nos intuitions de départ, nous allons modéliser les principaux lieux communs de ce religieux populaire dans le contexte africain. Cela va du culte des lieux symbolisés ici par la mise en valeur des sanctuaires

et grottes dédiés à la Vierge Marie, jusqu'à la mise en scène de quelques paradigmes bibliques, comme la figure de Marie, en passant par une expérience du sacré qui déplace dans un espace imaginaire où les schèmes ancestraux se mêlent paradoxalement à la vénérable tradition chrétienne romaine.

Dans ce travail d'analyse, nous allons, de manière systématique, mettre en exergue le jeu des oppositions signifiantes qui traverse le discours de la religion populaire et dont la typologie caractérisée par des couples antinomiques[1], se retrouvent dans les notions de sacré et de profane, de bien et de mal, de salut et de santé, de "vécu" et d'"institué", de l'"invisible" et du "visible", du "règne des esprits" et du "monde des humains"...

Comme on le verra, la démarche méthodologique que nous allons utiliser dans cette partie de notre recherche sera essentiellement de facture socio-anthropologique, car il s'agira de « définir la proposition religieuse non plus comme par son contenu ou par son objet probable, mais par divers paramètres d'ordre psycho-social. »[2] En effet, comme le suggère Achille Mbembe, « de par son impact sur les changements historiques, le champ religieux et symbolique d'une société mérite d'être analysé en considération de son exacte importance dans la structuration de la dite société. Il touche, de fait, à une dimension essentielle de la situation humaine. »[3]

[1] Voir Chapitre 2.
[2] DECONCHY J.P., *L'orthodoxie religieuse*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1971, p. 33.
[3] MBEMBE A., *Afriques Indociles*, *op.cit.* , p. 19.

CHAPITRE CINQUIEME

Quelques indicateurs analytiques du champ socio-religieux contemporain

Pour faire une transition avec notre approche conceptuelle de la notion de religion populaire, il nous semble opportun, avant d'aborder l'analyse socio-anthropologiques des faits observés sur le terrain, de nous interroger sur le statut de la religion tout court en cette période que certains ont qualifié de « postmoderne » et dont un des épiphénomènes, nous allons le voir, est paradoxalement l'affirmation de nouvelles formes de croyance, et la montée de toutes sortes de religiosité de masse. C'est d'ailleurs dans ce contexte que les sciences humaines en général et la sociologie des religions en particulier, vont témoigner de l'importance et de la place du religieux dans la vie sociale prise dans sa globalité.[1] Or différentes études consacrées à cette problématique ont su montrer que la modernité séculière caractérisée par la rationalité et le « désenchantement du monde » a paradoxalement permis la montée de toutes sortes de religiosités qui s'apparentent paradoxalement aux schèmes de la religion populaire tels qu'analysés dans les années soixante-dix. Il s'agit, en particulier d'un vécu religieux qui se déploie dans un univers symbolique et émotionnel et dans lequel est considéré comme sacré tout ce qui a un lien quelconque avec le mystère ou avec une puissance susceptible d'intervenir positivement, *hic et nunc*, dans la vie personnelle ou sociétale, et donc capable d'infléchir le cours des événements.

C'est pour cette raison qu'il nous a paru opportun d'évoquer les différentes analyses faites autour des concepts de sécularisation, de nouvelles croyances ou de globalisation religieuse avec comme illustration, le phénomène des nouveaux mouvements religieux, les NMR, qui naissent çà et là dans le monde. Certes, comme déjà dit, ces indicateurs relèvent en particulier du monde sécularisé occidental, ils vont toutefois éclairer certaines situations qui se présentent aujourd'hui dans le champ africain. D'ailleurs, de l'avis de certains observateurs pastoraux sur le terrain, « pour accompagner une

[1] HERVIEU-LEGER D., WILLAIME J.P., *Sociologies et religions*, Paris, PUF, 2001.

recherche sur les pratiques de religiosités populaires, l'outil sociologique se révèle très enrichissant, même s'il n'est pas exclusif. Un certain nombre de gestes, d'attitudes, de rites constituent comme un fonds commun de l'humanité et posent la question de l'universel qui se déploie dans ces pratiques. Leur dimension historique montre que nous sommes sans cesse dans un processus de reconstruction des démarches religieuses selon les contextes culturels. »[1]

A. Les théories de la sécularisation et de la modernité religieuse

Le concept de sécularisation qui signifie étymologiquement « rendre au siècle, au monde », désigne plus globalement et plus largement le processus visible depuis la fin du Moyen âge et qui voit des activités ou des dimensions de la vie humaine reliées à la sphère religieuse comme l'art, la morale ou la politique se couper de toute référence au sacré ou à la transcendance. Ce terme a été théorisé par les pères fondateurs de la sociologie des religions que sont Émile Durkheim et Max Weber. Ainsi Durkheim n'hésite pas à écrire que « s'il est une vérité que l'histoire a mise hors de doute c'est que la religion embrasse une portion de plus en plus petite de la vie sociale. A l'origine elle s'étend à tout ; tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes. Puis peu à peu les fonctions politique, économique, scientifique s'affranchissent de la fonction religieuse, se constituent à part et prennent un caractère temporel de plus en plus accusé »[2]. Le sociologue allemand Max Weber, au début du XXème siècle, inscrit la sécularisation dans le phénomène plus large de ce qu'il va désigner comme le « désenchantement du monde » ; celui-ci étant le recul des croyances religieuses ou magiques comme mode d'explication des phénomènes naturels.[3]

Cependant, il convient de noter le terme de « sécularisation » a connu des fortunes diverses dans son appréciation et son usage. Considéré comme un néologisme particulièrement marqué, par des oppositions et des

[1] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit.*, p.61.
[2] DURKHEIM E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1930. Voir aussi en France, GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
[3] WEBER M., *Le savant et le politique.* Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1963.

récupérations idéologiques, ce concept polysémique recouvre différentes représentations de la culture moderne et fait l'objet des débats parfois contradictoires. Ainsi, si chez certains auteurs, le concept englobe le processus de l'extension de l'incroyance et le recul global des religions face à la montée de la culture moderne rationaliste et technologique, chez d'autres, comme le sociologue et théologien d'origine autrichienne Peter Berger, le débat n'a même raison d'être puisque, selon lui, le monde actuel n'a pas changé et qu'il est resté religieux comme toujours : « mon point de vue est que la supposition selon laquelle nous vivons dans un monde sécularisé est fausse. Le monde d'aujourd'hui, avec quelques exceptions […] est autant pénétré par la religion qu'il l'a toujours été, et en quelques lieux encore plus. Ceci signifie que tout un corps de littérature a été étiqueté sans précision par des historiens et des scientifiques – la théorie de la sécularisation est essentiellement fausse. La religion, aujourd'hui, non seulement elle a survécu, mais elle est dans une efflorescence continue. De Pérou au Guatemala, de la Chine au Soudan, de Los Angeles aux temples de New-York. »[1] Pour sa part, la sociologue française Danielle Hervieu-Léger propose tout simplement l'abandon des théories sur la sécularisation « afin de passer d'une vision linéaire et homogénéisante des implications religieuses de la modernisation à une approche différenciée des configurations plurielles de la modernité religieuse, nommée modernités religieuses multiples. »[2]

En réalité, si les caractéristiques du processus de sécularisation varient d'un auteur à un autre, on peut néanmoins admettre que le phénomène garde des traits communs déterminants que l'on peut catégoriser ainsi :

- l'effondrement de la pratique ;
- l'érosion de la religion institutionnalisée ;
- la crise du recrutement du personnel clérical ;
- l'affaiblissement de l'influence politique directe des Églises ;
- la baisse de la croyance en un Dieu personnel ;

[1] BERGER P., "The desecularization of the world : a global overview", in Bastian J-P. (éd.)., *La modernité religieuse en perspective comparée, Europe-Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001, p. 311.

[2] HERVIEU LEGER D., "Pour une sociologie des modernités religieuses multiples : une approche de la « religion invisible » des sociétés européennes", in *Social Compass* 50 (30), 2003, p. 287-295.

- l'expression autonome de la conscience morale personnelle par rapport aux prescriptions éthiques des appareils religieux.

Sur le même registre, on peut signaler également que certaines analyses associent volontiers la notion de « sécularisation » à celle de « modernité » et les identifient comme deux processus socio-culturels que connaît l'Occident chrétien : la mutation religieuse de la société et la mutation sociale de la religion.[1]

Dans le premier processus trois éléments déterminants entrent en jeu : la rationalité, l'autonomisation du profane et l'autonomisation de la vie sociale. S'agissant de la rationalité, non seulement elle est mise en avant dans tous les domaines de l'action humaine individuelle et collective, mais elle est également considérée comme l'impératif de l'adaptation cohérente des moyens aux fins poursuivies. Ainsi, dans le domaine de l'explication des phénomènes naturels, sociaux ou psychiques, la rationalité moderne exige que tous les énoncés explicatifs répondent à des critères précis qui sont ceux de la pensée scientifique. Il y a ensuite le type particulier des rapports de l'homme au monde qui, nous dit-on, se résume dans une affirmation fondamentale : « l'autonomie de l'individu-sujet, capable de *faire* le monde dans lequel il vit et de construire lui-même les significations qui donnent un sens à sa propre existence. »[2] Cela signifie qu'au plan des rapports sociaux, par exemple, les individus ne devraient, en principe, tenir leur statut social et leur emploi que de leur seule compétence acquise par l'éducation et la formation, et non pas d'attributs personnels ou hérités. Il y a enfin un type particulier d'organisation sociale caractérisée par la différenciation des institutions. En effet, le processus de rationalisation qui caractérise les sociétés modernes se manifeste notamment dans la spécialisation des différents domaines de l'activité sociale ; dès lors, dans ces sociétés, le politique et le religieux se séparent, l'économique et le domestique se dissocient tandis que l'art, la science, la morale ou la culture constituent autant de registres distincts dans lesquels les hommes exercent leurs capacités créatrices.

Le second processus qui a trait à la mutation sociale de la religion serait le fait que les religions instituées, dans leur ensemble, se laissent pénétrer par

[1] ISAMBERT, F. A., *De la religion à l'éthique*, Paris, Cerf, 1992, p. 213.
[2] DAVIE G., HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Identités religieuses en Europe*, *op. cit*., p. 12.

l'esprit et les activités profanes. Dans cet ordre d'idée on constate, par exemple que l'étude des faits religieux va de plus en plus se focaliser sur la singularité des constructions croyantes des individus, sur leur caractère malléable, fluide et dispersé en même temps que sur la logique des « emprunts » et des « réemplois » que l'on observe ici et là. Dès lors, la question n'est plus de savoir s'il y a un sens à parler de *la* religion ou *des* religions de manière indifférenciée, mais s'il ne convient pas plutôt de bien parvenir à distinguer d'une part les « institutions » religieuses et leur discours officiel ou leur « politique », et d'autre part, les groupes ou les individus religieux dont les comportements et les croyances sont inscrits dans des pratiques, des gestes et des langages qui constituent désormais leur « croire ». Ainsi parle-t-on, par exemple, de la « religion à la carte »[1] pour décrire une individualisation des croyances et des pratiques qui fait que désormais les gens font leur « menu » dans les croyances auxquelles ils adhèrent ; ils font ainsi leur choix en fonction de leurs intérêts subjectifs, souvent liés à un mieux-être ou à des convictions tout à fait personnelles. A l'intérieur même des institutions comme le catholicisme, ce processus va tendre vers la désacralisation de la liturgie, des fonctions ministérielles et même des sacrements.[2]

En conclusion, nous pouvons retenir que derrière les paradigmes de la modernité et de la sécularisation, se profile un véritable processus d'émancipation, une "laïcisation" en quelque sorte, par laquelle l'autonomie de l'ordre temporel s'est progressivement et inexorablement constituée en se détachant précisément de la tutelle envahissante de la tradition religieuse. Ceci signifie que la tradition religieuse ne constitue plus un code de sens global qui s'impose nécessairement à tous : « l'appartenance religieuse est d'abord vécue comme un désir personnel et individuel. Elle procède d'un choix autonome qui ne nécessite pas l'approbation d'une hiérarchie religieuse. Dans cette logique, la sécularisation s'identifie aisément à la laïcisation, c'est-à-dire à un processus par lequel le contenu théologique s'efface au profit de modes d'être et d'habitudes sans référence explicite au sacré. De la même manière, le croyant

[1] SCHLEGEL J. L., *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.
[2] MALDONANDO L., *Vers une liturgie sécularisée*, Paris, Cerf, 1971.

pratique parce qu'il le souhaite et l'a décidé en fonction de ce qui fait sens pour lui, à ce moment là. »[1]

Cependant s'il faut admettre que la religion cesse de fournir aux individus et aux groupes l'ensemble des références, des normes, des valeurs et des symboles qui leur permettent de donner un sens aux situations qu'ils vivent et aux expériences qu'ils font, on s'aperçoit vite que les mentalités conservent des catégories de pensée et de vie directement en prise avec le sacré en général. C'est ce que nous allons voir dans la section suivante.

B. Les nouvelles croyances et le « retour du religieux »

Alors que devant la vague débordante de la sécularisation la plupart des observateurs eurent vite fait de considérer la disparition de la religion comme une "loi de la modernité", c'est avec beaucoup de surprise qu'on vit, à partir de la société la plus industrialisée du monde, à savoir les États-Unis, la montée d'un réveil religieux extraordinaire. Celui-ci se fit remarquer, non seulement dans l'espace privé des individus, mais aussi dans les différentes composantes de la société tout entière. Pour certains, il n'y avait pas de doute, la prophétie attribuée à André Malraux était en train de se réaliser : « Le XXIe siècle sera spirituel ou ne sera pas. » De fait, on entend parler de religion invisible, de religion diffuse, de religion de substitution ou de religion analogique : « de nombreuses expressions ont été créées pour rendre compte du non-épuisement du religieux à travers l'affaiblissement du pouvoir social des grandes institutions occidentales du croire (les Églises), de sa perdurance sous forme informelle, dérégulée, privatisée et individualisée ou sous des formes nouvelles. »[2]

Que s'est-il donc passé ? Comment expliquer ce retournement de situation ? Certains sociologues ont tenté d'apporter une explication plausible à ce paradoxe en portant une critique sur les impasses et les limites des

[1] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit.*, 2010, p.66.

[2] HERVIEU-LEGER D., "Pour une sociologie des « modernités religieuses multiples » : une approche de la « religion invisible » des sociétés européennes", in *Social Compass*, 50 (30), 2003, p. 287-295.

idéologies liées à la modernité, d'une part, et en rappelant l'essence même de la religion, d'autre part.[1]

Faut-il rappeler qu'une des principales prétentions de la modernité et de son pendant, la sécularisation, résidait dans la thèse d'une aspiration utopique, une « ambition prométhéenne » selon certains auteurs, qui se situait pleinement dans une projection continuelle en avant, dans une valorisation de l'innovation qui est elle-même liée à l'état permanent d'inassouvissement. Cependant cette logique d'anticipation crée, au cœur d'une culture moderne dominée par la rationalité scientifique et technique, un espace toujours renouvelé pour des productions imaginaires que cette rationalité décompose en permanence[2]. Or, nous rappelle-t-on, « c'est par l'imaginaire que les hommes comblent l'écart qu'ils vivent entre le monde des déterminations concrètes et l'ordre des valeurs et des fins qui mobilise leurs efforts dans le monde… L'opposition entre le monde limité du présent, avec ses contradictions, et le monde illimité du futur (l'horizon du progrès) crée, au cœur même de la modernité, un espace du croire, dans lequel se développent le cas échéant, de nouvelles formes de religiosité permettant de surmonter cette tension : représentations nouvelles du *sacré* ou appropriations renouvelées des traditions des religions historiques. »[3]

Dès lors, on considère désormais que « le religieux est une dimension transversale du phénomène humain, qui travaille, de façon active ou latente, explicite ou implicite, toute l'épaisseur de la réalité sociale, culturelle et psychologique, selon les modalités propres à chacune des civilisations au sein desquelles on s'efforce d'identifier sa présence. »[4]

Dans cette perspective, au sein même des Églises constituées, on assiste à des conversions, quoique minimes, et au développement de groupes au sein desquels la pratique est particulièrement intense ; tandis que sur un autre plan, se manifeste un intérêt sans précédent pour les spiritualités de l'Ancien Orient et un engouement manifeste pour les para-sciences et l'astrologie. Aussi voit-on fleurir des sectes et des nouveaux mouvements

---

[1] Lire La *Revue du MAUSS*, n° 22, Paris, La Découverte, 2003.
[2] HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 39.
[3] Sous la dir. de DAVIE G. et HERVIEU-LEGER D., *op. cit*., p. 18.
[4] HERVIEU-LEGER D., *Le Pèlerin et le Converti*, *op.cit*., p. 19 ; voir aussi GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, *op. cit*.

religieux qui recrutent dans toutes les couches de la société et qui, par la suite, se transforment, soit en groupes de prière, soit en communautés charismatiques, soit en confréries ésotériques. Ceci explique, entre autres, la fréquentation assidue de certaines librairies spécialisées. Et pour le pratiquant, la question centrale de la foi n'échappe pas à cette remise en question du passé : puisque la plupart du temps l'on ne se réfère plus à des indicateurs communs comme les catéchismes, croire ne signifie plus d'emblée ni connaissance ni respect des règles doctrinales ou morales précises. La notion même de Dieu est sujette à caution : de quel Dieu s'agit-il ? N'est-il pas mort ?[1] Dès lors, pour certains, la question de la transcendance devient une sorte de principe directeur, un guide de vie présent au sein de la personne elle-même et non une réalité extérieure à celle-ci ; pour d'autres il sera plutôt question de la représentation d'une force supranaturelle, d'une puissance susceptible d'intervenir positivement, *hic et nunc*, dans la vie personnelle ou sociétale, et donc capable d'infléchir le cours des événements. Les demandes de guérison, par exemple, s'inscrivent dans cette logique.

Mais alors, comment expliquer et comprendre ce phénomène pour le moins paradoxal par rapport aux idéologies imposées par le rationalisme et la sécularisation, fruits de la modernité ? Voici ce qu'en pense une spécialiste de la sociologie des religions que nous nous permettons de citer longuement : « Tout le paradoxe de la modernité tient dans le fait que l'extrême fluidification du croire, qui témoigne de l'émancipation des individus par rapport à la tutelle des institutions du sens, ne permet plus d'assurer les "minima de certitude" dont ces mêmes individus ont néanmoins besoin pour constituer une identité personnelle de croyants socialement sommés d'assumer leur autonomie dans tous les domaines. Si aucune vérité ne s'impose plus de l'extérieur, si la charge personnelle de faire sa propre vérité est renvoyée à l'individu lui-même, il faut que celui-ci dispose, pour en supporter le coût psychologique et social, d'un accès suffisant à des ressources symboliques, à des références culturelles, à des circuits d'échange lui permettant d'opérer et de stabiliser auprès d'autres son montage de sens personnel. Si ces moyens font défaut, la requête de validation du croire peut alors se diriger vers d'autres formes, beaucoup plus

[1] NIETZSCHE F., *Le gai savoir*, publié en 1882, Traduction française Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, Idées, 1950.

structurantes, de communalisation religieuse, dans lesquels la sécurité d'un code de sens partagé peut être retrouvée et attestée collectivement. »[1]

Mais si le religieux est désormais omniprésent, il faut souligner à nouveau qu'il n'est plus nécessairement lié à une institution établie comme dans le passé ; en effet, les croyances et les pratiques ne sont plus tributaires des indicateurs formels d'appartenance à une institution particulière ; la mode n'est plus ni à la catéchèse ni à des traités de morale. Faut-il alors parler du « retour du religieux » comme ont cru devoir le faire certains auteurs ? Certes non, car la plupart des enquêtes menées dans différents pays établissent clairement que les Européens pratiquent peu (30% en Europe et 20% en France) et la tendance semble aller vers les 3 à 4% de pratiquants réguliers.[2] Mais il ressort, par ailleurs, que l'érosion des croyances portées par les grandes confessions religieuses signifie moins le rejet de toute croyance que l'expression d'une nouvelle forme de croire que la sociologue britannique Grace Davie a résumée dans cette expression lapidaire : « *Believing without Belonging* ». Autrement dit, « croire sans appartenir. »[3] En fait, on sort d'une logique d'appartenance pour entrer dans celle de l'identité ; dès lors, « le rôle de l'autorité devient un rôle de proposition, proposition de sens et de pratiques avec lesquelles chacun compose et recompose son identité. »[4]

Un autre aspect marquant dans cette problématique du retour du religieux en cette période de postmodernité est certainement l'usage du « surnaturel » et du « sacré » dans certaines tranches de la vie politique et sociale. Ainsi sur le plan politique ou géopolitique, cette tendance semble passer, dans certains cas, comme le principal facteur décisionnel, comme le constate cet analyste : « Qu'il est commode ce retour du religieux ! Des fureurs de guerre sainte de Ben Laden, aux émotions religieuses fortes de Georges Bush, aux caricatures danoises qui font supporter au prophète Mohammed la responsabilité des violences terroristes dans le monde, à l'extension des

---

[1] HERVIEU-LEGER D., "Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la *mondialisation* religieuse", in BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 93.

[2] LAMBERT Y., "Religion : développement du hors-piste et de la randonnée", in BRECHON P., (éd.), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 125-153.

[3] DAVIE G., *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, Genève, Labor et Fides, 1996.

[4] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit*., p.66.

colonies de peuplement dans les territoires palestiniens occupés au nom de la Bible, au pétard qui est lancé dans la Basilique de l'Annonciation à Nazareth, à Tony Blair qui vient de déclarer que seul Dieu sera juge de sa décision de participer à l'invasion de l'Irak. »[1] Dans certains occasions, la dimension sacrée de la fonction joue un rôle direct ou indirect sur la scène politique : l'on se rappellera le rôle éminent joué par feu le pape Jean-Paul II dans le processus des bouleversements survenus dans les pays communistes de l'Europe de l'Est[2] ; en Afrique, dans les années quatre-vingt-dix, les différentes initiatives publiques de la hiérarchie catholique ont été pour beaucoup dans l'évolution politique de certains pays.[3] On a également pensé que le « sacré » a visiblement inspiré et orienté certaines initiatives politiques. Il en avait été ainsi avec la fameuse « guerre des civilisations » qui se profilait derrière la dénonciation, par l'ancienne administration du président américain George Bush, de « l'axe du mal »[4], et par les attaques aveugles de certains courants terroristes islamistes cachant mal la méfiance sinon la guerre latente entre les valeurs se réclamant du christianisme et celles relevant de l'Islam. Le débat sur l'élargissement de l'Europe de même que les échanges sur les énoncés de sa future Constitution n'ont pas échappé à cette règle, s'agissant, en particulier, de la candidature de la Turquie considérée par une certaine opinion comme ne faisant pas partie du « monde chrétien ».

Sur le plan psycho-social, il est constaté que face à la faillite des grandes instances traditionnelles (familles, villages, Églises, syndicats ou partis politiques) qui garantissaient sécurité et stabilité, le « sacré » devient pour l'individu moderne le pourvoyeur et le garant des lieux, des objets, et des rituels dont il attend protection et sens. Ainsi s'expliquerait l'engouement des foules immenses que suscitaient les voyages d'un chef spirituel, à l'exemple du pape Jean-Paul II[5], de surcroît assez âgé et malade. Et que dire du tourisme religieux

---

[1] Lire CORM G., *La Question religieuse au XXIe siècle. Géopolitique et crise de la postmodernité*, Paris, La Découverte, 2007.
[2] CHENAUX PH., *L'Eglise catholique et le communisme en Europe (1917-1989) : De Lénine à Jean-Paul II*, Paris, Cerf, 2009.
[3] Cf. KAMBALE RUKWATA A., MULLER D., *Pour une théologie sociale en Afrique: étude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'église catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997*, Paris, L'Harmattan, 2004.
[4] Lire l'article de RIGAL-CELLARD B., " Le président Bush et la rhétorique de l'axe du mal. Droite chrétienne, millénarisme et messianisme américain" in *Études*, 2003/3, p. 153-162.
[5] De MONTCLOS CH., *Les voyages de Jean-Paul II*, Paris, Centurion, 1990.

avec la fréquentation des hauts lieux de pèlerinage ou de dévotion publique comme Lourdes, Rome ou Medjugorje en Bosnie-Herzégovine ? On peut enfin signaler toutes les demandes de célébrations religieuses liées aux étapes cruciales de la vie (baptême, première communion, mariage, funérailles…) ou à certains événements politiques comme les funérailles de grands hommes d'Etat ou encore le *Te Deum* chanté spécialement lors de commémorations de grands moments de l'histoire de la patrie.

Que retenir de toutes ces remarques sur les nouvelles croyances et sur la thématique du « retour du religieux » ?

Une chose est certaine, nous sommes en face d'un puissant mouvement de recomposition du religieux qui semble donner naissance à une sorte de culture religieuse de masse. Nous l'avons vu, ce "nouveau religieux" multiforme qui déborde le cadre relativement étroit des institutions traditionnelles s'inscrit désormais sur des réseaux choisis, pluriels et ouverts ; ceux-ci ont tendance à organiser de nouvelles solidarités qui, à la longue, créent de nouvelles communautés même si, parallèlement, le religieux institué, « figure de recours face au sens qui se dérobe »[1], reste, lui, sollicité, en vue de commémorer et d'entretenir la mémoire et l'identité de tout un chacun et même d'une nation.

Une chose semble certaine : « la modernité, dans sa complexité même, fait vivre un retour au passé et mêle l'histoire et le présent dans une démarche individuelle dans laquelle s'exprime un redéploiement de la quête religieuse. »[2] Et en fin de compte, la mondialisation a pour effet d'accentuer le brassage des traditions religieuses de la planète, de recomposer les attentes religieuses et non de les faire disparaître. C'est ce que nous allons voir maintenant.

C. La globalisation du religieux

Le concept de globalisation ou de mondialisation qui est son pendant en langue française, fait désormais partie du paysage sémantique et idéologique de ce troisième millénaire. Et si son entendement varie sensiblement en fonction des auteurs et du contexte dans lesquels il est utilisé, on peut dire qu'il désigne

[1] BALANDIER G., *Le détour. Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard, 1985, p. 199.
[2] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit.*, p. 62.

globalement les nouvelles logiques tant politiques qu'économiques ou socio-culturelles qui régissent le monde moderne devenu en quelque sorte un village planétaire. « La globalisation apparaît comme un phénomène issu de la modernité, qu'elle contribue aussi à nourrir, mais elle signifie aussi mutation de l'espace. Elle souligne en particulier l'intensification des dépendances réciproques, des échanges entre des foyers dispersés de production, circulation et consommation des biens matériels et immatériels. »[1]

Si les échanges entre peuples ou nations ont de tout temps existé, il est certain que ce qui est nouveau avec le phénomène de globalisation, c'est, d'une part, la densité complexe de réseaux d'échanges qui se mettent en place, et d'autre part, la vitesse et le flux de ces échanges dus à la compression du temps et à la simplification comme à la multiplication des interconnexions. Cependant, les sociologues soulignent le fait que le phénomène est en soi complexe et pluriel : « plus qu'un ordre social ou un processus unique, elle est le résultat de multiples mouvements, en partie contradictoires, qui impliquent des relations complexes entre le local, le régional et le global, et qui mettent en œuvre, malgré l'effacement des frontières, de nouvelles formes d'affirmations identitaires. La planétarisation, au lieu de conduire à l'homogénéité, s'allie au particularisme, qu'elle suscite aussi d'une certaine manière… »[2] Ce résultat est visible, par exemple, dans le développement des diasporas asiatiques ou africaines dans les pays du nord.

Toutefois, il convient de relever que le mouvement, tout en prétendant faire disparaître frontières et autres obstacles sur son chemin, marginalise par le fait même certains peuples ou groupes sociaux qui ne résistent pas à l'implacable loi du plus fort ! On peut aisément observer cet autre paradoxe dans les rapports nord-sud ou dans la domination insidieuse de la culture anglo-saxonne.

S'agissant plus concrètement du concept de globalisation du religieux, celui-ci fait désormais partie des instruments d'analyse dans l'étude des faits religieux contemporains. Il s'agit d'un processus relativement complexe qui fait que désormais le religieux échappe en partie au contrôle des institutions

[1] BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dir.), *La globalisation du religieux*, *op.cit*., p. 10.
[2] *Ibid*. , p. 11.

établies et n'a plus besoin de la médiation ni des États ni de quelconques structures officielles reconnues comme telles. C'est ainsi que, par exemple, une des principales caractéristiques du phénomène des nouveaux mouvements religieux est sans doute leur grande capacité à évoluer au-delà des frontières, non seulement territoriales, mais aussi culturelles et linguistiques : « le religieux se développe de plus en plus dans des configurations de réseaux, à partir des besoins et des demandes de groupes sociaux et d'individus, en quête d'identité, de promotion culturelle et sociale, de restructuration personnelle ou encore de méthodes alternatives de santé et de mieux-être. »[1]

Par ailleurs, selon les sociologues de la religion, la dynamique de la modernité a induit la dérégulation institutionnelle du croire donnant naissance à « l'éclatement de grands systèmes de croyance et la dissémination des petits récits croyants que les individus produisent eux-mêmes à partir de leurs aspirations, de leurs intérêts, de leurs dispositions et de leurs expériences. Elles marquent également la liberté avec laquelle ces constructions individualisées du croire se référent au grand récit des traditions religieuses institutionnalisées, auxquelles elles puisent comme à des stocks symboliques devenus indéfiniment disponibles. »[2] C'est cette même dérégulation qui, par effet de réaction, provoque une vaste libéralisation du marché des biens symboliques sur lesquels précisément les grands opérateurs classiques ne sont plus les seuls maîtres du jeu ; à la longue, et c'est le fait important qui nous intéresse ici, ce marché tend à s'homogénéiser à l'échelle planétaire, favorisé par la multiplicité des réseaux de communication et la circulation des croyants eux-mêmes. Hervieu-Léger parle à ce sujet de « religion pèlerine »[3].

C'est sans doute cette logique qui explique aussi bien la stratégie que le succès des différents courants pentecôtistes et charismatiques qui envahissent le champ religieux mondial contemporain et dont les principales articulations se résument dans une sorte d'hybridisme religieux lui-même fruit d'un « bricolage » complexe. Dès lors, il n'est pas rare de retrouver côte à côte la traditionnelle dévotion mariale et les ressources de la spiritualité orientale ou les formes

[1]BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K. (dir.), *La globalisation du religieux*, *op.cit*., p. 11

[2] HERVIEU-LEGER D., "Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la mondialisation religieuse", in BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K, (dir.), *La globalisation du religieux*, *op.cit*., p. 87-88.

[3] HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, *op. cit.* , 1999.

africaines de la délivrance.[1] C'est en tout cas de cette façon que l'on peut expliquer, par exemple, la thématique récurrente de la guérison religieuse généralement mise au premier plan dans la plupart des mouvements religieux chrétiens aussi bien ici en Europe qu'en Amérique, en Afrique et en Asie. Ce thème, associé à celui du salut, fonctionne comme un repère symbolique qui élargit la quête de guérison à tous les aspects de la réalisation de soi.

Mais alors, comment tout cela fonctionne-t-il concrètement et surtout, de quelle manière les individualités parviennent-elles à évoluer dans ce processus complexe ? Il semble que « les croyants circulent en empruntant aux divers stocks de ressources disponibles et en tricotant, au fil du parcours, leur pelote de significations. En même temps une agrégation de ces productions croyantes individuelles est possible à partir des jeux de la validation mutuelle qui se réalisent au sein de réseaux affinitaires où l'individu vient chercher la confirmation indispensable de ses propres productions de sens. »[2] Cependant il y a derrière tout cela un paradoxe que n'ont pas manqué de relever certains analystes : plus les croyances circulent, moins elles déterminent et répondent à des appartenances concrètes, et plus elles favorisent en même temps un volontarisme commun susceptible d'évoluer vers des formes sectaires de socialisation religieuse. En somme nous nous trouvons en face de deux tendances qui fonctionnent presque en sens inverse : d'un côté, la planétarisation homogénéisante du croire, et de l'autre, le renforcement de petites unités communautaires dans lequel ce croire est mis en œuvre.

Pour conclure ces remarques sur la globalisation du religieux, retenons simplement que ce phénomène aux contours relativement fluides, inaugure en soi une nouvelle forme d'identification religieuse dont l'expansion remet en question, au moins jusqu'à un certain point, les principes de fonctionnement des « internationales idéologico-symboliques » constituées par les grands appareils religieux : « là où le dispositif traditionnel d'administration du religieux inscrivait l'universalité de l'Eglise dans le double filet d'un système dogmatique et rituel uniforme et d'un cadrage territorial extensif, on observe une prolifération de réseaux affinitaires reposant sur une socialisation intensive de

[1] Lire à ce sujet MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.
[2] HERVIEU-LEGER D., "Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la mondialisation religieuse", in BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K, (dir.), *La globalisation du religieux*, *op.cit*., p. 90-91.

proximité, ne requérant que le partage d'un credo minimum et la circulation illimitée des témoignages individuels. »[1]

Le mouvement chrétien néo-pentecôtiste est un cas typique de cette nouvelle forme d'identification religieuse qui déborde les frontières et qui constitue le nouveau marché du religieux

D. Le « marché » mondial du religieux

Dans le sillage de la globalisation et de la mondialisation, le fait religieux, comme réalité sociale de premier plan, a donné naissance à un « marché » au sens socio-économique qui fait que l'on peut appliquer à son sujet la notion bourdieusienne de « champ ». En effet, Pierre Bourdieu définit la société comme une imbrication de champs : champs économique, culturel, artistique, sportif, religieux, etc. Chaque champ est organisé selon une logique propre déterminée par la spécificité des enjeux et des atouts que l'on peut y faire valoir. Le champ est donc un espace social de position où tous les participants ont à peu près tous les mêmes intérêts mais où chacun a en plus des intérêts propres à sa position occupée dans le champ[2]. C'est donc dans ce sens que le concept de « champ » va être utilisé comme instrument d'analyse sociologique par excellence. Bourdieu lui-même le qualifie de « instrument de constructions d'objets qui est fait pour étudier la réalité sociale et non pour être considéré en lui-même. »[3]

Il convient de retenir que les « champs » se structurent selon des principes communs et dans chaque champ fonctionnent trois éléments en corrélation, à savoir, les positions objectives, les prises de positions et les stratégies mises en œuvre.[4] Par ailleurs, un des invariants des différents champs, c'est la lutte que se livrent les acteurs non seulement pour s'approprier le capital spécifique au champ en question, mais aussi pour la définition de ses

[1]HERVIEU-LEGER D., "Crise de l'universel et planétarisation culturelle : les paradoxes de la mondialisation religieuse", in BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K, (dir.), *La globalisation du religieux*, *op.cit*., p. 96.
[2] MOUGNOL S., *Le champ de Bourdieu, épistémologie et ambitions herméneutiques*, Paris, Éditions Connaissance et Savoir, 2007
[3] BOURDIEU P., "Le fonctionnement du champ intellectuel", in *Regards sociologiques*, 1999, n° 17-18, p. 5.
[4] *Idem*, *Réponses,* Paris, Seuil, 1991, p. 81.

enjeux légitimes. Quant au champ religieux proprement dit, Bourdieu estime que dans ce domaine, l'opposition s'exerce entre les spécialistes du sacré et les laïcs, entre le sacré et le profane, entre la religion et la magie, enfin entre les religions établies elles-mêmes ; et, pour expliciter sa pensée, Bourdieu emprunte au domaine économique son vocabulaire spécifique : marché, gestion du sacré ou du salut, intérêts religieux etc.[1]

Il existe aujourd'hui un marché mondial des biens symboliques qui fonctionne le plus souvent sur le mode du don et du contre-don et qui n'échappe pas à la logique des lois du marché comme l'offre et la demande, le marketing ou la simple concurrence.[2] Le courant religieux du néo-pentecôtisme qui est en train d'envahir le champ religieux mondial et que certains sociologues qualifient de « nébuleuse pentecôtiste », offre un bel exemple de ce qui peut être considéré comme un véritable marché du religieux.[3] Né dans le protestantisme, plus exactement dans les Églises noires des États-Unis au début du XXème siècle, ce mouvement de réveil chrétien valorise avant tout l'expérience et l'émotion et se méfie généralement d'une approche rationnelle de la foi, préférant mettre l'accent sur la puissance de Dieu manifestée aux apôtres le matin de la Pentecôte. (Ac. 2) Si le pentecôtisme n'a pas développé de grandes réflexions théologiques, il est toutefois porteur d'une théologie implicite. C'est ainsi que le mouvement se caractérise par une perspective millénariste qui se fonde sur l'attente d'un retour imminent du Christ et le sentiment de proximité de la fin du monde qui imposent logiquement une urgence du témoignage et un fort prosélytisme. Il insiste particulièrement sur l'évidence de la Bible tout en mettant en outre l'accent sur l'efficacité de l'agir divin, celui-ci se manifestant dans le monde par les miracles, les guérisons, le parler en langues et le don de la prophétie. D'autre part, les Églises d'obédience pentecôtiste sont en général marquées par un déficit ecclésiologique : elles prennent peu en considération l'inscription de l'Église dans le temps et l'espace, privilégiant la communauté immédiate. En ce sens, l'importance du charisme personnel du leader, fondateur ou « pasteur », est

[1] BOURDIEU P., "Genèse et structure du champ religieux", in *Revue française de sociologie*, 12, 3, 1971, pp. 295-334.
[2] Lire la revue *Esprit*, *Effervescences religieuses dans le monde*, mars-avril 2007.
[3] Pour un tour d'horizon complet, voir le numéro spécial des *Archives des sciences sociales des religions*, n°105, 1999.

aussi un trait déterminant ; il peut encourager des dérives sectaires lorsque la parole du prédicateur l'emporte sur le texte biblique.

Le pentecôtisme est une force religieuse croissante marquée par sa grande diversité et sa grande adaptabilité. En effet, les Églises pentecôtistes empruntent souvent aux cultures et religions traditionnelles des éléments qu'elles reconfigurent à leur manière. Un observateur signale que « le mouvement pentecostal est le mouvement missionnaire dont la croissance est la plus forte dans le monde. Une telle croissance de zéro à 400 millions en 90 ans ne s'est encore jamais produite dans l'histoire de l'Église au point où les spécialistes s'attendent à ce qu'au siècle prochain, elle devance en nombre l'Église catholique d'après certaines études. »[1]. Certaines études estiment, en effet, qu'en Amérique latine et en Afrique en particulier, le nombre d'adeptes dépasserait les 100 millions d'individus ; dans un pays comme l'Afrique du Sud, il atteindrait la moitié de la population alors qu'il en touchait à peine un quart voilà vingt ans ; en Amérique latine, 8000 personnes quitteraient chaque jour l'Église catholique et plus précisément dans un pays comme le Chili ou le Guatemala, le mouvement pentecôtiste attirerait de 15% à 25% de la population.[2]

Ce qui frappe dans cette croissance c'est moins le nombre de nouveaux adeptes que le caractère universel du phénomène. En effet, l'homogénéisation des styles de religiosité (pas d'exclusivisme, grandes croisades évangéliques, usage des médias modernes…) et de doctrine (actualisation des dons de l'esprit, guérison, exorcisme, prophétie et miracles), fait qu'au-delà d'une multitude de dénominations, le pentecôtisme franchit sans peine les frontières et les cultures. Par exemple, on trouve les « Assemblées de Dieu »[3] aussi bien dans les faubourgs de Mexico que dans les rues de Séoul ou dans les quartiers déshérités de Kinshasa. Toutefois, les spécialistes préviennent que « le pentecôtisme est un monde religieux dont il n'est pas facile d'établir les contours : les Églises et groupes très divers qui, dans les cinq continents, s'en

[1] HOLLENWENGER W., "De l'Asuza street au phénomène de Toronto, les racines historiques du mouvement pentecostal", in *Concilium*, 265, 1996, p. 13-25.
[2] CORTEN A., "Explosion des pentecôtismes africains et latino-américains", in *Le Monde Diplomatique*, décembre 2001, p. 22-23.
[3] En sigle, ADD. C'est la plus large dénomination pentecôtiste du monde regroupée au sein de l'Association mondiale des Assemblées de Dieu (World Assemblies of God Fellowship).

réclament et/ou que l'on peut ranger sous ce vocable sont d'une extrême variété et chaque cas nécessite une étude approfondie. »[1]

Un autre élément sociologique qui caractérise la nébuleuse pentecôtiste est à situer dans ses racines culturelles et spirituelles. En effet, né au sein d'une Eglise noire confrontée au racisme des blancs, le mouvement pentecôtiste développe au départ une spiritualité de tradition méthodiste plongée dans la culture orale populaire des Afro-américains. Comme dans le christianisme primitif, ici, « l'annonce ne se faisait pas par la théorie mais par des chants, non par des thèses, mais par des danses, non par des définitions mais par des descriptions… La cohésion des croyants ne s'exprimait pas par une présentation systématique de la foi ou de la confession, mais par la communauté expérimentée, par les chants et les prières, par la participation active dans la liturgie et la diaconie. »[2] On peut donc affirmer que « l'affinité entre certaines sources de cette culture pentecôtiste (la transe, la vision, la guérison, la lutte contre les démons) et les formes de la religiosité africaine, de même que leur commune plasticité, expliquent sans doute cette rencontre singulière du mouvement de pentecôtisation et d'indigénisation qui marque l'histoire récente du pentecôtisme brésilien et du christianisme africain… »[3] Sur le continent africain en particulier, la nébuleuse pentecôtiste va se greffer, au départ, sur l'héritage des mouvements prophétiques et messianiques qui furent à la fois ouverture spirituelle et résistance culturelle dans le contexte de la colonisation. Par après, le mouvement va trouver un terreau idéal dans les grandes métropoles africaines dont les populations, confrontées à la poussée de la rationalisation et de la violence consécutive à la vie moderne, recherchent la chaleur de l'émotion et le sentiment d'un vivre-ensemble traditionnel. A travers les schèmes liturgiques et les prédications enflammées des Églises pentecôtistes, les chrétiens africains construisent facilement des mises en scène rendant compte de l'atrocité du mal qui les accable et espèrent ainsi trouver des solutions efficientes grâce notamment au sens retrouvé du sacré.

---

[1] WILLAIME J.P., "Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel", in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1999, 105, p. 5.
[2] HOLLENWENGER W., art. cit., p. 15.
[3] MARY A, "Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise indépendante africaine", in *A.S.S.R.*, 105, 1999, p. 30.

Enfin, retenons que le pentecôtisme est un exemple parfait de la globalisation du religieux car les lectures transnationales de ce phénomène insistent sur les processus de circulation d'acteurs et de ressources au-delà des frontières interétatiques, sur la constitution de réseaux, voire sur l'imposition de modèles religieux. On a ainsi parlé d'une certaine « culture charismatique globale » qui déborderait les dénominations et les appartenances.[1] Toutefois, le rappelle un chercheur, « le contraste est aussitôt net si l'on oppose les formes de religiosité les plus courantes du christianisme européen, marqué par un double processus historique de rationalisation et d'intériorisation subjective de l'expérience religieuse, aux pratiques collectives de haute intensité émotionnelle, observables dans bien des cultures non-occidentales où, précisément le pentecôtisme rencontre des succès. »[2] C'est dans ce sens que l'analyse de l'expérience de la dynamique pentecôtiste s'avère intéressante dans l'étude et la juste compréhension de la religion populaire telle qu'elle est vécue aujourd'hui en Afrique.

Que pouvons retenir de concret dans ce tour d'horizon de ces indicateurs analytiques du champ religieux contemporain ?

Il y a d'abord ce fait que dans le sillage de la « sécularisation » et de la « modernité religieuse », le premier aspect réside dans l'importance accordée à la démarche des personnes prises individuellement. Désormais, « la subjectivation ou l'individualisation du croire est une tendance forte qui s'impose. »[3]

Il y a ensuite ce processus de décomposition et de recomposition du croire qui se profile derrière le phénomène de « nouvelles croyances » et du « retour du religieux ». Celui-ci ne semble pas relever d'une élaboration intellectuelle, encore moins d'une référence institutionnelle, mais trouve sa raison d'être dans le fait qu'il accorde un sens à l'expérience subjective des individus ou d'une communauté ainsi qu' à la valorisation de l'émotion ; comme le note J.P. Willaime, « le "retour du religieux » est une image apparemment

[1] POEWE Karla (éd.), *Charismatic Christianity as a Global Culture*, Columbia, University of South Carolina Press, 1994.
[2] MARY A, "Culture pentecôtiste et charisme visionnaire", art. cit., p. 29
[3] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit.*, p. 66.

fausse parce qu'il ne s'agit pas du retour du religieux comme un pouvoir sur les individus et sur la société mais de diverses recompositions de la religion en marge des rationalités dominantes. »[1]

Notons aussi, que dans le contexte de la globalisation et de la mondialisation, l'adepte choisit désormais sa manière de croire parmi des multiples offres dans les « supermarchés du religieux » ; cette possibilité lui permet d'hiérarchise lui-même ses croyances ou ses pratiques, et souvent de manière provisoire, « jusqu'à ce que ça marche, que ça fasse sens. »[2]

Enfin, l'arrière-plan de ces analyses nous a permis de retenir, par rapport à notre problématique particulière, les éléments anthropologiques suivants :

- il y a de « l'invisible » (de l'obscur, du mystère) derrière le « visible » : des êtres ou des forces qui dépassent l'ordinaire de l'homme, êtres ou forces transcendants ou immanents ; ce « invisible » s'expérimente et est source de sentiments et d'états non ordinaires.
- L'humain peut agir grâce à des moyens autres que ceux de la rationalité ordinaire, pouvant alors faire preuve d'une puissance tout autre que celle qu'il connaît ordinairement.
- Il y a du lien collectif, reliant les humains, produit autrement que par les raisons ordinaires.
- Il doit y avoir du sens au mal et au malheur, à la finitude humaine[3].

Avec le chapitre qui suit, nous allons compléter cet outillage analytique par la présentation de quelques références épistémiques qui peuvent servir dans l'approche herméneutique de l'organisation institutionnelle ; l'ensemble des ces instruments vont nous aider à pénétrer la logique qui sous-tend la dynamique des trois mouvements chrétiens que nous avons choisi comme cas d'étude.

---

[1] WILLAIME J.P., "Surmodernité et religion duale", in VOYE L. (éd), *Figures des Dieux. Rites et mouvements religieux*, Bruxelles, De Boeck Université, 1966, p. 244.
[2] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit*., p. 67.
[3] Voir l'article de Françoise CHAMPION, " La religion n'est plus ce qu'elle était" in *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, n° 22, 2003/2, p. 171 à 180.

CHAPITRE SIXIEME

Références épistémiques pour une analyse du champ religieux populaire

A. La dynamique institutionnelle

Les éléments d'analyse que nous avons rassemblés jusque-là au sujet des mouvements chrétiens populaires, constituent un ensemble de règles, de normes, de valeurs, de relations et de rapports de force qui nous amènent à les placer tous dans un rapport dialectique avec l'institution. En effet, « parmi les figures sous lesquelles le religieux se propose dans l'histoire, la dimension institutionnelle occupe une place à la fois considérable et problématique. »[1] L'institution constitue précisément ce lieu qui organise la vie concrète des individus et où s'incarnent les contraintes de la société : « Une norme universelle, ou considérée comme telle, qu'il s'agisse du mariage, de l'éducation, de la médecine, du salariat, du profit, du crédit, porte le nom d'institution... Les formes sociales visibles, parce que douées d'une organisation juridique et/ou matérielle, par exemple une entreprise, une école, un hôpital, le système industriel, le système scolaire, le système hospitalier d'un pays, portent le nom d'institution. »[2]

C'est donc l'action d'instituer, c'est-à-dire d'édicter et de sanctionner socialement, et de partager un ensemble de règles et de normes qui définit cet espace particulier qu'est le champ institutionnel. Celui-ci recouvre l'ensemble des institutions, qu'elles soient formelles (lois, règles) ou informelles (coutumes), qui acquièrent une objectivité comparable à celle de la culture ou du langage.

Or, il s'avère que, dans bien des cas, l'institution se présente comme la matérialisation d'un rapport de forces dans lequel, un groupe en domine un autre. En effet, « il y a dans toute institution une résistance symbolisée par un lieu d'échanges et de rencontres et par un complexe de forces externes auquel

[1] WACKENHEIM CH., "Discours religieux et institution", in RESWEBER J.P., (dir.), *Langages et déplacements du religieux,* Paris, Cerf/Cerit, 1987, p. 152.
[2] LOURAU R., *L'analyse institutionnelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970, p. 9-10.

elle renvoie. Le centre, le noyau ou la résistance définit les finalités explicites de l'institution, quelle qu'elle soit : entreprise, armée, école»[1]. Dès lors, « on pourrait parler de réseaux, pour définir le pôle nodal et le pôle spatial de l'institution. Or les réseaux ici invoqués sont eux-mêmes complexes, puisqu'ils sont de nature diverse : réseaux symboliques d'échange, réseaux imaginaires de ralliement, réseaux idéologiques de structuration. »[2]

S'agissant du champ religieux proprement dit, l'on sait qu'il agit comme une force de conservation dès lors qu'il est institué : « Le système institutionnel dont une religion se dote a pour fonction première d'assurer la reproduction à l'identique des discours et des comportements "conformes"... Il en est ainsi de l'attitude ambivalente que l'on observe à l'égard du fait institutionnel au sein de l'Eglise latine qui, du point de vue historique, comme on le sait, a été longtemps sous l'influence du droit romain et de la centralisation pontificale : ou on lui confère une valeur absolue : l'individu ressent alors toute mise en cause de l'institution comme une agression contre soi-même , ou on s'en méfie, pire, on le rejette. »[3] En définitive, on peut dire que toute l'histoire du christianisme est traversée des mouvements contestataires ou dissidents, qu'ils soient « spiritualistes », « évangéliques » ou « piétistes », ils ont en commun de se démarquer du poids et de la fonction des institutions établies.

C'est partant de ces remarques qu'il nous semble opportun, dans l'approche épistémologique du champ religieux populaire, de nous intéresser à quelques axes de l'« analyse institutionnelle » dont un des grands théoriciens, en France, est René Lourau[4]. En effet, cet auteur redonne au concept d'institution sa qualité dynamique en s'appuyant sur la dialectique hégélienne (universalité, particularité, singularité). Pour Lourau, « le moment d'universalité est celui de l'unité positive du concept. C'est dans ce moment que le concept est pleinement vrai, c'est-à-dire vrai abstraitement, généralement. Dans l'abstrait, le salaire et la famille sont des normes universelles de la société, des faits sociaux positifs. Dans l'abstrait seulement. »[5] Par contre, le moment de la

---

[1] RESBEWER J.P., "Les marges dans et de l'institution", in *Marges, marginalités et institution* (sous la direction de Simon Knaebel), Paris, Cerf/Cerit, 1987, p. 101.
[2] *Ibid*. p. 102.
[3] WACKENHEIM CH., "Discours religieux et institution", art.cit. p. 160.
[4] LOURAU R., *L'analyse institutionnelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970 ; *Les analyseurs de l'Église*, Paris, Anthropos, 1972.
[5] LOURAU R., *L'analyse institutionnelle*, *op. cit*., p. 10.

particularité exprime la négation du moment précédent : « toute vérité générale cesse de l'être pleinement dès qu'elle s'incarne, s'applique dans des conditions particulières, circonstancielles, déterminées.»[1] C'est le cas, explique Lourau, dans les sociétés régies par le salariat et le mariage où cependant un individu peut être non-salarié et célibataire sans encourir des sanctions officielles. Enfin, pour Lourau, les normes universelles, ou tenues pour telles, ne s'incarnent pas directement dans des individus : elles passent par la médiation de formes sociales singulières, de modes d'organisation plus ou moins adaptés à une ou à des fonctions : « le moment de la singularité est le moment de l'unité négative, résultante de l'action de la négativité sur l'unité positive de la norme universelle. »[2]

On voit bien comment cet outil méthodologique peut servir dans l'approche de la problématique du monopole de l'Eglise instituée face aux prétentions des groupes religieux minoritaires dans la mesure où la première s'est longtemps prévalue « de l'assurance de représenter exclusivement non seulement "le corps du Christ", mais aussi l'ensemble des moyens légitimes offerts à tout homme désireux de satisfaire ses aspirations religieuses. »[3]

L'analyse institutionnelle est une démarche d'analyse qui vise à mettre à jour les rapports de pouvoir réels qui se camouflent sous la fausse banalité de l'évidence ; de plus, elle sert à identifier et à analyser le rapport du pouvoir, non plus de manière générale et/ou structurelle, mais dans les formes subtiles qu'il peut prendre dans la vie quotidienne des institutions. Dès lors, elle s'efforce de saisir l'action sociale dans son dynamisme, de dégager les rapports entre la rationalité établie (règles, codes, formes sociales) et les mouvements sociaux qui, plus ou moins, la mettent en cause.

[1] LOURAU R., *L'analyse institutionnelle*, *op. cit*., p. 10.
[2] *Ibid*.
[3] VINCENT G., "Marge et institution, modèles et problèmes de l'analyse du « champ religieux", in *Marges, marginalités et institution*, *op.cit*., p. 83.

B. De la marge aux marginalités

Les spécialistes nous apprennent que chaque forme d'organisation sociale secrète ses "marges" qui, avec le temps, et dans certaines conditions, peuvent évoluer en "marginalités"[1]. De fait, quand on observe attentivement la dynamique institutionnelle du champ religieux catholique, un constat s'impose : la situation de l'Eglise est caractérisée par « l'amenuisement du pouvoir du centre et l'accroissement des marges. »[2] : « C'est en menaçant de fermer l'ouverture que l'institution circonscrit, qu'elle produit une marge, un champ de référence inconscient. Justement parce qu'elle clôture, mais pas entièrement, ou parce qu'elle dévoile, mais pas totalement... C'est dire que l'institution est ambiguë. Hermétiquement close et hermétiquement ouverte, elle permet le sens en l'interdisant, le libère en l'arrêtant, l'entr'ouvre, le (dé)couvre... »[3]

Le terme "marge" peut être défini comme étant l'espace vierge réservé autour d'une page écrite ou imprimée ; il a pour synonyme les mots bordure, différence, distance, écart, frange, latitude, liberté. C'est pour cette raison que le concept de "marge" utilisé dans l'analyse des faits religieux, véhicule l'idée de limite ; et en tant que limite, la marge détermine en quelque sorte la norme et sa transgression, le dépassement des limites admises ; elle représente virtuellement la limite entre le contrôlable et l'incontrôlable, ce que l'on est autorisé à faire, à être et ce qu'il vaut mieux ne pas faire, ne pas être… C'est pour ces différents motifs que, de manière générale, « la marge est prise dans une économie conflictuelle : sans cesse menacée d'être absorbée par le dedans ou d'être renvoyée au dehors, elle contribue à mettre l'institution au jour et la conforte. En même temps, elle est l'élément qui inquiète et qui dérange la stabilité, la permanence et le processus de totalisation inhérente à la logique institutionnelle. Empêchant de maîtriser les différences, d'identifier les contraires, de ramener l'autre à l'un, la marge exprime l'impossibilité – heureuse – pour l'institution d'aller jusqu'au bout de l'unification inhérente à son

[1] KNAEBEL S. (dir.) *Marges, marginalités et institution*, Paris, Cerf/Cerit, 1987, p. 7.
[2] VINCENT G., "Marge et institution, modèles et problèmes de l'analyse du « champ religieux »", art. cit., p. 86.
[3] RESBEWER J.P, "Les marges dans et de l'institution", art. cit., p. 101.

mouvement. »[1] Le courant du Renouveau charismatique représente, à notre avis, un excellent exemple au sein de l'institution catholique.[2]

Quant à la "marginalité", on peut dire qu'il s'agit d'une variation à l'intérieur de la marge et en ce sens, elle s'inscrit dans le couple centre-périphérie. Qu'elle soit voulue ou subie, la "marginalité" devient vite synonyme de rejet, voire d'exclusion, s'opposant à l'intégration sociale ou psychosociale. De ce fait, elle a tendance à se poser en s'autonomisant mais sans se priver définitivement d'un rapport conflictuel et fécondant avec l'institution ; c'est pour cette raison que « la marginalité ne se stabilise pratiquement jamais définitivement et revient presque toujours, après un temps plus ou moins long, ré inquiéter, réveiller et re-stimuler l'*institutio*. »[3]

Certains chercheurs ont souligné le rôle *fonctionnel* de certaines marginalités : « la marginalité peut remplir une fonction-miroir, car une société s'identifie en regardant ce qu'elle n'est pas. L'anormalité est le passage qui permet de définir la normalité. La marginalité fait peur, et cette peur est un outil de régulation et de contrôle social. »[4]

Dans le registre normatif du champ religieux, il appert que les noms que portent les marginalités peuvent varier à l'infini : hérétiques, schismatiques, sectaires, déviants, exclus... : « La diversité de noms correspond à une extrême diversité de situations, pour un temps et une société donnés, a fortiori quand l'on change d'époque ou de culture. La difficulté consiste à accorder un même schéma interprétatif sur des réalités si singulières et avec des causalités spécifiques. »[5] Parce qu'elle est le produit d'un mécanisme de discrimination, la marginalité religieuse renvoie ainsi à des représentations fortement connotées négativement, et relève, de ce fait, du couple normalité-déviance. C'est ainsi que vues sous l'angle antagonique orthodoxie/hérésie, le concept de "marginalité" induit les notions de « reste » de « résidu », de « symptôme. »[6]

---

[1] KNAEBEL S. (dir.) *Marges, marginalités et institution*, art. cit. p. 7.
[2] Voir chap. 10.
[3] KNAEBEL S. (dir.) *Marges, marginalités et institution*, art. cit. p.8.
[4] BAREL Y, "Marginalité et société ", art.cit. p.92.
[5] *Ibid*., p.89
[6] *Idem.*

C. Églises/sectes ou la problématique de majorité/minorité

L'expression secte, opposée à Église, dans le langage ecclésiastique et théologique, est particulièrement chargée négativement. Et pourtant, le sens le plus ancien de « secte » ne présente en lui-même aucune nuance péjorative. En effet, le mot a été formé sur le verbe latin *sequi*, suivre, et désigne, par conséquent, une école de pensée, ceux qui suivent tel maître. Et même son équivalent en grec *hairesis* qui a donné le terme hérésie, désigne en premier lieu un choix ou un système de penser pour lequel on opte, ou auquel on adhère ; c'est d'ailleurs dans ce sens que ce mot a été employé pour parler des écoles philosophiques.

Comme on le sait, l'expansion du christianisme et son développement en une institution imposante répandue dans tout le monde connu, vont sans doute accréditer une nouvelle acception du mot : le vocable « secte » va alors désigner, de façon polémique, soit un petit groupe qui a fait sécession d'un plus grand (l'étymologie supposée étant ici *secare,* « couper », « séparer »), soit l'ensemble des disciples qui « suivent » une personne ou une doctrine (*sequi*, *secutus*, « suivre »). Dans les deux cas, le terme est perçu comme exprimant un jugement plutôt dévalorisant. Par ailleurs, c'est avec la notion d'orthodoxie, entendue comme opinion « droite », « conforme » aux dogmes (*dogma*, décision juridique), que l'institution chrétienne va développer une idée négative du concept « hérésie » : à partir du moment où l'on sort du droit chemin, l'on devient hérétique et donc condamnable. Désormais la dénomination objective « secte » est identifiée au qualificatif péjoratif « sectaire », dans le même temps où le vocable « Eglise » est, lui, valorisant.

Sur le plan diachronique, l'usage dépréciatif du terme « secte » a été généralement lié à une conscience d'orthodoxie et d'orthopraxie intransigeantes donnant l'impression de défendre un monopole qui a la particularité « de représenter exclusivement, non seulement "le corps du Christ", mais encore l'ensemble des moyens légitimes offerts à tout homme désireux de satisfaire ses aspirations religieuses. »[1] Or, pour Deconchy, un des spécialistes de la psychologie religieuse en France, il semble que « par le poids même de son

[1]VINCENT G., "Marge et institution, modèles et problèmes de l'analyse du « champ religieux »", art. cit. , p. 82-83

existence et par le jeu de son fonctionnement, tout groupe humain tend à être un groupe "orthodoxe"; dès qu'il émerge de la horde ou de la simple proximité physique ou opératoire, le groupe tend à réaliser un accord, peut-être implicite, sur un ensemble de techniques, de valeurs, de croyances et de finalités communes à tous ses membres. »[1] Ceci explique le fait que la plupart des mouvements religieux qui présentent toutes ces caractéristiques, se réservent justement l'appellation de "Eglise". Et pour Deconchy, l'idée même d'un groupe et d'une croyance "orthodoxes" introduit celle d'un langage orthodoxe : « Le groupe-église, surtout sous l'impulsion de ses organes de pouvoir, va être amené à régler, non seulement *ce qui est dit* ou doit être dit, mais à régler également *la façon dont on le dit*... Peu à peu, s'il veut vraiment être orthodoxe, le langage religieux va devoir être *canonique* : c'est-à-dire qu'il va devoir utiliser un matériel lexical et peut-être même un agencement syntaxique prévus et programmés d'avance. »[2]

Dès lors, tout groupe religieux peut être considéré comme « orthodoxe » dans la mesure où il accepte, et même demande, que sa pensée, son langage et son comportement soient réglés par la "doctrine", moulée généralement dans un corpus. Or, ce dernier « n'est pas seulement exposé de façon explicite par la didactique du groupe-église (catéchismes, sommes théologiques, encycliques, documents divers) : il est sous-jacent à tous les discours, à toutes les stratégies pastorales et apologétiques, à tous les comportements sociaux ou individuels, à tout le fonctionnement psycho-social du groupe-église. »[3]

Toutefois, la pensée religieuse et le système psycho-social du groupe religieux ne sauraient être réduits à l'accommodement d'une perpétuelle orthodoxie, comme le montre toute l'histoire du christianisme. Pour analyser ce paradoxe, Deconchy propose de le faire au moyen du couple opératoire Eglise-messianisme. Pour cet auteur, en effet, le messianisme est à l'Eglise ce que la contestation est à l'attestation et ce que la révolution est à la stratégie des appareils: « En fait, ce que le cri messianique conteste, ce n'est pas tellement la croyance du groupe-église : c'est le système psycho-social que l'Eglise impose à cette croyance. Jésus de Nazareth ne conteste pas le Dieu et

[1] DECONCHY J.P., *L'orthodoxie religieuse*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1971, p. 35.
[2] *Ibid*., p. 61.
[3] *Ibid.*, p. 59.

l'Alliance de la foi juive : bien au contraire ; mais il conteste la loi pharisaïque, c'est-à-dire la régulation que l'appareil pharisaïque impose à la foi en l'Alliance. »[1] On le sait également, face à la fronde du messianisme, l'Eglise ne reste pas naturellement inactive - il en va de son existence : « L'obsession du système à sauver fait qu'elle ne voit dans le messianisme que la menace qu'il représente pour ce système. Après avoir, dans le meilleur des cas, proposé le "dialogue", elle passe à l'anathème. En même temps, parce qu'elle se sent menacée et en vertu d'une sorte d'isomorphisme structural, l'Eglise se rapproche souvent des Églises et des orthodoxies qu'elle considère habituellement comme étant ses adversaires : œcuménisme et coexistence pacifique »[2]

On peut logiquement penser que derrière ces controverses théologico-sociologiques, il y a également la réalité du nombre, autrement dit du quantitatif, qui exprime le rapport de force et du pouvoir et qui peut justifier les catégories de « minorité » et de « majorité » Or, ce binôme sociologique désigne deux groupes distincts et complémentaires qui constituent les parties d'un tout : il n'y a pas de majorité sans une minorité ; vice-versa, il n'y a pas de minorité sans une majorité. Et donc, attribuer à chaque partie ou groupe social le nom de majorité ou de minorité dépend de la dimension quantitative et, bien évidemment, de la consistance numérique. En effet, « compter ses sujets semble être un des premiers ou des plus typiques exercices de pouvoir. Sans doute, tout recensement participe-t-il d'une démonstration de pouvoir, d'un pouvoir d'empire, d'emprise, voire d'entreprise, c'est-à-dire de comptabilisation d'un capital humain. »[3] Toutefois le rapport de domination et de subordination entre majorité et minorité peut, dans certains cas, être renversé ; en effet, il peut arriver que la minorité numérique domine au détriment d'une majorité placée dans une condition d'infériorité ; dans ces conditions, le rapport n'est plus seulement quantitatif, mais il devient aussi qualitatif.

C'est donc fort de cet outillage analytique que nous allons entreprendre l'étude de trois cas qui vont servir non seulement à corroborer nos différentes

[1] DECONCHY J.P., *L'orthodoxie religieuse*, *op. cit*., p. 42.
[2] *Ibid.,* p. 59.
[3]VINCENT G., "Marge et institution, modèles et problèmes de l'analyse du « champ religieux »", in *Marges, marginalités et institution*, art. cit. , p. 61.

hypothèses du départ, mais aussi, à étayer les questionnements théologiques et pastoraux que nous développerons dans la troisième partie de ce travail.

CHAPITRE SEPTIEME

Trois mouvements religieux comme étude de cas

Comme nous l'avons pointé dans les chapitres précédents, le phénomène contemporain du retour du religieux dont une des caractéristiques est la globalisation n'a pas épargné le christianisme en Afrique qui, on vient de le voir, est confronté au défi que représente le déferlement de « nouvelles Églises » et l'effervescence, de-ci et de-là, de différentes formes de religiosité populaire. S'agissant plus particulièrement du catholicisme, il semble que, « outre l'influence menaçante d'un islam extrémiste en expansion en Asie et en Afrique, l'Église catholique craint la concurrence dévorante, dans les grandes métropoles du tiers-monde, des Églises évangéliques, des sectes et d'un "pentecôtisme" débridé »[1]. Si, comme on l'a vu, la nébuleuse pentecôtiste a favorisé sur le continent africain la naissance ainsi que le développement de nouveaux mouvements religieux autonomes, force est de constater qu'à l'intérieur même du catholicisme, vont se développer des dynamiques similaires.

Pour aborder et analyser en détail cette question, nous avons choisi de nous intéresser à trois mouvements religieux qui, au moment où nous travaillons sur notre sujet principal, sont non seulement opérationnels, mais ont, dans leur milieux respectifs, un impact populaire certain. Il s'agit du groupe « NZETE EKAUKA » initié et dirigé par un laïc, Raphaël Minga, de l'ECOLE DE PRIERE « NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE » que coordonnent un prêtre catholique et une femme laïque, et enfin du « MOUVEMENT PRONANT LA GUERISON PAR LA FOI EN MARIE »[2] fondé, quant à lui, par un autre prêtre diocésain, le Père Felician Nkwera. Les deux premiers mouvements évoluent principalement au sein de l'archidiocèse de Kinshasa, la capitale de la République démocratique du Congo, tandis que le troisième nous vient de la Tanzanie voisine et semble avoir un caractère national dans ce pays.

Et pour nous permettre de faire cette analyse, nous recourrons, une fois de plus, à un instrument en usage en sciences sociales, l'étude de cas. Celle-ci

[1] Article dans le journal *Le Monde* du 21 février 2001
[2] En anglais, *Marian Faith Healing Ministry*, en acronyme MFHM.

est tout simplement une démarche de recherche qui conjugue l'observation directe (participante ou non) et différentes sources documentaires relatives aux pratiques et aux discours pertinents à l'objet d'étude. Dans une étude de cas, la construction et l'analyse de données théoriques et méthodologiques ont comme objectif de saisir l'objet à l'étude dans ses dimensions de temps et d'espace tels qu'ils s'élaborent dans un milieu social donné. Cette démarche a pour but d'appréhender un univers microsocial dans ses multiples dimensions, ceci afin d'explorer les logiques macro-sociétales qui y sont à l'œuvre. En effet, les situations concrètes (les « cas » étudiés) mettent toujours en jeu des aspects caractéristiques des rapports sociaux tandis que les comparaisons contextuelles et le récit historique sont constamment mis au service d'un objectif plus vaste : cerner les causes des cas étudiés. En tout état de cause, une étude de cas permet, à partir de différentes sources de données, tant qualitatives que quantitatives, de construire des théories explicatives par l'examen détaillé des cas empiriques.

Dans ce chapitre, nous allons donc, dans un premier temps, faire connaissance avec les trois cas à étudier en relevant en particulier quelques éléments hiérarchisés des croyances et des pratiques qui nous semblent déterminants dans le vécu religieux de dits mouvements ; ces éléments, nous les situerons, par la suite, dans le contexte historico-politique et socio-culturel dans lequel ils ont pris naissance, ceci en vue d'en mettre en perspective, non pas les discontinuités ou les discordances, mais bien plus les similitudes ; ce procédé consiste en effet « à replacer les réalités sociales dans leur historicité en soupesant à chaque fois, grâce à la méthode comparative, respectivement leur part de nouveauté spécifique et leur part de répétitivité. »[1].

[1] BARNEY G., GLASER, STRAUSS L., "La production de la théorie à partir des données», *Enquête*, *Les terrains de l'enquête*, 1995, mis en ligne le 7 janvier 2008. URL : http://enquete.revues.org/document282.html.

A. Historique et situation actuelle des trois mouvements religieux populaires

1 Le Mouvement NZETE EKAUKA (RDC)

Le mouvement chrétien de dévotion populaire connu sous l'appellation de Nzete Ekauka[1], a son adresse sur l'avenue Kikwit n° 17 dans la commune de Kimbanseke, Quartier Kingasani I à Kinshasa, capitale de la République démocratique du Congo. Ce mouvement est intimement lié à son fondateur et principal animateur, le nommé Raphaël Minga Kwete. Né le 11 avril 1967 d'un père protestant et d'une mère catholique, Raphaël a fait des études de philosophie après avoir fait trois années d'études de droit à l'Université de Kinshasa ; il affirme dès le début de son « ministère » à Nzete être détenteur de messages spirituels reçus du ciel. En effet, selon lui, c'est dès l'âge de 9 ans, lorsqu'il est guéri d'une cécité jugée incurable par des médecins, qu'il commence à bénéficier des appels et des apparitions venant du ciel et ce n'est que progressivement qu'il prendra conscience de la dimension ecclésiale de la mission qui, toujours selon lui, lui sera confiée. C'est ainsi que le 2 et 3 mai 1988, la Vierge Marie lui apparaît et se révèle sous le titre de « Mère du Désarmement » qui vient secourir le monde contre l'apostasie et l'Anti-Christ. Deux mois plus tard, la même Vierge exige que l'Église du Congo (alors Zaïre) la reconnaisse formellement comme « Mère du Désarmement » car une catastrophe imminente pèse sur ce pays et même sur le monde conformément au message de Fatima de 1917.

Le signe de l'authenticité de ce message urgent va être l'annonce par le voyant de l'assèchement d'un arbre, le madamier situé dans la parcelle paternelle, ce qui arrive, semble-t-il, le 17 avril 1989. Cet arbre sec symbolise la sécheresse de la foi des chrétiens et le peu d'empressement des autorités à s'intéresser aux divers messages livrés par Raphaël.

Entre temps un nombre impressionnant de fidèles commence à se retrouver à Nzete où un culte marial typique - dont Minga est le principal officiant -, est organisé par lui et par ses collaborateurs. Tout se passe donc dans la parcelle familiale d'environ 900m² où des aménagements de

[1] Arbre sec en lingala, langue locale de la RDC. Dans la suite du texte, NZETE EKAUKA ou Nzete désignera, soit le groupe, soit le siège du groupe.

circonstance ont été faits ; ainsi dans un coin se trouve un autel construit en marbre et qui mène vers le carré sacré dans lequel une immense croix dite « Croix glorieuse » est plantée le 14 septembre 1995. C'est au milieu de ce carré sacré que s'élève l' « arbre sec » ainsi que des plantes qui produiraient une source d'eau à vertu thérapeutique. Il convient de signaler également, toujours dans la parcelle, du côté de la route principale, une imposante grotte où trône une vierge peinte aux couleurs vives.

Dans la foule des habitués de Nzete on retrouve des religieux et surtout des religieuses, des gens simples tout comme des professeurs d'université. On prie le rosaire avec beaucoup de ferveur ; par ailleurs des signes prodigieux sont promis et effectivement donnés en particulier dans le ciel, selon le calendrier préétabli que la Vierge Marie donne elle-même pour les jours de prière. Ainsi en est-il de la danse du soleil avec effusion des couleurs vives dans le ciel produite le 17 avril 1996 selon divers témoignages des participants.

Il faut savoir que dans les différents messages et enseignements qu'il livre, Raphaël Minga demande que l'autorité ecclésiastique s'implique et qu'en particulier l'évêque en personne vienne sur le lieu des apparitions pour y célébrer une messe de réparation suivie d'une cérémonie de consécration de la Vierge en sa qualité de « Mère du Désarmement » ; et pour le voyant, cette liturgie publique pourrait se passer au Stade des Martyrs, le plus grand complexe sportif de la capitale Kinshasa !

C'est certainement au vu de l'importance que prend le mouvement et, sans doute, à cause des échos des « messages » et événements qui se succèdent à Nzete que Son Éminence le Cardinal Etsou, archevêque de Kinshasa, va instituer le 30 avril 1996 une commission théologique *ad hoc*. Celle-ci qui devra désormais suivre le mouvement et son initiateur, a pour principal objectif de « fournir à l'Ordinaire du lieu des éléments objectifs pouvant l'aider à décider d'autoriser ou non un culte public en rapport avec les événements de Kingasani et à déclarer, le cas échéant, l'origine divine de ce qu'on y observe. »[1]

L'évêque de Kinshasa va donc désormais s'intéresser à tout ce qui se passe à Kingasani et cela se traduira par trois lettres pastorales qu'il adresse

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Commission théologique pour les Événements de Kingasani I, *Rapport-Synthèse des Réunions et Contributions des Membres de Commission*, p. 1.

aux chrétiens de son diocèse. Dans la première, écrite en 1996, le Cardinal Etsou reconnaît les premiers fruits positifs de tout ce qui se passe à Kingasani et décide par conséquent d'instituer une commission théologique dont nous avons parlé plus haut. Deux ans plus tard dans une seconde lettre, l'évêque manifeste déjà quelques inquiétudes sur les risques d'abus et de déviations dans la dévotion mariale ; néanmoins, il marque sa responsabilité pastorale en nommant trois aumôniers qui « auront pour tâche d'assurer l'encadrement pastoral des fidèles, d'aider les fidèles à développer une vraie dévotion mariale et une vraie piété chrétienne à Nzete de prendre toute mesure susceptible d'aider les chrétiens à grandir dans la foi, l'espérance et la charité… »[1] Le cardinal de Kinshasa termine cette deuxième lettre en donnant cette précision : « Ce sont eux qui sont les responsables au nom de l'Église, de la vie quotidienne à Nzete Ekauka. Par conséquent, j'invite tous les chrétiens sans exception à leur témoigner obéissance et franche collaboration […] J'encourage la commission théologique à continuer son travail d'enquête sans précipitation et hors de toute pression afin que triomphe la vérité qui, seule, peut honorer Dieu. »[2]

C'est dans la troisième lettre pastorale "A tous mes Diocésains sur les événements de Kingasani I que la rupture va s'opérer entre la hiérarchie de l'Église avec le Mouvement de dévotion populaire initié et animé par Raphaël Minga sur le Site de Nzete[3]. En effet, dans cette lettre, le Cardinal « informe les chrétiens catholiques et tous les hommes touchés par les événements de Kingasani I que tout ce qui se passe et s'agite à Nzete Ekauka se déroule en dehors de la bénédiction et de l'autorité de l'Évêque et donc en dehors de la communion avec l'Église »[4] ; sur un ton presque désabusé, le prélat confesse que « malgré mes démarches et celles de mes collaborateurs prêtres et laïcs, j'ai rencontré malheureusement une résistance regrettable de la part du principal responsable de Nzete Ekauka. » Et l'Ordinaire de relever les griefs suivants :

- Refus d'obéissance et opposition délibérée à l'autorité ecclésiastique notamment refus d'accepter les aumôniers nommés premiers responsables du

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, *Lettre pastorale du 1er octobre 1998*.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid*.

lieu du culte et l'opposition de laisser lire la deuxième lettre pastorale de l'Évêque à Nzete Ekauka.

- Volonté manifeste de faire de ce lieu une affaire privée et d'exploiter financièrement les choses de Dieu et de la Vierge.
- Développement d'un fanatisme aveugle qui ne permet pas un quelconque discernement sur ce qui se fait ou se dit.
- Prédications alarmistes qui engendrent la peur des catastrophes imminentes pour le pays et pour le monde si on ne célèbre pas les deux messes réclamées allant jusqu'à faire croire que l'Église serait indifférente au sort de la population[1].

Comme l'on pouvait s'y attendre, le mouvement a passé outre les décisions de l'autorité ecclésiastique, puisque non seulement le culte a continué à être organisé, mais son principal responsable, Raphaël Minga, a poursuivi jusqu'à ce jour ses enseignements et ses prophéties[2].

2 L'École de Prière (RDC)

L'histoire du mouvement spirituel dénommé ECOLE DE PRIERE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE[3] est intimement liée à deux personnalités engagées dans une paroisse de l'archidiocèse de Kinshasa. En effet, c'est à partir de 1980 que Maman Marie-Alice NGOY, une « moyangeli », autrement dit, responsable d'une petite communauté vivante, fonde un groupe de prière pour les vocations religieuses à la paroisse cathédrale de Kinshasa ; pour ce faire, elle sollicitera, septembre 1981, l'accompagnement spirituel du curé, en l'occurrence, l'Abbé Alphonse Kibwila. Depuis lors ce sont ces deux personnages respectivement, fondatrice-coordonnatrice et, directeur spirituel, qui tiennent les rênes de ce mouvement.

Au départ, au sein du petit groupe, « l'esprit y dévoile des charismes de guérison et de voyance qui sont pressés à fond… Tout y est concentré, focalisé

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, *Lettre Pastorale du 8 décembre 1999*, *op. cit.,* p. 6.
[2] Il convient enfin de signaler qu'au sujet du mouvement de Kingasani, il existe une importante documentation constituée, d'une part des multiples productions du principal animateur, Raphaël Minga, et d'autre part, des écrits provenant de l'autorité ecclésiastique et des témoignages des tiers.
[3] Dans la suite du texte, nous désignons ce mouvement par la simple appellation de " École de Prière".

autour des maladies du corps et de l'âme. »[1] Les chrétiens venant de différents horizons vont affluer, et par la force des choses, le mouvement va se transformer en « groupe de délivrance ». A cette première période, le groupe travaille en marge des structures ecclésiales officielles car, « rien n'est planifié parce que fluide... Il s'agit de gérer les urgences des états d'âmes et des situations sociales, matérielles, familiales et de santé des milliers de pèlerins venus de toutes les directions (RDC, Brazzaville, Gabon, Luanda). »[2] C'est en 1982, que le mouvement semble sortir de la marginalité car le curé autorise le groupe à exercer ses activités au sein des structures paroissiales. Un tournant décisif va s'opérer l'année suivante, comme en témoignent les responsables du groupe :

> « Suite à des injonctions claires et nettes (locution interne) de Notre Mère du Ciel, mécontente de l'allure orgueilleuse de cette "prière de délivrance" aux effets spectaculaires de plus en plus recherchés, il s'opère un changement radical d'orientation mentale, spirituelle et morale, ainsi que dans l'organisation. Le groupe de délivrance devient désormais l'"ECOLE DE PRIERE" et, selon les initiateurs, ce nom et cette nouvelle orientation furent dictés par la Mère du Ciel. »[3]

C'est à cette période que va être mis en route un projet pastoral que les initiateurs résument par l'expression "Initiation à la prière des profondeurs" et dont l'objectif principal est de « rendre les "Bana ya Mama" (les membres de l'École de prière) à même de parler, de répondre à la Parole qui leur est adressée par Dieu dans le plus grand secret du cœur, siège de l'Esprit... Cette mission est au centre de toutes nos liturgies, de nos assemblées, de nos réunions, de nos activités sociales, de tous nos ministères. »[4]

En 1989, une nouvelle période va commencer pour le mouvement. En effet, jusque là, l'École de Prière qui fait de plus en plus parler d'elle, et par conséquent ne cesse d'attirer des foules nombreuses, exerce ses activités dans la cour de la paroisse cathédrale dont le curé est, depuis lors, l'Abbé Kibwila, le

---

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, ECOLE DE PRIERE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, *Fiche de prise de contact*, texte photocopié, 15 août 2000, p. 10.
[2] *Ibid.* , p.10.
[3] *Ibid.*, p. 11.
[4] *Ibid.*

directeur spirituel du groupe... C'est ainsi qu'à la fin du mandat de ce dernier comme curé, le groupe se verra dans l'obligation de quitter les installations de la paroisse cathédrale et va se réfugier momentanément dans les hangars publics de la « Foire de Kinshasa », espace réservé aux activités foraines et aux manifestations populaires ! Un phénomène va se passer en cette période : les « Bana ya Mama » vont alors se retrouver et s'organiser en petits comités au niveau de leurs paroisses d'origine et vont ainsi donner naissance à des « cellules », véritables petites communautés de vie, d'action et de prière qui vont par la suite essaimer, au point où l'on comptera jusqu'à soixante-dix cellules fédérées sur les trois régions apostoliques de l'archidiocèse.[1]

Un autre moment historique à relever remonte à l'année 1992. De fait, à la suite des démarches adéquates, l'École de Prière parvient à acquérir, en pleine ville de Kinshasa, une concession de quatre hectares. C'est le jeudi 30 avril 1992 que le groupe sera installé dans sa nouvelle acquisition et en juin de la même année, le Cardinal archevêque du lieu, va la bénir lors de la pose de la pierre de la chapelle ; il en profite pour signer le décret épiscopal provisoire qui reconnaît les statuts du groupe. Deux années plus tard, le 10 septembre 1994, l'évêque inaugure officiellement le sanctuaire baptisé « Banneux la Vierge des pauvres »[2].

L'École de Prière se présente volontiers comme un « ministère laïc pluriel » qui fonctionne en tant qu'Association privée de fidèles, selon la loi de l'Église catholique (canon 298-329) ; elle se réfère principalement aux statuts de l'Association déposés en 1992 ainsi qu'aux *Mibeko*[3], ensemble de textes polycopiés édités en langue locale, le lingala, et qui présentent en détail toute la spiritualité du groupe (prières, chants, enseignements bibliques, calendrier activités…) Dans le quotidien, l'École de Prière, qui a officiellement en son sein un conseil d'administration, est en réalité gérée par les deux principaux responsables, à savoir, la coordonnatrice ainsi que le Père spirituel[4].

---

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, ECOLE DE PRIERE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, fiche de contact, p. 12.

[2] Le sanctuaire belge de Banneux Notre Dame est un haut lieu de pèlerinage situé dans un petit village wallon où entre le 15 janvier et le 2 mars 1933, *la Vierge Marie* serait apparue huit fois à la petite Mariette Beco,12 ans, l'aînée d'une famille de sept enfants...

[3] Mot lingala signifiant commandement, règlement, devoir.

[4] Pour notre contact avec le prêtre responsable, il nous a fallu avoir le quitus de la Coordinatrice.

En avril 2005, nous avons personnellement visité le sanctuaire de l'École de prière situé en plein centre de Kinshasa. Nous avons eu des contacts avec les principaux responsables et avons assisté à différentes assemblées de prière ; lors de notre passage, nous avions constaté une fréquentation journalière d'environ 300 personnes ; il semble qu'à l'occasion de grandes manifestations, l'assemblée peut atteindre le chiffre de mille à trois mille participants. Les membres réguliers se retrouvent en différentes classes (A1, B2 etc.) selon leur niveau d'accueil et de formation au sein de l'École de prière. Si, pour la plupart, les membres sont de sexe féminin, on note cependant une réelle diversité sociale et ethnique à l'image de la grande métropole qu'est Kinshasa. Toutefois, il convient de signaler la présence de petits sous-groupes spécifiques comme les femmes veuves, les grands malades (en particulier les séropositifs reconnus publiquement) ainsi que les jeunes adultes désœuvrés.

3 Le Mouvement Prônant la Guérison par la Foi en Marie (Tanzanie)

Le Mouvement prônant la guérison par la foi en Marie,− *The Marian Faith Healing Ministry*[1]− est apparu dans les années 1970 en Tanzanie qui fait frontière, à l'Est, avec la République démocratique du Congo. Comme pour le mouvement Nzete Ekauka, ce mouvement est essentiellement l'œuvre de son protagoniste, le Père Felician Nkwera[2]. En effet, ce prêtre catholique, qui prétend détenir un charisme d'exorcisme et de guérison par la prière, incarne jusqu'à ce jour toute l'histoire du MFHM. Tout commence en février 1969, dans la paroisse de Madunda, au diocèse de Njombe : un bébé en danger de mort est guéri quand Felician Nkwera, jeune prêtre tanzanien nouvellement ordonné, le baptise avec de l'eau bénite. Trois mois plus tard, selon le Père Nkwera, la Vierge Marie lui a rendu visite et l'a invité à guérir des personnes malades et à exorciser les démons. Et, de fait, dès le début de son ministère sacerdotal, il s'appuie sur son expérience de rencontres personnelles et privilégiées dont il aurait bénéficiées de la part de la Vierge Marie. Celle-ci, au cours d'une vision, lui aurait déclaré :

[1] MFHM en sigle Il est utilisé dans la suite du texte pour désigner ce mouvement.
[2] L'essentiel des éléments utilisés dans ces sections sont puisés dans SIVALON J., COMORO CH., "Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie: changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie", in *Social Compass*, 1998, vol. 45, n°4, pp. 575-593.

> « Felician, mon fils, je suis la Sainte Mère qui t'adresse la parole du ciel. Je t'ai choisi pour aider mes enfants que je t'amènerai. Tu prieras pour eux et par tes prières, ils obtiendront Mon assistance. Je continuerai de t'informer sur cette mission à mesure que les jours passeront. »[1]

A partir de 1973, et ce pendant une dizaine d'années, le P. Felician, qui a fait des études universitaires profanes, va travailler dans le secteur de l'enseignement public ; il est donc en contact permanent avec le monde laïc. C'est précisément à cette période qu'il commence, avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu, d'organiser des offices de prières pour les malades tant individuellement qu'en petit groupe. En 1977, le P. Nkwera sollicite la reconnaissance officielle de son ministère de guérison à la Conférence épiscopale de Tanzanie ; celle ci lui fit savoir qu'il était impossible de lui donner carte blanche mais que chaque évêque était libre d'inviter le prêtre dans son diocèse respectif.

Au départ le mouvement repose sur une structure très réduite, presque occasionnelle ; petit à petit, l'initiateur mit en place des centres privés, généralement aux domiciles des disciples, et ceux-ci essaimèrent dans sept diocèses du pays. Par la suite, avec l'aide active de quelques assistants, plusieurs centres de guérison par la foi vont être construits : le mouvement commençait à s'enraciner et à prospérer, en particulier à Dar es Salaam, la capitale. En 1980, suite à une série de divergences et de contestation au sein même du clergé, la Conférence des évêques ordonna au prêtre de mettre un terme à l'organisation de séances d'exorcisme et de guérison. Peine perdue, car le P. Felician, soutenu par ses fidèles, poursuivit ses activités.

En 1990, il sera formellement suspendu de son ministère sacerdotal par son supérieur hiérarchique, l'évêque de Njombe, qui, de plus, lui intime l'ordre de retourner dans son diocèse d'origine. Devant son refus manifeste de cesser ses activités, le P. Nkwera sera excommunié en mai 2000 par les évêques de l'Église Catholique tanzanienne. Cependant, le prêtre excommunié a continué à diriger le MFHM, qui, selon certaines estimations, comprendrait environ 15.000 disciples sur l'ensemble de la Tanzanie. Ces derniers, qui se

[1] KALEMERA J., "Hudumu za Maombezi", in *its Historical Perspective*, Dar es Salaam, 1993, Edition privée. Cité par SIVALON J., COMORO CH., art.cit., p. 557.

prénomment « Enfants de Marie », font preuve d'une grande confiance et d'un dévouement sans faille à l'égard de leur fondateur à qui ils reconnaissent un réel pouvoir d'exorcisme et de guérison. Ce qui explique son titre de « Servant de Dieu ».

Les membres du Mouvement prônant la guérison par la Foi sont regroupés dans un conseil général chapeauté par un petit comité central avec à sa tête le P. Felician Nkwera ; ce dernier est secondé par quelques responsables laïcs ainsi que par quelques « voyants » qui, à l'occasion, sont chargés de certaines missions spéciales. Les disciples se rencontrent normalement trois fois par semaine pour des offices courts ou à l'occasion de rencontres de quartier[1].

Il convient aussi de signaler la place et l'importance de dix messages adressés par la Vierge aux « Enfants de Marie » et qui constituent en quelque sorte le vade-mecum du mouvement[2].

1. Repentez-vous et récitez avec tout votre cœur le rosaire complet de Fatima et le rosaire des sept douleurs.
2. Priez pour les pécheurs, pour les âmes du purgatoire et pour les enfants en bas âge qui meurent sans avoir reçu le sacrement du baptême.
3. Priez pour la paix dans le monde et pour la foi profonde en Dieu.
4. Priez pour l'Église et pour ses responsables, priez pour les "serviteurs" et pour tous les "Enfants de Marie" à la foi fragile.
5. Respectez les commandements de Dieu, en particulier le sixième et le neuvième commandement qui sont actuellement très peu observés. Abjurez toutes formes de superstition et symboles de superstitions. Soyez modestes et ne vous montrez pas hypocrites.
6. Jeûnez et assistez à la célébration de la Sainte Eucharistie les premiers jeudis, vendredis et samedis du mois par respect

[1] Cf. NKWERA F., *Exorcism vs. Demons' Strategies*., Dar es Salaam, Marian *Faith Healing Ministry*, 2005 ; NKWERA F, *MFHM Messages and Testimonies*, Dar es Salaam, *Marian Faith Healing Ministry*, 1995 ; Davis, Paul. ; *Fr. Nkwera : Disposer of Demons*. Dar es Salaam, *AMREF*, 1994.
[2] KALEMERA J., *op. cit*., p. 36-37.

pour la sainte Eucharistie, pour le Sacré-Cœur et pour le Cœur Immaculé de Marie.

7. Observez tous les premiers samedis du mois les vigiles de prières en réparation et en consolation du cœur affligé et immaculé de Marie.

8. Accomplissez chaque jour des actes de charité et souvenez-vous en toutes circonstances que vous assumez vos souffrances à la gloire de Dieu.

9. Les catholiques qui n'ont pas été excommuniés recevront la sainte communion en état de grâce et de gratitude, autrement dit, confessez vos péchés, agenouillez-vous ensuite et recevez la sainte Eucharistie sur la langue.

10. Ne faites pas discrimination entre les gens en raison de leur religion mais chacun s'efforcera de se marier ou d'être marié avec un membre de la même religion et du même nom afin de perpétuer la paix dans les familles et une profonde croyance en Dieu.

B. Analyse du contexte socio-économique relatif à l'émergence de trois mouvements

Comme pour toutes les autres réalités sociales, on ne peut prétendre à une approche exhaustive des mouvements religieux actuels sur le continent noir sans les replacer dans leur trajectoire historique pour, entre autres raisons, le fait que « les débordements actuels de la piété populaire ont lieu au cœur des sociétés confrontées aux problèmes de la gestion du pouvoir et des richesses. »[1]

Il est particulièrement intéressant de noter que les trois mouvements religieux qui sont l'objet de notre étude de cas, sont tous apparus dans les années soixante-dix quatre-vingt, et dans les capitales de deux pays voisins, la République démocratique du Congo et la Tanzanie. Nous allons d'abord présenter la fiche signalétique de ces deux pays avant de brosser ce qui, sans

[1] MBEMBE A., Afriques *indociles, op. cit*., p. 117.

doute, a contribué à l'émergence et au développement de ces mouvements religieux.

1. La République démocratique du Congo, un géant aux pieds d'argile

A propos de ce pays, les géographes ont pour habitude de parler d'un sous-continent. En effet, situé de part et d'autre de l'équateur, au cœur du continent africain, ce pays a une superficie totale de 2.345.000 Km^2 (80 fois la Belgique ou 4,5 fois la France) ; il partage ses frontières avec neuf autres pays dont la Tanzanie. Avec une population estimée à 68 millions d'habitants en 2009, il est un des pays les plus peuplés en Afrique subsaharienne (après le Nigeria et l'Éthiopie) avec une croissance démographique annuelle estimée à 2,9%.

Dans l'ensemble, la situation socio-économique du pays est extrêmement préoccupante[1]. En effet, suite à des années de mauvaise gouvernance sous le régime Mobutu et une décennie de guerres civiles (1996-2006) qui ont mis à mal l'unité du pays, les indicateurs sociaux se sont encore détériorés davantage au cours de ces dernières années. En 2004, pour une population active évaluée à peu près à 22.000.000 habitants, on note une population urbaine estimée elle à 32,3%. La part des 0-14 ans est, quant à elle, de 48% de la population.

Une étude récente du FMI (Fonds monétaire international) a calculé que pour rattraper le niveau de vie connu au Congo en 1959, à raison d'une croissance de 5 % par an, il faudrait attendre l'année 2075 soit 115 ans après l'Indépendance !

Et la capitale Kinshasa n'a pas échappé à cette descente aux enfers. Voici à ce sujet le regard particulièrement sévère d'un observateur de passage dans la capitale congolaise en 2006 :

« Capitale du plus grand pays francophone d'Afrique, Kinshasa, mégapole de quelque 8 millions d'habitants est qualifié de "véritable cauchemar" par ceux qui y vivent et y travaillent. Aux habitants d'origine, les "teke-humbu", sont venus s'ajouter les "kinois" de toutes provenances, puis des

[1] Un livre intéressant qui résume la situation économique du pays : SOLVIT S., *RDC : Rêve ou illusion. Conflits et ressources naturelles en République démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009.

centaines de milliers de personnes déplacées, fuyant les zones en guerre de l'est et du nord-est. Au cours des dernières années, la ville a également accueilli des réfugiés de pays voisins, déplacés par les guerres civiles et qui n'ont jamais su regagner leurs pays d'origine. Aux quartiers bien identifiés de la "Cité" - le grand Kinshasa - avec leurs avenues et leurs maisons communales, sont venus se greffer, de façon totalement anarchique, des "maisons sauvages", des bidonvilles et même des habitats en carton d'emballage que leurs propriétaires louent aux plus démunis. Pour les habitants, vivre et circuler à Kinshasa est un véritable casse-tête : défaut d'électricité, absence d'eau courante, pas de système d'assainissement, transports aléatoires... Les infrastructures qui existaient il y a 10 ans se sont dégradées, faute d'entretien. Des quartiers entiers vivent à la lumière des lampes à pétrole. Faute d'enlèvement des déchets, des pyramides d'ordures s'entassent, jamais enlevées au coin des rues ou sur quelques terrains vagues, ce qui ne décourage pas les squatters nouveaux-venus. Mais lorsque survient un orage tropical, les rues - sans réseaux d'assainissement - sont vite inondées et la circulation totalement bloquée. Se loger est tout aussi problématique. Les loyers étant largement supérieurs aux salaires, les regroupements sont obligatoires, parfois jusqu'à l'entassement, une maison prévue pour 5 personnes en accueillant plus de 15 ! Encore faut-il que les locataires s'acquittent ponctuellement de leur loyer. La demande étant permanente, les propriétaires expulsent sans pitié les retardataires, même si ces derniers attendent leur salaire depuis 30 mois, comme c'est le cas pour certains fonctionnaires. »[1]

2. La Tanzanie, les limites du socialisme à l'africaine

La République unie de Tanzanie est un pays d'Afrique orientale, issu de la fusion, en 1964, entre l'ancien Tanganyika et l'île de Zanzibar. Ouvert sur l'océan indien, elle partage cependant ses frontières avec huit autres pays : le Kenya au nord-est, l'Ouganda au nord, le Burundi, le Rwanda et le Congo-Kinshasa à l'ouest, la Zambie, le Malawi et le Mozambique au sud. La Tanzanie

[1] Dépêche de l'AFP du 6 décembre 2007.

couvre une superficie totale de 945.100 km² (presque deux fois la France) pour une population estimée aujourd'hui à 41 millions d'habitants. Les régions les plus peuplées sont celles d'Arusha (au nord-est), et de Dar es Salaam (sur la côte). Aujourd'hui, les chrétiens dans leur ensemble, représentent : 50,4% de la population. Dans l'ensemble du pays, la population est divisée à égalité entre chrétiens et musulmans. Il faut cependant noter que dans l'archipel de Zanzibar, 98% de la population est musulmane. Catholique. Dar es Salaam, la capitale, est la plus grande ville de Tanzanie et compte approximativement quatre millions d'habitants ; avec sa périphérie elle forme un archidiocèse où l'on dénombre une cinquantaine des paroisses qui ont elles mêmes de nombreuses antennes et près de 2.100 petites communautés chrétiennes.[1]

D'une manière générale, ce pays dispose de peu de ressources exportables ; son industrie est à l'état embryonnaire tandis que l'agriculture est fondée sur les cultures vivrières. En février 1967, Julius Nyerere, le père de l'indépendance politique, posa lors de la célèbre «déclaration d'Arusha», les principes fondateurs d'une nouvelle politique économique, visant notamment à atteindre l'autosuffisance alimentaire et jetant les bases d'un socialisme à la tanzanienne. C'est le fameux « Ujamaa », qui se réfère au socialisme et dont la signification en langue Swahili est « Famille ». Sur cette lancée, l'État exerça progressivement son contrôle sur tous les secteurs de la vie économique. Les banques et les sociétés privées furent nationalisées et des coopératives d'État furent créées afin de subvenir aux besoins de la population. La propriété agricole fut exploitée selon un système communautaire, et les agriculteurs, jusque-là dispersés, furent regroupés au sein de villages appelés également « Ujamaa ». Mais les regroupements ethniques en villages, l'entraide obligatoire et le travail en commun suscitèrent aussi l'hostilité de certains paysans, ainsi qu'une certaine réticence de la part des investisseurs occidentaux. Les réformes de Julius Nyerere furent également entravées par une conjoncture économique internationale défavorable, une mauvaise gestion publique marquée par la corruption généralisée, ainsi que par la résistance des habitants eux-mêmes.

[1] AMIGU T.H., "*Jumuiya Ndogo Ndogo* : "Les petites communautés chrétiennes en Tanzanie", in www.c-b-f.org/documents/Gemeinschaften_f.pdf, noté en novembre 2008.

Il faut bien le reconnaître, l'idéal du socialisme à la tanzanienne ne s'est jamais matérialisé. Aujourd'hui, pour une population totale estimée à environ 41 millions d'âmes, 44% sont déclarées sous-alimentées tandis que l'IDH est évalué à 0,5%.[1]

3. Les effets collatéraux de l'impérialisme politique et économique

Il est bon de rappeler que sur le plan géopolitique, cette période des années soixante-dix quatre-vingt constitue un tournant majeur dans l'évolution politique et la destinée de la plupart des jeunes nations africaines qui, quoique devenues officiellement indépendantes, sont cependant tenues de fonctionner dans l'implacable contexte idéologique Est-Ouest imposée par la réalité de la guerre froide. En effet, on voit se succéder des coups d'état militaires, souvent téléguidés de l'extérieur et qui installent des régimes de parti unique ; ceux-ci vont se caractériser par la mainmise d'une petite minorité sur les principales ressources disponibles tout en confisquant en passant les libertés fondamentales. Tout cela se traduit logiquement par une violence institutionnalisée, qui n'aura rien à envier à la violence coloniale : « Au-delà des calamités, les pouvoirs africains ont mis en place des institutions, des savoirs, et des pratiques de l'action desquels résultent la mort lente ou brutale et l'affliction qui frappe quotidiennement des millions d'individus… Des pays entiers vivent dans la peur, dans les villes comme dans les villages. La soumission est organisée socialement et institutionnellement. »[2]

Cet état de choses, qu'Achille Mbembe qualifie de « principe autoritaire »[3] , est en grande partie responsable de la stagnation économique et explique les multiples frustrations qui ont, dans certains cas, abouti à des rebellions et des guerres civiles si caractéristiques du continent. Il faut ajouter que cela a certainement conduit, sur un autre plan, au doute des Africains sur eux-mêmes.

---

[1] L'indice de développement humain (l'IDH) est calculé par le PNUD (Projet des Nations Unies pour le Développement) afin de classer les pays selon leur développement qualitatif et pas uniquement économique (longévité, instruction et conditions de vie). Source : http://www.statistiques-mondiales.com/tanzanie, consulté en juillet 2009.
[2] MBEMBE A, *Afriques indociles*, *op. cit*., p.102.
[3] *Ibid*., p. 127.

Vers les années quatre-vingt, la signature des accords d'Helsinki qui favorisèrent quelque part la perestroïka devait par ailleurs consacrer la fin de la guerre froide[1]. Cela a eu pour effet immédiat de remettre en question le *statu quo* politique ainsi que la stabilité de façade, imposés sur le continent dans la logique d'appartenance aux deux blocs occidental et soviétique. En effet, les régimes autoritaires, délaissés par leurs parrains, sont petit à petit affaiblis et par conséquent obligés malgré eux de faire quelques ouvertures. Dès lors on voit monter et s'exprimer librement les critiques, ainsi que les revendications pour plus de liberté et de justice sociale. Ce travail sera fait principalement par la société civile et en particulier par diverses instances des institutions religieuses.[2]

Sur le plan socio-économique proprement dit, à partir des années soixante-dix, la plupart des pays africains, dont les économies sont totalement extraverties et dépendantes du marché des capitaux extérieurs, vont connaître de grandes difficultés. C'est également vers les années quatre-vingt que les grandes puissances financières mondiales vont imposer aux économies des pays en voie de développement, à travers la Banque Mondiale et le FMI, les thérapies néolibérales, à l'instar des fameux programmes d'ajustement structurel et dont les mentors politiques ont été le Président Reagan ainsi que le Premier ministre britannique, Margaret Thatcher. On le sait, un des aspects le plus connu et le plus dramatique de cette politique est la recette généralement proposée pour alléger le poids de la dette. Pour les experts de Bretton Woods[3], la réduction ou le rééchelonnement de celle-ci, condition *sine qua non* pour bénéficier d'autres capitaux, passe par la libéralisation et la privatisation des économies locales, l'ouverture des marchés à la concurrence mondiale, les coupes drastiques dans les budgets sociaux. Or, il faut le savoir, l'Afrique subsaharienne est la partie du monde la plus touchée par la dette. En 1980, les

[1] A la fin des années quatre-vingt les pays occidentaux avaient réussi à mettre légalement en accusation les représentants soviétiques. Les pressions ainsi exercées sont considérées comme en partie responsables des révolutions démocratiques qui secouèrent le bloc de l'Est à partir de 1989, et qui s'achevèrent par la chute du Parti communiste soviétique en août 1991 et l'éclatement de l'Union soviétique.

[2] Lire la déclaration du SCEAM, le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, "Justice et évangélisation en Afrique", Documentation catholique, n° 1818, 1981.

[3] Les accords de Bretton Woods sont des accords économiques ayant dessiné les grandes lignes du système financier international après la Seconde Guerre mondiale. Ils sont pilotés par la Banque mondiale et le FMI.

pays africains consacraient 7,2% de leurs recettes d'exportation pour le service de la dette ; en l'an 2000 ce pourcentage a évolué pour atteindre 12,8% ! La dette extérieure publique de l'Afrique subsaharienne a donc été multipliée par 4 entre 1980 et 2003, passant de 45 milliards de dollars à 175 milliards, selon les chiffres de la Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement (CNUCED). Par ailleurs, à partir des années quatre-vingt, la hausse des taux d'intérêt qui a atteint 40% a augmenté le poids de la dette. Dans la même période, les prix à l'exportation pour les principaux produits ont baissé. L'Afrique qui était endettée est devenue surendettée.[1] Selon le PNUD, les États africains consacraient quatre fois plus de fonds au remboursement de la dette qu'aux dépenses effectives de santé[2].

Comme l'ont démontré différentes études[3] ces thérapies néolibérales ont en réalité fait éclater le contrat social issu de la dynamique de la création des jeunes nations au lendemain des indépendances; l'échec de ces politiques a non seulement remis en question les quelques acquis sociaux et économiques hérités de la colonisation et des premières années des indépendances, mais a en plus provoqué une détérioration continue des conditions de vie des populations les plus fragiles, en particulier dans les milieux urbains. Dans ces milieux urbains précisément, les classes moyennes sont laminées et la société dans son ensemble a tendance à se polariser entre très pauvres et très riches. C'est bien ce que résume cet auteur : « Le continent africain, tout particulièrement dans ses métropoles, est le théâtre d'une profonde et spectaculaire accélération de son histoire depuis la fin des années soixante-dix. La crise économique, les plans d'ajustement structurel ont remis en cause les fondements de la solidarité sociopolitique globale tandis que la paupérisation des couches moyennes et populaires (avec les licenciements, le chômage, la baisse des salaires) a entraîné une diminution générale des ressources communautaires, donc affaibli leur capacité de redistribution et d'intégration. »[4]

---

[1] GUEYE A., *L'Afrique face à la mondialisation des échanges*, Mémoire de maîtrise, Université Cheikh ANTA DIOP, Dakar, source : http://www.memoireonline.com.

[2] PNUD, Vaincre la pauvreté, Rapport pauvreté 2000, mis en ligne dans http://www.undp.org/povertyreport/main/french.htlm.

[3] Par exemple ZACHARIE A., TOUSSAINT E. (collectif), *Afrique : abolir la dette pour libérer le développement*, Paris, Syllepse (éditions), 2002; MILLET D., *L'Afrique sans dette*, Paris, Syllepse, 2005.

[4] MARIE A. (éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 7.

Une autre conséquence à signaler et qui est directement liée à cet état de désastre socio-économique réside dans le fait que l'État, comme puissance publique, est désormais affaibli car n'ayant pas les moyens de répondre à ses obligations régaliennes. Fort malheureusement, cette situation se traduit par les multiples dysfonctionnements que l'on observe dans le quotidien des pays africains : l'absence de toute protection sociale, la dégradation prononcée des infrastructures publiques, la paupérisation des fonctionnaires et des petits employés ou, plus grave encore, les forces de l'ordre et de sécurité qui sont mal payées ou payées avec des mois de retard. Cependant, face à cet état d'absence d'autorité légitime capable de fixer un cap et de mobiliser et de canaliser les attentes de la société, on voit émerger des associations civiles qui vont tenter de créer à travers des compromis plus ou moins hybrides un certain espace social de liberté et de parole ouvert à tous[1]. Parmi ces associations, certains mouvements religieux dont quelques structures à l'intérieur de l'Église catholique vont, tant bien que mal, développer en leur sein des espaces de réflexion libre et engagée, soutenus en cela par la Parole de Dieu.

L'analyse du contexte socio-économique relatif à l'émergence de trois cas étudiés nous a permis de situer historiquement la dynamique qui porte le courant des mouvements chrétiens populaires dans le contexte africain. Nous allons à présent tenter, moyennant une approche idéal-typique, de modéliser ces mouvements autour de déterminants opérationnels qui occupent trois dimensions : les « réalités non-ordinaires », la « communauté émotionnelle », et le « discours prophétique ».

C. Analyse idéal-typique des croyances et des pratiques religieuses au sein de trois mouvements étudiés

Dans les développements qui suivent, nous allons tenter de construire à partir de quelques traits dominants dans les croyances et les pratiques observées au sein de nos trois mouvements religieux, les principaux marqueurs typologiques qui, à notre avis, permettent de modéliser la notion de religion populaire dans le champ religieux africain actuel. Pour ce faire, nous allons partir d'un idéal-

[1] Lire MONGA C., *Anthropologie de la colère: Société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1995.

typique décrit en son temps par l'un des pères fondateurs des sciences sociales, Max Weber, et que nous retrouvons au premier plan dans les trois mouvements religieux que nous avons observés : l'autorité charismatique[1]. En effet, ainsi que nous l'avons montré plus haut, aussi bien chez Nzete Ekauka qu'au MFHM en passant par l' « École de Prière » , la dimension charismatique des initiateurs, est déterminante non seulement dans l'évolution historique du groupe, mais aussi dans la gestion du vécu social et spirituel. Weber présente ainsi cette forme de légitimation du pouvoir : « nous appelons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de force ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef"[2]. De plus, une lecture contextuelle de cette définition que donne le sociologue met à jour trois axes qui, et c'est cela qui nous intéresse particulièrement ici, recoupent la typologie de la religion populaire telle qu'elle est inventoriée dans les travaux des années soixante-dix[3].

- La logique des « réalités non-ordinaires »[4] qui trouvent leur expression dans le *magique*, le *paranormal*, et l'*invisible*.
- La « communauté émotionnelle » caractérisée par l'*affectif*, le *festif* et le *célébratif*.
- Le « discours prophétique » dont les traits principaux sont le *symbolique*, l'*imaginaire* et le *mystère*[5].

En effet, la reconnaissance par les partisans de la « mission » du chef charismatique, est généralement confirmée par un discours mystique et des

[1] Lire FREUND J., "Le charisme selon Max Weber", in *Social Compass*, XXIII, 1976/4, p. 384.
[2] WEBER M., Économie et société, Paris, Plon, 1971, p. 320.
[3] Voir PLONGERON B. (dir.), *Le christianisme populaire*, *op. cit*.
[4] L'expression est empruntée à Carlos Castañeda, un anthropologue de l'Université de Californie, qui, suite à sa rencontre avec un vieil Indien yaqui, expérimente l'usage d'herbes et de champignons hallucinogènes, pratique divers actes de sorcellerie et de divination, et prétend atteindre divers « états de conscience non ordinaire ». Cf. son livre Les enseignements d'un sorcier yaqui, Paris, Gallimard/NRF, 1973.
[5] Voir la classification établie au chapitre premier. Lire également WEBER M., *Le savant et le politique* (1919), Paris, Union Générale d'Éditions, 1963.

actions exceptionnelles, sinon insolites, de la part de celui-ci. D'autre part, la présence d'une hiérarchie interne composée d'hommes et de femmes de confiance ou de disciples, nécessite une certaine administration qui prend généralement la forme d'une communauté qui débouche en règle générale sur une communauté émotionnelle. A ce sujet, nous dit-on, « Weber pense même que l'émotionnalité propre aux masses comporte presque toujours des traits charismatiques… car l'homme de masse est plus sensible que le notable, plus réservé et plus habitué à discuter les événements. »[1]

Dans cet exercice taxonomique, nous allons nous servir d'un instrument d'analyse hérité justement de Max Weber, à savoir le concept d'idéal-type.[2] Pour le sociologue, ce concept heuristique désigne une construction intellectuelle qui amplifie par la conceptualisation certains éléments déterminés de la réalité ; il s'agit donc d'un simple guide dans la construction des hypothèses. Concrètement, la construction d'un idéal-type consiste tout d'abord à relier par une trame commune des phénomènes potentiellement disparates de l'expérience ; de cette façon, il permet de donner une signification cohérente et rigoureuse à ce qui paraît confus et chaotique dans une expérience directe, permettant ainsi de comprendre la logique d'une certaine conduite : « on obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroit ou pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement, pour fournir un tableau de pensée homogène. »[3.] Cet outil d'analyse répond à une double finalité : « permettre la comparaison de l'action réelle à l'action modélisée et, dans un deuxième temps, rendre possible la classification des différentes formes de l'activité sociale. »[4]

1. La logique des « réalités non-ordinaires »

En termes courants, le concept de « réalités non-ordinaires »**,** que nous empruntons à l'analyse anthropologique, peut être traduit par celui

[1] FREUND J., "Le charisme selon Max Weber", art cit., p. 384.
[2] WEBER M., *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Pocket, 1992, p. 172-173.
[3] *Ibid.,* p.162.
[4] WEBER M., *L'éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

d'« irrationnel ». Pour certains psychologues de la religion, la forme originaire la plus dense de l'expérience religieuse relèverait de la logique des réalités non-ordinaires Ainsi pour William James, par exemple, « l'essentiel de la religion n'est à chercher ni du côté du social ni des spéculations intellectuelles, mais dans l'expérience intérieure de l'homme qui entre en contact avec cet ordre invisible où les énigmes de l'ordre naturel trouvent leur solution. »[1] Et dans cette même logique, l'adepte considère comme réel ce qui est production de l'inconscient. Or, il semble que la plupart de temps, « l'inconscient, ignorant la temporalité et la contingence, met en scène un monde de part en part signifiant et ne cessant de faire signe. Il produit aussi un type de pensée qui fonctionne de façon privilégiée selon les modes animiste, magique, analogique, c'est-à-dire une pensée indifférente aux principes de vérité et de réalité. »[2] Ainsi s'explique cette prédominance, dans la mouvance de nouveaux mouvement religieux, des réalités dites « non-ordinaires » comme les visions, les prophéties, les transes, les extases et sur un autre plan, les rapports avec les forces invisibles.

Le mouvement Nzete Ekauka est justement marqué dès sa naissance par les réalités dites non-ordinaires et cela, du fait de la personnalité de son fondateur Raphaël Minga. Celui-ci qui se présente comme voyant ne cessera de prétendre recevoir des messages célestes et par le fait même annoncera des événements « non-ordinaires » comme en témoigne ce récit qu'il fait de sa vocation et de sa mission[3]:

> «Dans mon enfance je souffrais des yeux et à neuf ans, j'étais condamné à la cécité, à la suite de l'échec du Département d'ophtalmologie des Cliniques universitaires de pouvoir me guérir. C'est alors que Jésus m'est apparu pour la première fois. Il était sur la croix, saignant. Sa peau était basanée semblable à celle d'un asiatique. Il m'a sorti du royaume de la mort. J'avais l'impression d'être au fond de la terre. Il m'a fait revenir à la surface et a promis de faire de moi un mystique. J'ai retrouvé la vue aussitôt qu'il m'est apparu. On était en 1976…

[1] Cité par DECHONCHY J.P., "La définition de la religion chez W. James ", in *Archives de sociologie des Religions,* 27, 1969, p. 51.
[2] *Ibid*., p. 51.
[3] NDAYWEL è NZIEM I, "L'avènement de la Vierge Marie Mère du Désarmement à Kinshasa", in *Revue africaine des Sciences de mission,* 7, 1997, p. 171-222.

C’est en 1985 que j’ai commencé à prendre conscience de mon destin. En 1986, plus exactement, le 28 septembre, j’ai vécu une vision. Des anges qui me parlaient et qui m’ont dit que j’allais connaître des épreuves, mais que je ne m’en effraie pas…

Le 2 mai 1988 à 17h, Dieu m’a parlé. Au début, je ne savais pas de qui était la voix que j’entendais. Cela a commencé par une révision dans ma mémoire de ce que j’avais vécu en 1976. Puis quelqu’un m’a appelé : "Minga Kwete Rufin (il m’a donné ce prénom comme plus tard, je recevrai celui de Raphaël) ! Sais-tu ce qui s’est passé aux temps d’Ézéchiel ? Les peuples allaient en captivité à cause de la désobéissance du monde. Si cela continue, il y aura des troubles et des guerres». Je lui ai posé la question: "Qui es-tu?" Il me répondit: "Je suis le Dieu des Puissances!" Aussitôt je suis entré en extase, bouleversé par cette réponse. Il m'a dit encore: "Adresse une prière à Ma Mère Marie qui est aussi ta Mère. Car le 3 mai ne se passera pas sans qu'il t'advienne quelque chose qui ne s'est passé depuis… l'Ascension !"

J'ai pris alors ma natte et mon chapelet. Je me suis enfermé dans ma chambre, comme d'habitude, quand je veux prier. Je suis tombé en extase, environ entre 16 ou 17h quand je me suis retiré jusqu'à 2h56 du matin, heure que j'ai noté quand je suis revenu à moi. Mais ce temps semblait être passé si rapidement comme si c'était une seconde ! D'abord je me suis retrouvé dans un univers qui semblait se situer en bas, sous terre, un monde tellement noir qu'on ne pouvait voir son propre corps. J'ai compris que c'était le monde des ténèbres. Peut-être l'enfer ! Puis a apparu une lumière d'une telle blancheur, sans taches. C'était la Vierge, toute immaculée, avec une chevelure noire bouclée. Ses pieds ne touchaient pas la terre. Elle s'est approchée de moi et a déversé dans mes yeux une poussière (je sais de quelle poussière il s'agit mais je ne suis pas autorisé à le dire). Elle me montra une sorte de pancarte où l'on pouvait

lire ceci: "Sainte Vierge Marie, Mère du Désarmement". Elle m'a interdit d'en parler jusqu'au jour où elle m'ordonnera de le faire. Elle m'a donné une référence biblique : Ézéchiel 21, 13-22, disant que si nous ne nous conformions pas à la parole divine, il y aura beaucoup de morts. "Le temps des grands bouleversements s'approche ! Précisa-t-elle. Toutes ces choses tu les expliqueras aux autorités, quand je t'en donnerai la permission". Puis elle m'a reconduit à cette vie. On était en bas…

En 1989 eut lieu un autre événement. Le 14 avril, nous avons vu apparaître dans le ciel et, en même temps, cinq arcs-en-ciel. Trois jours plus tard, le "madamier" dont le feuillage couvre la parcelle de son ombre, se mit à perdre abondamment de ses feuilles et à sécher. En quelques jours, l'arbre fut complètement sec, ce jusqu'à ce jour... Cet arbre, m'a expliqué la Vierge, symbolise la crise, l'inutilité de l'homme sans foi et sans espérance en Dieu. Ce message est aussi le signe visible de la présence de la Vierge en ce lieu où elle demande d'être proclamée "Mère du Désarmement"… Depuis lors, cet endroit est devenu un lieu de prière. Des milliers de gens arrivent ici pour invoquer la Très Sainte Vierge Marie, Mère du Désarmement. Malgré ce signe visible, il y en a qui ne croient toujours pas. »[1]

On doit bien le reconnaître, c'est sans doute la prise en compte de ces témoignages « d'apparitions » et d'autres phénomènes paranormaux qui explique le fait que le site de Kingasani va finir par drainer ces foules que l'on a connues. Par ailleurs, est considéré comme sacré tout ce qui a un lien quelconque avec le mystère, ce qui se traduit par un fort sentiment de respect absolu et de sublimation qui s'empare des individus dans certaines circonstances et peut se fixer passionnément sur des objets divers.[2] Voici un témoignage d'un habitué des lieux qui corrobore cette assertion :

[1] NDAYWEL è NZIEM I, "L'avènement de la Vierge Marie …", art. cit., p. 188.
[2] *Ibid*., p. 188 ;

> « Mercredi 17 avril 1996 date anniversaire de l'assèchement de l'arbre. Pendant la litanie, le soleil commença à changer. Il est 16h. Le disque solaire était visible à l'œil nu sans que l'on ne soit ébloui, et des rayons de couleurs jaune, rouge, mauve, arrosaient l'assistance. Tout le monde s'est mis à crier, à louer Dieu pour ce prodige. Le soleil tournait comme un disque, très rapidement, changeant de couleur, passant du jaune au bleu très clair, puis au rouge… Les passants aussi voyaient. D'autres par contre ne voyaient rien… »[1]

Comme pour le Mouvement Nzete Ekauka, le Mouvement prônant la guérison par la foi est marqué, dès le départ, par l'attachement au miraculeux et aux « réalités non-ordinaires » à savoir les forces invisibles. Cet état d'esprit est sans doute lié à l'histoire et à la personnalité de son initiateur, le P. Felician Nkwera qui, comme on l'a vu, fonde sa propre mission ainsi que son "pouvoir" par ses rapports privilégiés avec la Mère de Dieu. Ainsi pourrait-on expliquer cette sorte de tutelle psychologique qu'on retrouve dans la plupart de témoignages des "Enfants de Marie", à l'instar de celui-ci :

> « Je m'appelle F. J'ai été très malade à l'époque où je vivais à Moshi. Les médecins des hôpitaux ne pouvaient pas me guérir. Ensuite je suis allée voir des guérisseurs traditionnels, mais chez eux non plus, je n'ai pas trouvé de soulagement.
>
> En 1981, j'ai déménagé à Dar-es-Salaam et mon état ne cessait de s'empirer jusqu'à ce qu'un de mes voisins me raconte qu'il y avait un prêtre catholique qui guérit les maladies comme la mienne, gratuitement ; alors j'ai décidé de m'adresser à lui.
>
> Le jour où j'y suis allée, il y avait une longue file de personnes qui attendaient de pouvoir le rencontrer. Au moment où la personne qui se trouvait en face de moi entra pour voir le Père, j'ai commencé à trembler de tout mon corps. Au moment où je

[1] *Ibid*., p. 207.

suis entrée, le Père m'a simplement regardé, je suis tombée et j'ai perdu connaissance. Alors quand j'ai repris connaissance, ma sœur m'a raconté que j'étais possédée par des diables qui ont commencé à parler au Père, et au moment où il priait sur moi, les diables ont quitté mon corps l'un après l'autre. Le Père m'a ensuite invitée à assister aux offices de prières.

Mon état n'a cessé de s'améliorer dès ce moment. J'ai recouvré la santé et aujourd'hui, je mange de nouveau comme avant de tomber malade. J'ai repris du poids et les gens qui m'ont connue pendant ma maladie sont surpris de découvrir ma santé actuelle.

Depuis 1981, je suis une « Enfant de Marie » et je n'ai pas l'intention de m'arrêter en si bon chemin. »[1]

On peut également relever certaines pratiques ritualistes qui ont la particularité de mettre en jeu le sujet des affects – et du ressenti corporel – et de l'imaginaire fondamentalement indifférent à la rationalité habituelle[2]. C'est ce qui se dégage de cette description de la « vigile » au sein du Mouvement prônant la guérison par la foi en Marie :

« Les participants enlèvent leurs chaussures au moment de pénétrer dans le Centre de Guérison ou dans leur église paroissiale et sont invités à porter le rosaire autour du cou. On insiste sur le fait que la communion doit être reçue à genoux et uniquement sur la langue… Les "Enfants de Marie" sont en outre persuadés que l'onction à l'huile spéciale qu'ils reçoivent est composée d'un mélange du sang du Christ, de l'eau coulant de son côté et de larmes de la Vierge Marie… Par ailleurs, pendant l'office, on peut voir les fidèles aller boire de l'eau bénite et quelques-uns en remplissent des bouteilles pour les ramener chez eux ; ils reconnaissent volontiers ajouter une petite quantité de cette eau bénite à l'eau de consommation

[1] SIVALON J., COMORO CH., art .cit., p.585.
[2] CHAMPION F., HERVIEU-LEGER D., *De l'émotion en religion*, *op. cit*., p. 52.

habituelle et qu'ils s'aspergent, ainsi que leurs maisons, en guise de protection contre le diable et même comme médicament pour les malades. »[1]

Avec la logique des « réalités non-ordinaires », il ressort que dans les mouvements religieux populaires que nous connaissons en Afrique, on retrouve un type de pensée qui fonctionne selon le mode « magique » et qui est par conséquent réfractaire aux principes du raisonnement. Cette même logique semble se développer dans le processus de socialisation qui s'effectue tôt ou tard dans l'évolution historique de chaque mouvement, comme nous allons le voir dans la section suivante.

2. La « communauté émotionnelle »

Généralement, toute expérience religieuse fondatrice qui met en jeu de façon intense les sentiments et l'affectivité, finit, dans un deuxième temps, par se socialiser et se rationaliser en se différenciant en croyances d'une part, et en cultes ou rites d'autre part : « croyances, cultes et rites, ont ainsi pour fonction de perpétuer, commémorer, organiser, communiquer, transmettre, diffuser, éventuellement réactiver, bref rendre viable, durable, inoubliable et universelle, dans le temps et l'espace, une expérience élémentaire de soi inviable, éphémère, ineffable et circonscrite. »[2] Dès lors, la plupart des mouvements religieux traduisent une forte demande sociale de la vie collective dans toutes ses dimensions, relationnelle, matérielle, normative, et spirituelle. On le voit bien avec les lieux de pèlerinages ou les grands rassemblements spirituels qui ressemblent aux « assises totémiques », décrites par Durkheim, et où le clan ou la tribu se réunissent et célèbrent leur corrobori[3] : « Chaque totem a en effet son centre en un endroit défini… C'est là que se trouve le sanctuaire où sont conservés les *chirunga* ; là que se célèbre le culte et c'est durant ces rites que les adeptes peuvent revivifier leur foi commune en la manifestant en

[1] SIVALON J., COMORO CH., art. cit., p. 582.
[2] Cf. DESROCHE H., "Retour à Durkheim ? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues ", in *A.S.R*., 27,1969, p. 79-88.
[3] Ce mot qui désigne les grandes fêtes rassemblant les clans aborigènes en Australie, est utilisé par E. Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* .Cf. p. 60.

commun. »[1] Il en est de même de la communication dans le groupe qui s'exprime soit par un langage et un vocabulaire approprié - appellations ou salutations entre membres -, soit par des signes extérieurs ou des rituels propres. Cette socialisation de l'expérience commune va se construire autour de deux pivots : la planification rigoureuse du temps et des activités communes d'une part, et la mise en place de toutes sortes d'affinités réelles ou symboliques, d'autre part.

Ainsi, s'agissant des activités spirituelles à Nzete Ekauka, la récitation du rosaire commenté, la lecture biblique ainsi que des prières spéciales et cantiques composés par le responsable du Groupe, Raphaël Minga, occupent de longues soirées ou des nuits de veille. Le culte proprement dit se déroule en semaine, le mardi et le samedi ou, sporadiquement, à la demande de la Vierge Marie par l'intermédiaire du « voyant » qu'est Minga. Par ailleurs, de grandes processions mariales y ont être organisées de façon régulière à tel point que le site de Kingasani I va vite se transformer en une sorte d' « assise totémique » où le clan se réunit et célèbre son « corrobori ».

Au sein du MFHM, la vigile, principal culte célébré chaque premier samedi du mois et qui dure toute une nuit, est un véritable office convivial qui conforte et pérennise ce sentiment de solidarité et de destin commun qui font dire à certains « Enfants de Marie » que les liens de groupe sont plus importants pour eux que les attaches familiales.

Quant à l'École de Prière, l'organisation des activités spirituelles et pastorales est entièrement planifiée suivant un calendrier très détaillé aussi bien sur la semaine, sur le mois que sur l'année ; au point où, pour la plupart des « Bana ya Mama » ont une nette conscience d'être chez eux, au sanctuaire « Banneux La Vierge des pauvres », et de constituer une grande famille autour de leurs leaders charismatiques. Voici, pour illustrer ces propos, les détails de ces activités qui s'étalent sur toute la semaine (le lundi, le sanctuaire est remis en ordre par des équipes de permanence et le reste du personnel est en congé)[2].

[1] DURKHEIM E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1960, p. 257-320.
[2] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, ECOLE DE PRIERE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, fiche de contact, p. 20.

MARDI

6h30 : Arrivée et salongo-pénitence[1]

7h00 : Prière des Bergers et Bakambi losambo (animateurs du culte)

7h30 : Ouverture du sanctuaire (Esplanade)

8h00 : Messe

8h45 : Détente-café (restaurant)

9h15 : Assemblée de prière

10h00 : Classes de Mardi (A1, A2, B1,B2, C, Nazareth)

12h00 : Assemblée finale à l'Esplanade (prière, offrandes, communiqués)

12h15 : Bénédiction finale

14h45-17h45 : Assemblée et classes pour les travailleurs en matinée

MERCREDI

7H30-17H30 : Porte ouverte : Ministère d'accueil et d'écoute ; il n'y a pas d'eucharistie ni d'assemblée de prière mais confessions (1er et 3e mercredi du mois) et salongo-pénitence

JEUDI

6H30 : Même programme que le mardi

8h45 : Exposition du St Sacrement pour le Cénacle et l'Adoration perpétuelle par toutes les classes, sauf A1-A2

9h15 : Adoration silencieuse

10h30 : Rosaire (mystères joyeux et litanies du Nom de Jésus, de la Très Sainte Vierge et de Saint Joseph)

11h00 : Exhortation eucharistique (le 1er jeudi Triduum : messe St Sacrement)

12h30 : Fin Cénacle du matin

14h30 : Identique dans la matinée pour les travailleurs

16h00 : Messe du 1er et 3e jeudi

18h00 : Fin du Cénacle de l'après midi et du jeûne institutionnel

VENDREDI

1er Vendredi TRIDUUM

8h30 : Chemin de croix

[1] Il s'agit de travaux manuels d'entretien en signe de pénitence.

10h00 : Messe du Sacré Cœur avec adoration, procession et bénédiction avec le Saint sacrement (Ostensoir)

13h30 : Fin de l'Assemblée de prière avec le mot d'ordre spirituel du mois

3e Vendredi MABOTA (Familles)

8h30 : Pèlerinages avec la Vierge des Pauvres (toutes classes)

10h00 : Messe Mama wa Mabota

13h30 : Fin de l'assemblée de prière des Mabota

Vendredi ORDINAIRE : (consacré à l'Esprit Saint)

Assemblée réservée (carte d'accès), même horaire que le mardi matin. Classe Nazareth (dernier niveau). Il est précisé que « les membres sont supposés recevoir un enseignement plus solide, plus fouillé ; ils ont la liberté de poser toutes les questions, d'exposer avec clarté leurs problèmes ou de « se confesser » par des témoignages. On n'est plus à se demander « ce que Dieu veut » mais on s'attache à « réaliser » Sa volonté sainte dans notre vie… »[1]

SAMEDI

1er SAMEDI

8H00 : Cénacle d'adoration perpétuelle (Saint Sacrement exposé) et Assemblée du Rosaire avec litanies

10h00 : Messe du Cœur Immaculé de Marie

12h30 : Après la communion, bénédiction des enfants

13h00 : Fin Cénacle

14h00 : Ministère d'accueil et d'écoute

Samedi ORDINAIRE : (pas d'assemblée, ministère d'accueil et d'écoute)

9h00 : Activités des Bilenge-Modèles (les jeunes au sein de la crèche de Nazareth)

15h00 : Formation continue des engagés (dernier samedidi).

Comme on peut le constater, ce rythme d'activités qui suppose un emploi du temps plein imprime dans la conscience des Bana ya Mama, par ailleurs souvent sans activité professionnelle précise, la conviction d'appartenir à une famille et de lutter pour une cause. On peut donc estimer que ce besoin de

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, ECOLE DE PRIERE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, *Fiche de contact*, p. 21.

socialisation de l'expérience religieuse débouche sur une communauté dite émotionnelle : « c'est un élan de cœur qui met en jeu non des idées mais toute une gamme des sens : la sensation du chaud et du froid, la vision de la lumière, le goût amer de la contrition, puis la saveur délicieuse du divin… »[1]. Pratiquement dans les mêmes termes, le sociologue Émile Durkheim utilise une foule de qualificatifs pour décrire cette émotion des profondeurs : « échauffement, soulèvement, revivification, pléthore anormale des forces, effervescence, passion interne, transfiguration, envahissement, métamorphose, puissance extraordinaire qui galvanise jusqu'à la frénésie, hyperexcitation, exaltation psychique qui n'est pas sans rapport avec le délire. »[2]

Cette religion des communautés émotionnelles[3] s'avère également être le lieu des solidarités inconditionnelles exprimées par la reconnaissance et le soutien mutuel qui se manifestent concrètement par l'encadrement spirituel et même l'assistance matérielle. En effet, les notions religieuses telles que l'amour fraternel se trouvent relégitimées et renouvelées par les valeurs plus contemporaines de tolérance et de compréhension bienveillante. Combinées avec les valeurs d'entraide et de partage, cette solidarité devient une garantie contre la fragmentation de la vie moderne ; il s'ensuit évidemment un effet de sécurisation psychologique et beaucoup y retrouvent la possibilité d'une recomposition identitaire personnelle.

S'agissant plus précisément des trois mouvements que nous analysons, il apparaît clairement que dans le contexte général de crise socio-économique que nous avons décrit plus haut, ils passent pour des lieux de solidarités inconditionnelles où beaucoup d'adeptes retrouvent la possibilité d'une recomposition identitaire personnelle soutenue par un encadrement psychologique et matériel conséquent. C'est en tout cas ce que nous apprend ce témoignage éloquent d'un fidèle du groupe Nzete Ekauka que nous avons personnellement recueilli en mars 2005. Notre interlocuteur, âgé de 52 ans et père de sept enfants, a fait des études de sciences commerciales ; chrétien

[1] HERVIEU-LEGER D., *De l'émotion…op.cit.*, p. 18.
[2] DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 99.
[3] Cf. HERVIEU-LEGER D., avec la collaboration de CHAMPION F., *Vers un nouveau christianisme ? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1986, p. 349 *sq.*

engagé, il est dépouillé de ses responsabilités dans sa paroisse d'origine depuis qu'il fréquente le Mouvement en 1994 :

> « Humilié, combattu, accusé plusieurs fois au conseil paroissial, je suis dépouillé de tous mes engagements dans ma paroisse parce que je fréquente le site Nzete Ekauka.
> J'ai eu le hoquet pendant trois jours avec un accès de fièvre tournant autour de 41°. Pour un adulte deux jours suffisent pour rendre l'âme lorsqu'on a le hoquet (dimanche 14 au 16 novembre1999). Plusieurs sollicitations pour aller consulter un guérisseur, un féticheur et se faire soigner traditionnellement qui n'ont pas rencontré mon approbation et celle de mon épouse. Je marchais sur les pointes de pieds, je ne saisissais plus ce que les autres disaient, et eux-mêmes non plus et cela m'inquiétait davantage mais je me taisais, on se regardait.
> J'ai trouvé ma vie sauve dans la prière et la foi en Jésus par l'emploi de l'eau sacrée mélangée du sel bénit et de la poussière de Nzete Ekauka[1] : Juste après avoir consommé cette solution, j'ai fait une forte diarrhée pendant un quart d'heure et je suis allé au lit de 14h à 21h ; je me suis réveillé pour réclamer à manger et repartir de nouveau au lit jusqu'au matin et ainsi le hoquet me quitta…
> Mon enfant R., née le 4 avril 1998 n'a pu marcher que le 25 février 2000 soit 22 mois après par la grâce de Dieu : après avoir formé de la boue avec la terre du lieu mélangée à l'eau sacrée et l'appliqué aux jambes pendant cinq jours seulement, l'enfant s'est tenu debout pour marcher. Aujourd'hui, elle a sept ans et est en bonne santé… »[2]

Les mêmes actions de solidarités inconditionnelles sont exprimées au sein d'un autre mouvement, le MFHM. Ici, l'assistance mutuelle est fondée sur le principe de la gratuité et, c'est bien proclamé, son chef charismatique ne demande

[1] Il s'agit de la cendre récupérée du feuillage de « l'Arbre sec ».
[2] Note manuscrite de notre enquête sur le terrain.

jamais à être rémunéré pour un quelconque service rendu. Et d'après certaines indications « cette aide pouvait prendre la forme d'un logement pour une veuve qui, après le décès de son mari, avait été exclue du programme officiel de logement. On a trouvé un emploi pour une autre veuve et une femme sans emploi a été engagée par une entreprise dirigée par un autre "Enfant de Marie". Soixante-dix pour cent du groupe d'indigents reconnaissent qu'ils ont été aidés sur le plan matériel, par d'autres disciples. »[1]

C'est sans doute la conjonction de ces éléments qui font que la plupart des mouvements chrétiens populaires ont tendance à évoluer en dehors de la logique territoriale et de la socialisation religieuse du temps qui, comme on le sait, ont toujours été une dimension fondamentale de la communalisation du croire au sein de l'Église catholique. Comme le fait remarquer Danielle Hervieu-Léger, « la crise de la spatialité religieuse est en ce sens, l'un des lieux majeurs d'un ébranlement qui atteint, en son principe, les logiques d'exercice du pouvoir dans le catholicisme. »[2]

Pour compléter ces analyses, ajoutons que dans le contexte de la globalisation religieuse actuelle, et face au déclin apparent du régime de l'institutionnalité, on voit émerger la personnalisation charismatique des figures de l'autorité qui est souvent renforcée par la culture médiatique des images. C'est encore la sociologue Hervieu-Léger qui nous éclaire sur ce paradoxe : « l'institution comme telle est de moins en moins perçue comme incarnant dans la majesté de ses structures organisationnelles, dans sa gestion hiérarchique de la vérité et dans sa pratique verticale de l'autorité, la transcendance même du divin. »[3] On réalise, dès lors, la difficulté d'un compromis pour replacer des groupes autorégulés dans l'orbite du contrôle ecclésial.

Cependant, comme on l'a vu dans nos cas d'études, la plupart des mouvements religieux populaires prônent au quotidien une « pastorale de proximité » qui, contrairement à la pastorale classique de la grande Église catholique, entend réellement répondre aux besoins de leurs fidèles confrontés aux angoisses existentielles comme la maladie, les échecs de la vie et toutes les sortes de malheurs possibles. Or pour mener à bien cette pastorale, ces

[1] SIVALON J., COMORO CH., art. cit., p. 586.
[2] *Ibid*., p. 284.
[3] *Ibid.*, p. 295.

mouvements se doivent de conserver une autonomie financière et de gestion que n'offre évidemment pas la lourde et pyramidale structure de l'institution catholique.

En résumé, il ressort que, aussi bien à Nzete, qu'à l'"École de prière en passant par le mouvement du Père Nkwera, la majorité des adeptes a la nette conscience de former une grande et unique famille humaine et spirituelle à la fois. Et cette vérité sera confortée et entretenue par le discours mystico-théologique de l'autorité charismatique à la tête du mouvement.

3. Le discours « prophétique »

Nous avons noté, dans nos analyses précédentes, que les mouvements religieux populaires s'inscrivent généralement dans la logique affinitaire d'une communauté émotionnelle construite autour d'un leader charismatique. La dynamique interne cette communauté prétend offrir à ses membres un espace libéré de la tutelle imposée de la raison et dans lequel la possibilité d'une expérience directe et sensible de la présence divine puisse être réellement vécue : il ne s'agit pas seulement de croire mais d'expérimenter *hic et nunc* l'action de Dieu dans sa vie de tous les jours[1]. Dans la pratique, cette démarche conduit à rechercher d'autres formes d'expression de l'engagement religieux caractérisées par une symbolisation rituelle, elle-même puisée non seulement dans la vieille tradition chrétienne, mais aussi dans la culture ancestrale et l'imaginaire ambiant. Ainsi en est-il, par exemple, de la liturgie marquée par différentes manifestations corporelles extraordinaires (la transe, le parler en langues…) qui servent à traduire, plus que tout autre discours théologique, la présence agissante du divin. Cela est manifeste, par exemple, dans la célébration de la vigile, principal culte au sein du MFHM du P. Felician Nkwera. Comme nous allons le voir, toute la dynamique de ce rituel ainsi que la symbolique mise en jeu (célébration de nuit, bénédiction par aspersion d'eau bénite ou lavage complet à l'eau, imposition des mains, transes…), consiste à manifester, *hic et nunc*, la puissance divine seule capable de combattre les forces maléfiques et d'apporter une certaine harmonie sociale.

[1] CHAMPION F., HERVIEU-LEGER D., *De l'émotion en religion*, *op. cit*. , p. 31 *sq*.

Dans la pratique, la vigile, célébrée chaque premier samedi du mois, commence vers 22h00 et se termine au petit matin ; elle est divisée en quatre parties importantes[1] :

- La première comprend la procession d'entrée, l'introduction ainsi que la récitation des prières du soir inspirées par la liturgie des Heures, bien connue.
- La deuxième partie comprend la liturgie de la parole dont une longue homélie pendant laquelle un ou deux participants commencent à répondre ou à pousser des cris ; ces manifestations sont généralement interprétées comme la réaction du diable qui s'adresse à l'assemblée à travers ces médiums, ce qui provoque un saisissant dialogue entre l'officiant, en occurrence le P. Nkwera, et les forces invisibles.
- La troisième partie de la vigile est spécialement consacrée et aux prières de guérison et au rituel d'exorcisme. Cela commence par une bénédiction générale par aspersion d'eau bénite de l'assemblée ; ce geste peut être suivi du rite de guérison spécial des possédés et comprend, lui, le lavage complet à l'eau et l'imposition des mains. Ce rituel provoque généralement des transes et des mouvements de corps assez spectaculaires, vite interprétés comme la manifestation des attaques des forces maléfiques.
- La dernière partie de la vigile est marquée par les différents témoignages de guérison des fidèles, suite à l'intervention des intercesseurs du MFHM. Ce moment est généralement suivi de messages et de consignes de la part de l'officiant principal et des voyants présents, ce qui clôture, du reste, la célébration.

Résumons-nous : l'étude de ces trois mouvements religieux nous a montré à quel point, au sein de sociétés africaines contemporaines, les faits religieux sont devenus une incontournable réalité tant sociologique, économique que politique. De l'avis de la plupart des observateurs de la scène africaine, le fait religieux n'a jamais pris autant d'importance que ce que l'on voit dans certains pays : « les rites, les dévotions, les actes de piété, les prières, les processions,

[1]SIVALON J., COMORO CH., art. cit., p. 581-582.

bref le miraculeux sont jugés suffisants pour une intelligence et une pratique de la foi affrontées aux défis de l'Afrique contemporaine. »[1.]

Le chapitre qui va suivre et qui clôture cette deuxième étape de notre parcours, a comme objectif de pénétrer la structure des différentes catégories qui, d'une certaine manière, fondent l'identité de ces mouvements religieux. Nous allons, pour ce faire, analyser quelques référents socio-culturels qui prennent leur marque dans ce que l'on peut désigner comme le religieux adamique (la grotte, la montagne, les sanctuaires…), et qui met en évidence les expériences du sacré primaire (les apparitions, le monde de l'invisible et du mystère, le règne des esprits, le culte marial). L'approche historico-anthropologique de ce vécu religieux a permis de mettre en lumière sa formidable capacité au « bricolage religieux » qui fait que les éléments de la vieille tradition catholique cohabitent aisément avec des éléments puisés dans la culture africaine traditionnelle. Enfin, nous nous sommes aperçus que ces différentes expressions religieuses ne sont pas nécessairement extérieures à la grande lignée de l'expérience croyante traditionnelle, puisque on les retrouve dans toute la tradition biblique qui atteste clairement que Dieu parle à l'homme par la médiation des éléments naturels et des événements de l'histoire.

[1] SIVALON J., COMORO CH., art. cit., p. 17.

CHAPITRE HUITIEME

Les lieux communs du religieux populaire dans le contexte africain

A. Les cultes de lieux

1. Le phénomène des apparitions mariales

Comme à Lourdes, à Fatima ou à Medjugorje, Marie, la mère de Jésus, aurait fait des apparitions publiques en faisant bénéficier de visions et de messages extraordinaires certaines personnes sur la terre africaine[1]. Nous allons nous arrêter sur deux cas – les apparitions de Kibeho, au Rwanda, et celles dont aurait bénéficié Marie Rose Kaboré au Burkina Faso − avant de pouvoir confirmer cet autre volet de notre hypothèse principale : face à une élite religieuse savante et généralement conformiste, le religieux populaire cherche toujours à s'affirmer ; pour ce faire, il s'autorise une expression mystique et symbolique caractérisée par le sens de l'association des images et de la fantaisie créatrice.

En effet, comme à Lourdes et à Fatima, il s'avère que les principaux bénéficiaires de ces apparitions sont des personnages modestes et sans grande culture religieuse. Ici également comme à Lourdes ou à Fatima, les fameuses apparitions se déroulent essentiellement sous forme de dialogue (écoute du message, demande de précision sur le message donné) ; nous sommes ainsi dans le registre de l'oral et non de l'écrit. Comme à Lourdes ou à Fatima, l'autorité ecclésiastique est bien obligée de prendre en considération le témoignage de certains phénomènes paranormaux et de leur assigner, par la suite, un signifié religieux.

[1] Le lien suivant *http://jesusmarie.free.fr/* reprend la liste des apparitions reconnues par l'autorité ecclésiastique.

- *Les apparitions au Rwanda*

Les apparitions de Kibeho[1], paroisse catholique du diocèse de Butare (aujourd'hui rattaché au diocèse de Gikongoro), au Rwanda, débutent en 1981 et vont se prolonger pendant plusieurs années soit en public, soit en privé. En effet, le 28 novembre 1981, une jeune fille prénommée Alphonsine, tombe en extase au réfectoire ; elle affirme se sentir appelée par la Vierge Marie qui lui demande d'être disponible et de lui obéir en tout ce qu'elle exige qu'elle accomplisse. Les apparitions dont bénéficie la voyante Alphonsine ont eu lieu de fin novembre 1981 jusqu'au 15 août 1983 ; chaque apparition durait trois à quatre heures et se déroulait sous forme de dialogue.

Comme principale teneur des révélations faites aux voyantes, on peut retenir ces quelques points:

- « Appel urgent au repentir et à la conversion des cœurs: "Repentez-vous, repentez-vous, repentez-vous!" "Convertissez-vous quand il est encore temps."
- Diagnostic de l'état moral du monde: "Le monde se porte très mal." " Le monde court à sa perte, il va tomber dans un gouffre, c'est-à-dire être plongé dans des malheurs innombrables et incessants." "Le monde est en rébellion contre Dieu, trop de péchés s'y commettent ; il n'y a pas d'amour ni de paix." "Si vous ne vous repentez pas et ne convertissez pas vos cœurs, vous allez tomber dans un gouffre."
- Profonde tristesse de la Vierge : Les voyantes disent l'avoir vue pleurer le 15 août 1982. La Mère du Verbe est fort affligée à cause de l'incrédulité et de l'impénitence des hommes.
- La souffrance salvifique: Ce thème est un des plus importants dans l'histoire des apparitions de Kibeho. La Vierge a dit à ses voyants, notamment à Nathalie le 15 mai 1982 : "Personne n'arrive au ciel sans souffrir." Ou encore: " L'enfant de Marie ne se sépare pas de la souffrance.".
- Priez sans cesse et sans hypocrisie : Les hommes ne prient pas; et même parmi ceux qui prient, beaucoup ne prient pas comme il faut. La Vierge

[1] MAINDRON G., *Des Apparitions à Kibeho - Annonce de Marie au cœur de l'Afrique*, Paris, Édition de l'Oeil, 1998. MISAGO A., *Les apparitions de Kibeho au Rwanda*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1991.

demande aux voyants de prier beaucoup pour le monde, d'apprendre aux autres à prier, et de prier à la place de ceux qui ne prient pas.

- Dévotion envers Marie concrétisée notamment par une récitation régulière et sincère du chapelet. A noter la particularité du chapelet des Douleurs de la Vierge Marie : La voyante Marie Claire Mukangango dit avoir reçu des révélations sur ce chapelet ; la Vierge aime ce chapelet.
- La Vierge désire qu'on lui construise une chapelle en souvenir de son apparition à Kibeho. C'est un thème qui remonte à l'apparition du 16 janvier 1982 et revient à plusieurs reprises au cours de cette année-là, avec de nouveaux développements.
- Priez sans relâche pour l'Eglise: car de grandes tribulations l'attendent dans les temps qui viennent. »[1]

Il convient de signaler qu'en Afrique, les apparitions de Kibeho sont les premières à être officiellement approuvées par l'Église catholique ces dernières années (après Beauraing et Banneux dans les années 30).

- *Les apparitions à Marie Rose Kaboré*[2] *au Burkina-Faso*

L'histoire de Palingwendé Marie Rose Kaboré aurait commencé à sa naissance au Burkina Faso. En effet, née dans une famille d'un quartier populaire de Ouagadougou, la capitale de ce pays, c'est depuis qu'elle est bébé qu'elle voit deux personnes lui apparaître, une femme tout en blanc ou un homme habillé en blanc. En 1985, avec ses deux compagnes Justine et Clémente, la petite Marie Rose qui fait alors partie d'un groupe de prière, affirme bénéficier des apparitions de la Vierge Marie qui lui transmet des messages d'espérance et d'appel à la conversion et à la prière pour la France en particulier, et pour le monde en général. Lors d'une première visite au sanctuaire marial de Louda, près d'Ouagadougou, la voyante tombe en extase durant 15 minutes devant l'évêque du lieu, Monseigneur Constantin Guirma. Quelque temps plus tard, la Vierge Marie lui dit que sa famille est désormais celle de l'évêque. Ce dernier l'accueille dans sa résidence privée à Ouagadougou en 1992 pour qu'elle puisse se livrer à la prière, et à la mission confiée par le Ciel.

[1] Tiré de *La Mère du Verbe, KIBEHO (Rwanda), 1981-1985*, in http://apotres.amour.free.fr/
[2] Toutes ces informations sont tirées du site: http://www.etoilesdemarie.org, consulté en janvier 2009.

Les apparitions dont Marie Rose Kaboré est gratifiée, ne sont pas liées à un lieu mais à sa personne. Depuis les débuts, la Vierge Marie et le Seigneur viennent la visiter chaque nuit et lui donner des messages. Les mystères divins comme les thèmes fondamentaux de société qu'elle développe et livre dépassent infiniment son niveau et ses capacités intellectuelles. Ainsi, par exemple, ce message sur la France, à transmettre au Pape, reçu très précisément le 30 avril 1996 : « Le Seigneur a dit: " La France est malade spirituellement, il est temps que je réveille la foi de ce pays". Et la Dame du Ciel a dit: "La France c'est mon cœur, la France c'est moi-même. Elle est la Fille Aînée de l'Eglise, je suis la Fille Aînée de l'Eglise" ». Le 28 mai 1996 à Yagma, au cours d'une vision, la Dame du Ciel a enseigné Marie Rose sur le Saint Père, la France et le Burkina. Voici son témoignage :

> « Rome sera donc attaquée, mais son appui sera l'Afrique. L'Afrique prend la relève de la France et c'est l'Afrique qui va relever la France. La France va puiser sa force chez nous les Africains, parce que la France a perdu la foi. Dieu est allé chez eux et ils l'ont repoussé et Dieu se retourne alors vers les Noirs. Mais le Seigneur compte libérer la France et c'est pour cela que ma mission va loin ».

Le 3 août 2001, un mois avant la tragédie du World Trade Center à New-York, la Vierge Marie aurait donné ce message:

> «Le monde entier sera troublé et l'heure a sonné pour cela. C'est pour cela que je demande à ce que la France soit consacrée, ainsi que l'Amérique, la Côte d'Ivoire, le Burkina dont j'ai fait ma résidence et où j'ai déversé mes dernières grâces qui sont le secours que j'avais promis autrefois à mon peuple pour la fin des temps».

A noter enfin, que les apparitions à Marie Rose Kaboré semblent s'inscrire dans l'histoire de son propre pays, le Burkina, puisque le 11 octobre 1987, le Ciel lui montre en vision l'assassinat du président révolutionnaire, Thomas Sankara. Ce

militaire marxiste qui s'était emparé du pouvoir de manière brutale et sanglante le 4 août 1983 sera, de fait, assassiné quatre années plus tard, le 15 octobre 1987[1].

2. La grotte ou la dialectique du sacré et du profane

S'agissant des sites de pèlerinage ainsi que des haut-lieux du culte marial sur le continent, force est de reconnaître que, l'Afrique, après un siècle d'évangélisation, n'est pas en reste dans ce domaine[2]. D'abord sur le plan architectural, plusieurs réalisations importantes ont vu le jour. On peut signaler, en Algérie, la basilique Notre-Dame d'Afrique, qui se dresse sur un promontoire dominant de 124 m la baie d'Alger ; achevée en 1872, elle est visitée également par de nombreux musulmans. Construite à Yamoussoukro, capitale de la Côte d'Ivoire, la basilique Notre-Dame de la Paix a été reconnue, en 1989, par le livre Guinness des records, comme le plus grand édifice religieux chrétien au monde. La statue de la Vierge, en béton armé peint, est de 11 m de haut tandis que le dôme, haut de 160 m, est inspiré de celui de la basilique Saint-Pierre à Rome et peut contenir Notre-Dame de Paris ! C'est le pape Jean-Paul II en personne qui l'a consacrée le 10 septembre 1990. Une autre illustration nous vient du Sénégal, pays où l'islamisation date du 11ème siècle et où près de 90 % de la population est de confession musulmane. Ici, depuis la fin du 19ème siècle, existe dans le village de Poponguine un important lieu de pèlerinage marial dénommé « Notre Dame de la Delivrande ». Le site internet qui présente ce lieu de pèlerinage précise que « Le sanctuaire de Poponguine est un cadeau que les Sénégalais ont voulu offrir à Marie pour la remercier de sa protection. Il n'y a pas eu de grandes apparitions de Marie, ni de grands miracles, rien pour faire accourir les foules en quête de sensation. Il y a simplement une belle histoire d'amour entre non seulement les chrétiens du Sénégal mais bien tous les Sénégalais et Marie. Cet amour réciproque entre le peuple sénégalais et Marie dure maintenant depuis plus de 100 ans… »[3] Le Pape Jean Paul II a élevé ce sanctuaire au rang de basilique mineure par un

[1] Lire à ce sujet : Bruno J., *Burkina Faso. Les années Sankara, de la révolution à la rectification*, L'Harmattan, 1989 ; Basile G., *Burkina Faso, un espoir en Afrique*, L'Harmattan, 1995.

[2] Toutes les informations qui suivent sont tirées de l'article "Marie en Afrique", in Revue *Afriquespoir*, n°19, Kinshasa, 2002. http://www.afriquespoir.com.

[3] http://*www.sanctuaire-poponguine.sn*, consulté le 6 septembre 2008.

décret de la Sacrée congrégation pour le culte divin du 23 novembre 1991. Il l'a ensuite visité en 1992 et sur place le Saint Père aura cette belle formule : **«** On pourrait dire que le Peuple de Dieu du Sénégal a invité ici d'une façon spéciale la Mère de Jésus et que Marie a accepté l'invitation. »

Cependant, à côté de ces édifices crées par l'homme, on constate que dans plusieurs régions, la plupart des sites consacrés à la dévotion mariale sont en réalité des espaces naturels symboliques, en l'occurrence, des grottes, qui deviennent par la suite des lieux consacrés. Ainsi, la grotte de Dassa, dite « Notre-Dame de l'Arigbo », au Bénin, fut inaugurée en 1954, près d'une source d'eau qui jadis inspirait la peur parce que le terrain, trop mou, engloutissait les personnes ; elle est devenue petit à petit un centre de pèlerinage national, et de nos jours, international. Chaque année, pour le 15 août, les foules y accourent du Bénin, du Togo, du Niger, du Burkina-Faso. A noter que la ville de Dassa-Zoumé où est située cette grotte est entourée de 41 collines dont certaines sont réputées sacrées par les autochtones.[1] Au Nigéria, La grotte « *Mary the Holy Mother of Africa* » (Marie, la Sainte Mère de l'Afrique), diocèse d'Ijebu-Ode (*Ogun State*) a été inaugurée en 1991. Nombreux sont les pèlerins qui s'y rendent (même des musulmans et des fidèles de la religion traditionnelle). Au Congo Brazzaville, à Linzolo, un des premiers postes historiques de la mission fondée en 1883 par les Missionnaires Spiritains à quelques kilomètres de la capitale, est érigée une gigantesque grotte de Lourdes, dans un magnifique fond de vallée propice aux grands rassemblements ; cet endroit est devenu le rendez-vous marial le plus important pour les fidèles du pays, surtout depuis l'année mariale 1987. En Afrique Australe, dans la ville de Nampula, au Mozambique, une statue de Notre-Dame des Victoires se trouve nichée dans une grotte située dans le jardin du Collège de la Congrégation des Sœurs Franciscaines de Notre-Dame des Victoires[2].

Par ailleurs, à coté de ces espaces naturels consacrés à la Vierge, on remarque un peu partout, au niveau des communautés chrétiennes comme au niveau des fidèles, un engouement certain dans l'érection et la fréquentation des grottes mariales. Le phénomène est si populaire que, de manière régulière,

[1]Information tirée de : http://benintourisme.com/, septembre 2009.
[2] Tiré de : http://notredamedesvictoires.com/, septembre 2009.

la presse publique africaine s'empare du sujet comme l'attestent ces différentes dépêches[1] :

- En République démocratique du Congo **:**

Jubilé de la grotte mariale de la cathédrale de Kinshasa[2]

« La cathédrale Notre Dame du Congo, dans la commune de la Gombe, dans l'archidiocèse de Kinshasa va célébrer le 30 mai 2004 le jubilé de la grotte qui y a été érigée il y a de cela cinquante ans. Cette grotte, la toute première pour laquelle un tel jubilé va être célébré dans l'archidiocèse, constitue une source de rayonnement de la spiritualité mariale dans ladite cathédrale et dans ses environs. L'abbé Joseph Lukelu, recteur de la cathédrale depuis bientôt cinq ans, a tenu à livrer des informations à l'opinion sur les origines de la grotte. Il a déclaré, en recevant un journaliste de l'agence Dia le 22 mai 2004, que le roi Léopold II avait confié en 1895 l'Etat indépendant du Congo à la protection de la Vierge Marie. C'est la raison pour laquelle, a précisé le curé, la cathédrale porte le nom de Notre Dame du Congo. Ainsi, a-t-il indiqué, une grotte a été construite en 1954 dans cette paroisse, jadis appelée Sainte Marie, en l'honneur de la Vierge. Le recteur de la cathédrale a ajouté que cette grotte est devenue aujourd'hui un lieu touristique qui attire de nombreux visiteurs venant la découvrir en tant que monument ayant les allures d'une reproduction de la grotte de Marie immaculée conception de Lourdes, en France. Par jour, près de 200 à 300 fidèles viennent y prier ou s'y recueillir. L'école de prière la Vierge puissante de Banneux initiée par l'abbé Alphonse Kibwila et la laïque 'mama koko' Ngoyi a commencé à la cathédrale, où sa spiritualité mariale a pris racine à partir de cette grotte. »

[1] Il est significatif que les médias africains s'intéressent régulièrement à des manifestations religieuses de cet ordre. Voir DAMOME L. E., *Les enjeux religieux de la radiophonie en Afrique. Le cas du Ghana et du Togo*. International Conference June 7-9, 2007, Bordeaux. Consulté en décembre 2009 in *http://www.cesnur.org*.

[2] Agence *DIA*, Kinshasa, dépêche du 26 mai 2004.

Bénédiction de la grotte mariale de l'Église Saint Joseph à Matonge[1]

« Le cardinal Frédéric Etsou Nzabi Bamungwabi, archevêque de Kinshasa, a procédé, au cours d'une cérémonie rituelle organisée le samedi 13 mai 2006 à la paroisse Saint Joseph de Matonge, commune de Kalamu, la bénédiction de la grotte mariale dédiée à la Sainte Vierge Marie. A cette occasion, l'archevêque de Kinshasa a évoqué le rôle salvateur que Marie joue en faveur des chrétiens. Pour cette gratitude, a-t-il martelé, la Vierge Marie a droit à des égards particuliers, notamment cette grotte, symbole de la reconnaissance. Il a ainsi recommandé aux chrétiens catholiques que cette grotte demeure un haut lieu de méditation et de prière, un sanctuaire où chacun de nous est invité à se recueillir constamment pour être en communion avec Dieu. »

Lancement des leaders catholiques dans le soutien de l'Église : le Sénateur Mbadu donne le ton en réalisant une grotte mariale à Matadi Mayo[2]

« L'inauguration d'une grotte mariale dans un centre paroissial catholique de la périphérie de Kinshasa, œuvre réalisée par le Sénateur Jacques Mbadu qui vient de construire une grotte mariale au centre paroissial Marie Immaculée Conception de Matadi Mayo dépendant de la paroisse Sainte Rita du diocèse de Kisantu dans la périphérie de Kinshasa. »

- Au Bénin

Des pèlerins africains, européens et asiatiques magnifient la Vierge Marie au Bénin[3]

« De nombreux pèlerins venant des quatre coins du monde ont magnifié ce samedi, la vierge Marie au sanctuaire marial de

[1] Journal *Le Potentiel* du 25 Mai 2006.
[2] http://www.digitalcongo.net du 12 août 2008.
[3] http://www.afriqueavenir.org/ du 23 août 2009.

Dassa Zoumè (environ 250 km au Nord de Cotonou). Selon le Père Barnabé Bocovo qui s'exprimait au cours d'une conférence sur le thème central du 55ème pèlerinage à la grotte mariale de Dassa, Marie "éclaire, attire et guide ses enfants pêcheurs par les voies de la sainteté vers son fils, Jésus Christ. C'est à elle que l'Église doit après Jésus de continuer sa marche et de triompher des ennemis", a-t-il souligné. Pour le Père Bocovo, Marie n'est pas une déesse. "Marie n'est qu'une créature que Dieu a élevé au-dessus des anges et des saints et a fait d'elle, la plus éminente de toutes ses créatures, celle à qui il ne sait pas dire non", a-t-il expliqué. »

- Au Cameroun

Grotte Mariale de Mvolyé: Un lieu de paix et de recueillement[1]

« Située derrière le centre Jean XXIII de Mvolyé, la grotte mariale est un petit espace aménagé par les autorités religieuses pour les fidèles en quête de tranquillité et de retraite. La grotte en soi est faite en pierre. A l'intérieur se trouve l'icône de la vierge Marie, bien à l'abri des intempéries et protégée par une sorte de petit portail. Devant, un autel construit à l'aide de pierres est soigneusement dressé. De temps à autre, les fidèles y allument des bougies ou changent les pots de fleurs. Selon la sœur Monique, responsable d'une congrégation religieuse à Mvolyé cet endroit accueille tous les jours et à toute heure bon nombre de fidèles. On y dénombre aussi bien les jeunes que les vieux et même les tous petits. »

Au delà du témoignage de la vivacité de la spiritualité que l'on peut constater derrière toutes ces réalisations que nous venons d'évoquer, on est en droit de s'interroger non seulement sur la dimension populaire, mais sur le signifié même du phénomène de la "grotte mariale" dans le vécu religieux actuel des

[1] http://www.journalducameroun.com/ du 11 décembre 2008.

chrétiens africains : qu'est-ce qui explique réellement le choix de cette forme spatiale – une grotte - pour exprimer l'attachement des fidèles à la Mère de Jésus ? Comment expliquer cet engouement de la masse, parfois même dans les rangs des non-chrétiens ? Pourquoi dans certains témoignages, semble t-on insister sur les bienfaits spirituels du lieu (paix, tranquillité, communion avec Dieu…) et justifier son caractère sacré comme si, quelque part, il pouvait porter à équivoque ? En réponse à ces questionnements, nous ne pouvons que revenir à une des nos hypothèses de départ : de tout temps le génie religieux populaire chrétien a su puiser dans l'imaginaire culturel profane pour exprimer naturellement son intériorité croyante. C'est ce que nous allons développer dans les lignes qui suivent.

On le sait, dans le monde antique, les grottes et les cavernes sont les plus anciens lieux de culte de l'humanité. Ce sont généralement des lieux sacrés, comme le seront plus tard les temples, et les lieux d'initiation. Or, la symbolique de la caverne est double : élévation de l'âme ou descente aux enfers ; elle représente à la fois la voûte du ciel et la porte du royaume des ténèbres et des esprits.[1] La grotte, quant à elle renferme des éléments symboliques de premier ordre : l'eau qui désaltère et purifie, le rocher, véritable abri qui protège et sécurise. De nombreuses croyances ou superstitions ont toutefois toujours été rattachées aux grottes, surtout dans les régions montagneuses.

En Afrique c'est généralement le grand arbre à l'entrée où à la sortie du village qui passait pour un lieu sacré. Comme pour les cavernes et les grottes, l'arbre sacré pouvait également jouer un rôle très ambivalent : lieu de rassemblement de tous les esprits maléfiques mais aussi lieu par excellence d'exorcisme et de réconciliation avec le cosmos et la société. Mais plus couramment, on retrouve dans la plupart des cultures traditionnelles africaines l'usage des autels sacrés. Sous différentes formes, il représente l'espace de rencontre entre le visible et l'invisible, le ciel et la terre, les morts et les vivants, l'humain et le divin : « L'autel étonne par la diversité de ses lieux, de ses formes et de ses compositions. Bois sacré, place du village, concession familiale, pierre, arbre, objet caché, poterie, statuette, il est réceptacle d'énergie ardente

[1] GIRARD M., *Les symboles dans la Bible*, Paris, Bellarmin, 1987.

et des forces inépuisables, à partir duquel l'animiste communique avec la divinité, qu'il honore par des offrandes et des sacrifices d'animaux. »[1]

On peut affirmer que, de nos jours, la symbolique de la grotte mariale africaine, comme en son temps celle de Massabielle au 19ème siècle, relève, à bien des égards, de la même logique que le grand arbre sacré ancestral ou l'autel sacré : lieu par excellence où le sacré et le profane s'interpénètrent comme le laisse entendre ce témoignage sur Lourdes :

> « A Lourdes, la Vierge est venue dans un lieu qui n'est pas magnifiquement aménagé, embelli et accueillant. Elle est apparue dans une Grotte sale et obscure. Signe pour nous : Dieu nous rejoint là où nous sommes, au cœur de toutes nos causes perdues, de nos détresses. La Grotte de Massabielle est lieu authentique de rencontre et de réconciliation pour notre humanité blessée. Ici on s'accepte tel qu'on est, les masques tombent naturellement. Lourdes, ce sont les mains de la miséricorde de Dieu ouvertes pour les plus pauvres, les plus malheureux, les blessés de la vie. »[2]

Voici cet autre témoignage, venant cette fois ci d'une religieuse de Kinshasa qui exprime cette image de la rencontre du ciel et de la terre :

> « Tout d'abord, la figure de Marie est un témoignage permanent de la fidélité de Dieu à sa parole et à ses promesses. L'afficher publiquement, c'est proclamer que Dieu ne décevra jamais les êtres humains que nous sommes, la preuve étant les merveilles qu'il a accomplies dans la vie d'une femme de notre terre, appelée Marie. Placer à un endroit élevé et bien visible la statue d'une personne qui n'a jamais été déçue dans sa confiance en Dieu, c'est inviter tout être humain à oser faire le pas de foi que cette femme avait risqué. Les Kinois et Kinoises

[1] De COURTILLES I. et PREVOST L., *Guide des croyances et symboles : Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 40.
[2] Témoignage d'un certain Jean Louis, *in* http://livres-mystiques.com/. Consulté en novembre 2009.

aiment les témoignages des personnes qui ont expérimenté les merveilles de Dieu dans leur vie. »[1]

On peut donc affirmer que la grotte de la cathédrale de Kinshasa, comme celle de Mvolyé au Cameroun ou encore celle de Dassa Zoumè au Bénin sont en réalité l'expression de la foi vécue à la base. Celle-ci, répétons-le, utilise les multiples ressources symboliques de l'imaginaire populaire pour s'exprimer et s'extérioriser. L'on peut, dès lors, comprendre que l'argumentation du vécu religieux populaire relève plutôt du *surnaturel* et de *l'intuitif* que de la logique aristotélicienne ou cartésienne, comme semble l'indiquer cet étonnant témoignage d'un intellectuel ivoirien :

> « Regardant les images de la visite du président de la République à Issia je ne pouvais que me souvenir de mon voyage dans cette localité. Il y a deux ans. J'avais été invité à prononcer une conférence sur la lecture dans cette ville. Mon sac de voyage déposé dans ma chambre je me suis précipité sur le sanctuaire marial à cent mètres seulement de mon hôtel. Dès qu'on entre dans la cour du sanctuaire, une paix indicible semble vous envahir. Tout le corps semble se régénérer. Le surnaturel vous envahit. La présence de Dieu se fait sentir. La vierge Marie, la mère de Jésus, est accessible en prenant des marches. La « maman » est de couleur noire, habillée dans des costumes beaux et majestueux. J'ai vu des personnes faire le chapelet sur toutes les marches avant d'atteindre la mère des miracles. La prière, rien que la prière à la grotte de la délivrance à Issia. Des problèmes peuvent trouver des solutions par la voie mariale à Issia. Et les témoignages sont nombreux sur ce lieu de pèlerinage en terre ivoirienne. Je suis persuadé que le spirituel, et le surnaturel peuvent contribuer à combattre la pauvreté. La pauvreté peut se combattre de mille et une façons. Issia offre une image positive de ce combat à mener. A la grotte

[1] Sr NGALULA J., "Des lieux de silence", in Revue *Afriquespoir*, n°19, Kinshasa, 2002.

d'Issia on trouve des milliers de personnes qui y viennent, tous les mois, chercher la guérison, la prospérité, le bonheur. La fin des misères. A Issia, j'ai déposé ma demande dans un creux. Et j'ai prié. J'ai écrit également des doléances à la Vierge pour une amie qui me l'avait demandé sachant que je partais à Issia. En dehors de mon programme officiel, j'étais toujours au sanctuaire de la délivrance. Lors de mon dernier passage à la grotte, avant de revenir à Abidjan, l'une de mes deux demandes a eu la réponse quand je marchais pour rejoindre mon hôtel à travers un appel de mon téléphone portable. J'avais attendu cet appel depuis des mois. La seconde demande sera satisfaite trois mois plus tard. Je l'attendais depuis deux ans. Mon amie a été exaucée au-delà de sa demande. Toute demande est exaucée selon la foi. Je pense l'avoir. N'obtiennent des résultats que ceux qui ont la foi. Néanmoins, cette foi peut s'adosser sur Marie de la délivrance à Issia. L'essentiel c'est de ne jamais douter. Moi, c'est certain, je retournerai à la grotte mariale de la Vierge Marie de la délivrance à Issia. Ainsi va. »[1]

Sur un autre plan, ce même génie religieux populaire est capable de traduire dans un langage imagé et non-conformiste certaines intuitions théologiques :

« L'architecture des grottes comporte un symbolisme qui pourrait servir de tremplin pour l'évangélisation en profondeur. Tout d'abord, la forme d'une grotte rappelle les apparitions de Lourdes, où le message de la Vierge Marie était le cœur même de l'évangile : "Convertissez-vous au Christ". Ensuite, la statue de Marie la représente avec un chapelet : il est clair que Marie n'est pas en train de se dire à elle-même "Je vous salue Marie" ! Marie portant un chapelet invite à la prière : le Christ, le Fils de Dieu, a été sur terre un homme de prière et Marie sa

[1] Témoignage de Isaïe Biton Koulibaly, "La grotte mariale à Issia" in *L'Intelligent d'Abidjan* du 5 septembre 2009. http://news.abidjan.net/ consulté en décembre 2009.

mère, que nous exaltons, affiche publiquement que la prière fait partie de son identité. Alors, qui sommes-nous pour oser parfois nous passer de la prière dans notre vie chrétienne ? »[1].

C'est le même réalisme et le même naturel qu'exprime le génie religieux populaire s'agissant de réponses à apporter à certaines préoccupations pastorales :

> « La vie dans les quartiers et les familles de Kinshasa est assez mouvementée et il s'y trouve difficilement des lieux favorisant le recueillement et la prière personnelle. Dans les paroisses, les grottes sont des espèces de chapelles ou oratoires ouverts, où le silence et le recueillement d'autrui sont respectés. Les enfants ne vont pas y jouer, et personne n'y va pour faire du bavardage. Les grottes mariales rendent aujourd'hui un grand service dans la mesure où les personnes désireuses de se recueillir ont maintenant un lieu où elles peuvent venir à toute heure de la journée et aussi longtemps qu'elles le désirent. Les grottes mariales comportent pratiquement toutes un autel destiné à célébrer l'Eucharistie, comme pour signifier que l'unique Sauveur du monde, c'est le Christ Jésus et qu'une prière n'est chrétienne que si elle est faite "en Jésus-Christ", l'intercesseur par excellence. Enfin, ces grottes comportent généralement des bancs en demi-cercle et un lieu pour allumer les bougies. C'est dire que la foi en Dieu est une foi qui nous convie à une fraternité en Christ : on n'est jamais seul devant le Dieu qui nous a sauvés. Lorsque Dieu nous justifie en Jésus-Christ, il nous donne aussitôt une multitude de "frères, sœurs, mères, enfants" (cf. Mc 10,30 et Jn 19,27), tout comme lorsqu'il comble Marie de ses grâces et qu'elle bénéficie du salut offert par la Croix du Christ. Marie n'est pas seule devant Dieu : elle a des "fils" (cf. Jn 16,26). Nous, les disciples du Christ, ne

[1] Sr NGALULA J., "Des lieux de silence", *op.cit.*

> sommes jamais seuls devant le Christ, symbolisé par l'autel : nous sommes en demi-cercle pour construire une fraternité en Christ, appelée à témoigner de son salut et de sa lumière.»[1].

Signalons enfin que la dévotion populaire autour d'un sanctuaire montre à merveille que le « communautaire », « qui fait que le peuple se regroupe en confréries, en fraternités ou associations »[2], rejoint le *festif* ; ce dernier, à son tour, fait que « la religiosité du peuple est éminemment *célébrative* et aime l'expressivité du spectacle et de la représentation polychromique .»[3] C'est ce qui semble s'être passé au sanctuaire de Doumélong dans le pays Bamiléké au Cameroun en avril 2007 :

> « "Nous te saluons Marie. Marie, tu es notre mère. Tu es la mère des rois. Tu es la mère des enfants. Notre mère très sainte. Nous comptons sur toi pour résoudre nos problèmes, ne nous abandonne pas. Aie pitié de nous, mère des enfants". Entonnés en langue guemba ou en ghomla'à, des refrains du genre ont déchiré les airs de Bamougoum samedi 31 mars dernier. Le sanctuaire marial de Doumélong aménagé depuis 1983, était noir de monde. Près de 30.000 fidèles ont déroulé des rituels pour adorer la Sainte vierge Marie. C'était une foule déchaînée qui s'est donnée en spectacle. Surtout lorsque Monseigneur Joseph Atanga, évêque de la place, a prononcé la formule de bénédiction de l'eau des objets de piété traînés par la majorité des pèlerins. Un rituel qui, pour le principal officiant, ne saurait renvoyer à un élan de fétichisme. Dès lors qu'après la phase de récitation du rosaire, l'abbé Gustave Tanékou, vicaire de la paroisse Sainte Bernadette de Doumélong et administrateur de la paroisse de Bawong à Bamougoum, a exhorté chacun des pèlerins " à sortir de soi dans une volonté de conversion". Un appel retentissant. Car, il allait en phase

[1] Sr NGALULA J., "Des lieux de silence", *op.cit.*
2 SEMPORE S., *op.cit*., p. 69.
3 DUSSEL E., "La religion populaire, oppression et libération", *Concilium* 206 p. 114.

avec les intentions de ces milliers de personnes qui ont bravé de nombreuses difficultés pour atteindre le sanctuaire marial de Doumélong. Comme en témoigne le mouvement de cette foule déterminée qui, au petit matin du 31 mars dernier, avait déjà pris d'assaut l'artère principale qui traverse la ville de Bafoussam du nord au sud. Des jeunes gens, des femmes, des hommes et des vieillards, munis pour la plupart de bidons et de gourdes. »[1]

Pour conclure cette analyse sur ces différentes pratiques religieuses qui s'inscrivent dans l'espace, nous reproduisons ici deux témoignages qui montrent que, non seulement elles existent ailleurs, mais bien plus elles sont comme mises en Eglise par le magistère. Ainsi, le *Directoire sur la piété populaire* traitant des sanctuaires, affirme que « le sanctuaire, comme les églises, a une grande valeur symbolique: il est l'icône de la "demeure de Dieu parmi les hommes" (Ap 21, 3), et il évoque "le mystère du Temple", qui s'accomplit dans le corps du Christ (cf. Jn 1, 14; 2, 21), dans la communauté ecclésiale (cf. 1 P 2, 5), et dans la personne de chaque fidèle baptisé (cf. 1 Co 3, 16-17; 6, 19; 2 Co 6, 16).»[2] S'agissant des pèlerinages, le Cardinal Danneels, ancien archevêque de Malines-Bruxelles, souligne leur dimension spirituelle pour l'homme d'hier et d'aujourd'hui : « Un des sommets de la religiosité populaire sont les pèlerinages. Ils sont presqu'anciens que l'humanité. L'homme a toujours vécu des "montées", le regard tourné vers ce qui n'est pas encore. Imperceptible, la, marche du pèlerin se réalise en parallèle avec sa croissance spirituelle sur la route de sa vie. »[3]

[1] Journal *Le Messager*, Douala, 5 Avril 2007.
[2] Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, *op.cit*., 263.
[3] Cardinal DANNEELS G., *La religion populaire*, Mechelen, Service de presse de l'archevêché (Malines-Bruxelles), 2008. Cité par PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2010, p.57.

B. Les paradigmes bibliques

1. La figure de Marie

On peut aujourd'hui convenir que, de manière générale, les catholiques Africains ont bien accueilli et adopté la spiritualité mariale traditionnelle comme en témoigne cette déclaration :

> « Marie n'est plus une étrangère en Afrique, bien au contraire. Les chrétiens d'Afrique en ont fait leur maman. Nous lui avons composé mille chants sur des airs et des rythmes de chez nous, même si on a été moins inspiré pour les paroles. Nous avons imprimé l'image de Marie sur des dizaines de pagnes différents, selon les goûts locaux, selon les titres vénérés par les paroisses, les groupes ou les individus qui les ont commandés, selon les événements à commémorer… Nous construisons des grottes de Lourdes partout, dans les paroisses, dans les écoles, et même dans les propriétés privées. Les radios catholiques diffusent le chapelet, parfois l'Angélus, des émissions sur Marie, des chants marials… On fait des neuvaines, des triduums, des pèlerinages marials. Les plus riches prennent l'avion pour se rendre à Lourdes, Fatima ou Nazareth… Nombreux sont les groupes de prière et d'apostolat d'inspiration mariale. Vraiment, les chrétiens d'Afrique aiment Marie et ils le lui montrent bien. »[1]

Ceci est vérifiable, non seulement au niveau de ce qui se vit au sein même des Églises particulières dans les différents pays, mais également, comme nous l'avons vu avec nos cas d'étude, dans les mouvements chrétiens populaires qui fonctionnent parfois en marge des institutions établies.

A l'échelle du continent

Si l'on peut considérer que l'Égypte a accueilli Marie dès l'enfance de Jésus, à l'occasion de l'exil de la Sainte Famille (Mt 2,13-15), dans le reste du continent

[1] WITWICKI R., "Marie en Afrique", in Revue *Afriquespoir*, n°19, Kinshasa, 2002.

elle est arrivée par l'intermédiaire des missionnaires qui avaient eux-mêmes une dévotion particulière envers la Mère de Dieu. Cette dévotion était naturellement marquée par leur origine régionale, par le charisme de leur famille religieuse, ou celui des mouvements qu'ils cherchaient à implanter en Afrique, telle la Légion de Marie, les équipes du Rosaire ou les diverses fraternités.

De nos jours, on constate que, comme dans les autres régions du monde catholique, l'évocation populaire de la Vierge Marie sur la terre d'Afrique s'exprime normalement dans la solennisation de certaines fêtes (procession du 15 août, par exemple) et la récitation des prières et cantiques marials traditionnels, sans oublier les dévotions particulières comme les neuvaines, le chapelet, ou la médaille miraculeuse.

Sur le plan de la réflexion, Rome a toujours maintenu la flamme à travers l 'Académie Pontificale Mariale Internationale (PAMI), fondée en 1946 et dont la mission est de « promouvoir et favoriser les études scientifiques, tantôt spéculatives, tantôt historico-critiques, sur la Vierge Marie, en organisant, en temps déterminés, les congrès et les conférences mariaux, et en préparant la publication des collections mariales soit à caractère historique soit celles consacrées à l'étude de la théologie mariale »[1]. C'est ainsi que, par exemple, en mars 2006, la section africaine de la PAMI, en collaboration avec la faculté de théologie des Facultés catholiques de Kinshasa et l'Institut Saint Eugène de Mazenod, a organisé à Kinshasa même un colloque international de mariologie avec pour thème principal « *La présence de la Mère du Seigneur dans la réflexion théologique en Afrique aujourd'hui* ». A cette occasion, le recteur des Facultés catholiques de Kinshasa, dans son mot de bienvenue n'hésite pas à prédire un rôle de premier plan à la spiritualité mariale dans la perspective d'un renouveau chrétien authentique en Afrique : « A l'heure où, en Afrique, la lutte pour la vie, fût-ce par des moyens inconvenables, élit subrepticement domicile à côté des allures vertigineuses de violence et de drame, laissant derrière elle : désespoir pour un avenir certain, résurgence d'une piété créancière, valorisation d'une religiosité populaire, superficielle et irréfléchie ; l'icône de la

[1] http://www.accademiamariana.org/index_file/Page851.htm.

Mère du Seigneur se place devant pour une exigence du renouveau radical de la chrétienté en contexte africain. »[1]

Au niveau des mouvements chrétiens populaires

S'agissant concrètement des mouvements chrétiens populaires que nous avons étudiés, il ressort que la figure de la Vierge Marie, Mère de Jésus, et la dévotion liée à sa personne, occupent une place de choix dans leur expérience spirituelle et dans leur vécu religieux. Non seulement Marie est déclarée comme étant à l'origine de la vocation des initiateurs de ces mouvements, mais la référence à son intervention personnelle et continue inspire et accompagne, pour une bonne part, les croyances et les pratiques respectives de tout le groupe. C'est ainsi que le fondateur du mouvement de Kingasani, Raphaël Minga, affirme que le 2 et 3 mai 1988, la Vierge Marie lui apparaît et se révèle sous le titre de « Mère du Désarmement » qui vient secourir le monde contre l'apostasie et l'Anti-Christ. Nous reprenons cette citation que nous avons déjà exposée précédemment :

> « Je me suis enfermé dans ma chambre, comme d'habitude, quand je veux prier. Je suis tombé en extase, environ entre 16 ou 17h quand je me suis retiré jusqu'à 2h56 du matin, heure que j'ai notée quand je suis revenu à moi. Mais ce temps semblait être passé si rapidement comme si c'était une seconde! D'abord je me suis retrouvé dans un univers qui semblait se situer en bas, sous terre, un monde tellement noir qu'on ne pouvait voir son propre corps. J'ai compris que c'était le monde des ténèbres. Peut-être l'enfer! Puis est apparu une lumière d'une telle blancheur, sans tâches. C'était la Vierge, toute immaculée, avec une chevelure noire bouclée. Ses pieds ne touchaient pas la terre. Elle s'est approchée de moi et a déversé dans mes yeux une poussière (je sais de quelle poussière il s'agit mais je ne suis pas autorisé à le dire). Elle me montra une sorte de pancarte où l'on pouvait lire ceci: "Sainte

[1] Journal *Le Potentiel*, Kinshasa, Edition 3676 du mercredi 15 Mars 2006.

> Vierge Marie, Mère du Désarmement". Elle m'a interdit d'en parler jusqu'au jour où elle m'ordonnera de le faire ».

Dans le cas de l'École de Prière, l'intervention de la Vierge est clairement évoquée pour indiquer l'orientation que le ministère devait désormais prendre :

> « Suite à des injonctions claires et nettes (locution interne) de Notre Mère du Ciel, mécontente de l'allure orgueilleuse de cette « Prière de Délivrance » aux effets spectaculaires de plus en plus recherchés, il s'opère un changement radical d'orientation mentale, spirituelle et morale, ainsi que dans l'organisation : le groupe de délivrance devient désormais l' École de Prière Notre dame Vierge Puissante… Le nom et l'orientation furent dictés par Notre Mère du Ciel. »[1]

Et quand, en 1992, le groupe va être installé dans la concession qu'elle venait d'acquérir, cette dernière sera baptisée, à la demande de la Vierge, précise-t-on, « Sanctuaire Banneux La Vierge des Pauvres » ; et quand le lieu sera officiellement inauguré une statue de la « Vierge des Pauvres », offerte pour la circonstance par le sanctuaire de Banneux Notre Dame de Belgique, sera dévoilée et exposée.[2] De plus, à l'École de prière, il est bien entendu que la spiritualité mariale est « la respiration normale de l'âme » de tous les *Bana ya Mama*, tandis que le « Sanctuaire Mystique » véritable institution spirituelle, est « le rendez-vous obligatoire de tout *Mwana ya Mama* qui a conscience de son identité de fils et de fille de la Mère de Jésus et qui la rejoint dans la communion des cœurs devant le Seigneur au pied de la Croix, chaque matin, à l'aube de chaque nouveau voyage, c'est à dire de chaque nouvelle journée qui commence. »[3] Et même le projet pastoral du groupe consiste, nous dit-on, à « l'initiation à la prière des profondeurs, aux pieds du Siège de la sagesse, la Très Sainte Vierge Marie, notre Mère initiatrice, la Mère du Verbe. » D'ailleurs,

[1] Archidiocèse de Kinshasa, École de Prière Notre Dame Vierge Puissante, Fiche de prise de contact, texte photocopié, 15 août 2000, p.10.
[2] Archidiocèse de Kinshasa, École de Prière Notre Dame Vierge Puissante, Fiche de prise de contact, texte photocopié, 15 août 2000, p.13.
[3] *Ibid*., p. 17.

précisent les responsables du mouvement, « l'École de Prière est aussi un cours d'eau qui passe par le port, c'est à dire qu'un va-et-vient continuel des foules d'un jour, d'une semaine, d'un mois ou d'un an abordent à nos installations sans s'y fixer de façon définitive. Ce sont des pèlerins et n'ont d'engagement que leur affection pour la Vierge des Pauvres »[1].

Enfin, s'agissant du Mouvement prônant la Guérison par la Foi en Marie, comme l'indique son nom, son histoire est intimement liée à l'intervention personnelle de la Mère de Dieu. En effet le fondateur du groupe, le P. Felician Nkwera, fonde et justifie son charisme, et par conséquent, tout son ministère futur, sur ses « rencontres » personnelles et privilégiées avec la Vierge. Voici ce qu'il se serait entendu dire tout juste après son ordination sacerdotale :

> « Felician, mon fils, je suis la Sainte Mère qui t'adresse la parole du Ciel. Je t'ai choisi pour aider mes enfants que je t'amènerai. Tu prieras pour eux et par tes prières ils obtiendront Mon assistance. Je continuerai de t'informer de cette mission à mesure que les jours passeront. »[2]

On comprend dès lors que la référence à Marie traverse tous les enseignements à l'exemple des fameux « dix messages » présentés tout logiquement comme les dix commandements que doit respecter tout membre du groupe : « Repentez-vous et récitez avec tout votre cœur le rosaire complet de Fatima et le rosaire des sept douleurs », stipule le premier des dix messages tandis que le septième invite « à observer tous les premiers samedis du mois les vigiles de prières en réparation et en consolation du Cœur Affligé et Immaculé de Marie. »[3] Enfin, signalons que la plupart des adeptes du MPHM disposent dans leur lieu d'habitation d'une châsse destinée à conserver, soit l'effigie, soit une statuette de la Vierge et portent, de manière ostentatoire, le rosaire autour du cou.[4]

---

[1] *Ibid*., p. 25.
[2] KALEMERA J., *"Huduma za Maombezi", in its historical perspective*, Dar es Salaam, 1993, p.13. Cité par SIVALON J., COMORO CH., art.cit, p. 557.
[3] SIVALON J., COMORO CH., art.cit. p. 581.
[4] *Ibid*., p. 579.

Mais pour mieux évaluer et comprendre le sens et la pertinence de cette montée de la dévotion mariale dans le contexte du religieux populaire en Afrique, nous allons à présent nous pencher sur deux formes plus ou moins institutionnalisées de la présence de Marie dans certains pays : les espaces consacrés aux dévotions publiques, en particulier la grotte mariale, et le phénomène des « apparitions » de la Vierge en personne sur le sol même du continent.

2. La dimension prophétique du leader

A des degrés divers, et sous des formes variables, on trouve dans la Bible, en particulier dans l'Ancien Testament, des personnages inspirés que la tradition yahviste désigne sous le nom de prophète. Celui-ci est un homme inspiré ayant reçu la révélation de la volonté de Dieu et qui, par conséquent, prétend parler à son nom (Am 3,7 ; Jr 23,18).Sa principale mission consiste à rappeler aux hommes ses exigences divines et les ramener dans la voie de l'obéissance et de l'Amour (2 Sa 7s ; Is 6, 6 ; Ez 3, 1s). A travers son message qui peut concerner aussi bien le présent que le futur, le prophète transmet les volontés divines : « Les prophètes rattachent le Dieu vivant à sa créature dans la singularité du moment présent. Mais pour cette raison même, leur message est tourné vers l'avenir. »[1] Ajoutons que le message divin peut parvenir au prophète de différentes manières : dans une vision nocturne, par audition, mais le plus souvent, par une inspiration intérieure (Gn 12,1 ; Is 6,9 ; Jr, 1,7 ; Ez, 3, 1-4). Le message reçu est ensuite transmis par le prophète sous des modes également variés. Cette variété dans la réception et l'énoncé du message, dépend en grande partie du tempérament personnel et des dons naturels de chaque prophète. Mais il existe une constante : dans la plupart des récits de vocation prophétique, c'est vers le peuple que le vrai prophète est envoyé.

Il est significatif de noter que la figure du prophète a toujours été centrale dans la plupart des sectes religieuses africaines d'inspiration chrétienne : « Qu'il s'agisse d'Églises nouvelles proches des cultes chrétiens ou de congrégations plus ou moins étranges, ces sectes ont été fondées par des prophètes ou des prophétesses, qui prétendent avoir reçu un message divin. »[2]

[1] LEON-DUFOUR X. (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995, p. 1052.
[2] WAUTHIER Cl., *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 2007, p.14.

On pense ici à Dona Béatrice, de son vrai nom Kimpa Vita qui fonda une secte messianique dans le royaume kongo au début du 18è siècle ; elle prétendait avoir reçu une vision de Saint Antoine lui donnant mission de restaurer le royaume assujetti alors par les portugais[1] ; il y a aussi le cas bien connu de Simon Kimbangu dont l'Eglise a atteint de nos jours une grande notoriété jusqu'à être admise, en 1969, au Conseil œcuménique des Églises (COE)[2] ; signalons, enfin, l'épopée de William Harris Wade qui, en peu de temps, entre 1913 et 1915, avait réussi à convertir des milliers d'adeptes en Afrique de l'Ouest. C'est de la prison qu'il prétend recevoir ses premières visions de l'archange Gabriel qui lui annonce :

> « William Wade Harris, tu n'es pas en prison. Dieu viendra te rejoindre. Tu seras prophète. Une ère de paix va s'ouvrir qui durera mille ans. Celle-là même dont parle Saint Jean au chapitre XX de l'Apocalypse. C'est toi Harris, béni de Dieu, d'annoncer la bonne nouvelle. »[3]

Cette dimension de la vocation prophétique des leaders religieux africains nous est confirmée dans une étude consacrée aux Églises de guérison de Kinshasa : « le prophète s'assigne la tâche d'amener la communauté à une nouvelle existence, à un monde nouveau ou à un nouvel itinéraire de lumière et de vérité (en langue kikongo, *mwinda*), à la vraie vie (en langue lingala *nzela ya bomoi*). En tant que principal personnage charismatique, il est considéré comme l'envoyé, l'épiphanie de l'Esprit dont il détient le pouvoir et dont il canalise le don de vie reçu de Dieu ; il est vu comme celui qui insuffle vigueur et puissance à la communauté plutôt que comme un représentant du Christ, fonction qui implique une historicité et l'une ou l'autre forme d'institution hiérarchique. »[4].

Dans les trois mouvements chrétiens populaires que nous avons observés, la parole du leader charismatique a une portée prophétique et une charge fantasmagorique déterminante dans la mesure où il reçoit la parole de

[1] WAUTHIER Cl., *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 2007, p.24.
[2] Lire ASCH S., *L'Eglise du prophète Simon Kimbangu, de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, Karthala, 1983.
[3] WONDJI Ch., *Le prophète Harris*, Abidjan, Dakar, Lomé, Les Nouvelle Éditions Africaines, 1983, p.31.
[4] DEVISCH R, art. cit., p. 130.

révélation qui dévoile le plan, la volonté de Dieu et il la proclame (Am 3, 7 et He.1, 1). En outre, cette perception de la volonté divine sur le présent lui donne une vision extrêmement dynamique sur le cours des événements et lui octroie une autorité morale qui est loin d'être négligeable. Il semble que l'influence de la nébuleuse pentecôtiste ne soit pas totalement étrangère à cet état des choses : « L'influence pentecôtiste, amplifiant encore la tendance évangélique à la création de communautés autonomes, offre plus de possibilités à l'individu de conquérir ce statut convoité. Partout en Afrique subsaharienne, on assiste de fait, en permanence, à l'apparition de nouveaux leaders charismatiques fondateurs de nouvelles Églises... qui trouvent enfin la voie de leur propre progrès, que ce soit en termes de développement moral ou d'évolution statutaire ; ils deviennent par ce biais des leaders respectés et écoutés. »[1]

Pour illustrer cela nous allons nous arrêter sur le cas de Raphaël Minga, fondateur et responsable du mouvement Nzete Ekauka qui, on l'a vu, affirme bénéficier des apparitions de la Vierge Marie qui se serait révélée à lui comme « Mère du Désarmement ». C'est donc armé de cette conviction qu'il va chercher à mobiliser la communauté nationale autour d'une réalité sociologique de premier plan, les compétitions sportives ! L'argumentaire théologique qui va soutenir cette initiative publique et médiatisée, est tout simplement bâti sur le raisonnement selon lequel, la Vierge Marie qui s'est révélé « Mère du désarmement et Patronne de la République démocratique du Congo », est prête à assurer la victoire aux congolais dans tous les domaines, à commencer par le football ! C'est ainsi que dans une note manuscrite datée du 17 juin 2004, le ministre congolais de la Jeunesse et des Sports, s'étant personnellement rendu au site de Kingasani livre ses sentiments :

> « La Sainte vierge Marie, mère du désarmement, en ce lieu sacré de Kingasani I NZETE EKAUKA, ce jeudi, juin 2004, je suis venu vers vous pour la nation, pour notre sport en général et pour notre équipe nationale, en ma qualité de chrétien catholique et du numéro un du sport national afin de chercher le salut, la victoire du pays et de notre équipe nationale ce

[1] SERAPHIN G., "Vu du Kenya et du Cameroun : les ressorts d'une effervescence", in *Effervescences religieuses dans le monde*, Revue *Esprit*, n°337, mars-avril 2007, p.209.

dimanche contre le Burkina Faso et la suite des éliminatoires jumelées Can et Mundial 2006 »[1]

Et le ministre en question termine son témoignage par cet acte de foi fort remarquable :

> « Je crois en Vous, Sainte Vierge Marie. J'ai la foi et ne manquerai pas de vulgariser ma foi, ma croyance en vous au profit de ce lieu sacré de NZETE EKAUKA… Vous êtes la Patronne de la RDC, Mère de l'Indépendance ! Je remets les Simba, notre équipe nationale de football, entre vos entrailles bénies pour la paix, l'unité nationale du pays à travers le sport. »[2]

A la suite de cette visite ministérielle, le site de Kingasani va apparemment être associé aux préparatifs des compétitions comme en témoignent deux autres notes manuscrites signées par un conseiller du même ministre des sports. Dans la première datée du 5 septembre 2004, il est écrit ceci :

> « Au nom de S.E. Mr Omer Egwake, ministre de la jeunesse et des sports, empêché, je présente mes excuses pour cette négligence qui caractérise la préparation spirituelle des Simba, notre équipe nationale en ma qualité de conseiller chargé des sports d'Elite et mandataire du ministre. J'implore donc le pardon à la très sainte Vierge Marie, Mère du désarmement, Patronne spirituelle de la RDC et Reine Mère de l'Univers visible et invisible de bien vouloir intercéder auprès de son Fils, Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, comme ce fut à Cana, pour que les Simba, à travers eux le peuple congolais, puissent battre l'équipe sud-africaine Bafana-Bafana ce dimanche 5 septembre au Stade des Martyrs. Je prends le ferme engagement de respecter les consignes reçues pour les

[1] Document manuscrit remis par R. Minga en mars 2005.
[2]. *Ibid.*

> prochains matchs afin de rester fidèle aux recommandations du Tout-Puissant. Que la très Sainte Vierge Marie, Mère du désarmement, puisse éclairer davantage le Voyant et frère Raphaël dans sa lourde mission de sauver le Congo et le monde. »[1]

Quelques jours plus tard, le même conseiller du ministre, visiblement très motivé, va revenir à Kingasani pour présenter ses remerciements au nom du ministre en mission :

> « A toi, Marie, Mère de Dieu, Vierge Immaculée, Mère du désarmement, Patronne de la RDC et Reine de l'univers visible et invisible, présentons nos sincères remerciements pour la délivrance de la RDC par la victoire des Simba/Football face à Bafana Bafana, le 5 septembre 2004 au Stade des Martyrs après quatre défaites successives. Daigne accepter pour cela cette modeste offrande de 200 $ US pour tout ce que tu fais pour les Simba/Football et par ricochet à la RDC. Implorons la Mère du désarmement pour la victoire des Simba/Football face aux Black Stars du Ghana à Accra le 9 ou 10 octobre 2004. »[2]

Que faut-il penser de ce témoignage qui, à première vue, ressemble à une manipulation pure et simple ? Et d'abord que l'usage de l'argumentaire religieux dans le sport n'est pas si anodin que cela puisse paraître. En effet, au delà du caractère anecdotique de ce témoignage, il convient de relever la portée symbolique de cet événement hautement sociologique qu'est le football, et dans lequel, on trouve quatre dimensions anthropologiques complémentaires, le jeu, la compétition, le spectacle et le symbole : « Accomplissement et destruction, altruisme et égoïsme, création et violence, *eros* et *thanatos*, habitation et décomposition du monde : le football ne serait-il pas une formidable parabole de notre destinée individuelle et collective, dans son ambiguïté constitutive, expression d'un partage jamais résolu entre le désir de

[1] Document manuscrit remis par R. Minga en mars 2005
[2] *Ibid.*

bonheur et le retour cyclique du malheur et des inégalités.»[1] Ensuite, il convient de garder en mémoire le fait qu'« en Afrique (qui ne fait pas exception sur ce point), la religion constitue pour beaucoup une sorte de "seconde famille". En cas de problème et de malheur, on se tourne vers ses "frères en Christ" pour trouver auprès d'eux un soutien matériel et moral. L'aide morale indique aux individus une conduite de vie, des préceptes pour agir convenablement en société. La parole de Dieu, les Écritures, les conseils du prêtre ou pasteur, sont autant de repères qui régulent des comportements. »[2]

C. Le « bricolage religieux» comme expression du sacré

L'effervescence religieuse dont font preuve de nos jours les groupes religieux africains se traduit paradoxalement par la tendance affichée vers une « retraditionalisation » des pratiques et du discours religieux qui puisent allègrement aussi bien dans la grande tradition (historique, liturgique et théologique) catholique, que dans l'héritage culturel africain. Le résultat est que l'apparente volonté d'épouser et d'adopter tous les signes de la modernité fait bon ménage avec un fond de traditions toujours prêtes à refaire surface.

Une première hypothèse nous amène à penser que cette cohabitation paradoxale entre le passé et le présent se veut être, en réalité, un indispensable exercice d'équilibre consécutif au vide identitaire et au malaise dans lequel se débat une catégorie de chrétiens africains. En effet, confrontés au règne sans conteste du « Souverain moderne »[3] et à la logique hégémonique de la « modernité insécurisée »[4] et tributaires d'une conversion dont le vécu n'est souvent qu'une façade, ceux-ci sont tenus de se façonner une identité propre.

---

[1] "Le football comme religion populaire et comme culture mondialisée : brèves notations en vue d'une interprétation critique d'une quasi-religion contemporaine", article de Denis Müller paru dans DUMAS M., NAULT F., PELLETIER L. (dir), *Théologie et Culture. Hommage à Jean Richard,* Les Presses de l'Université de Laval, Québec, 2004, p. 299-314.

[2] SERAPHIN G., "Vu du Kenya et du Cameroun : les ressorts d'une effervescence", art.cit. p.208.

[3] Ce concept est tiré du livre de Tonda Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala, 2002. L'auteur veut « désigner la puissance hégémonique de la mission civilisatrice, au nom de la quelle s'est légitimée de façon ultime la *modernisation* en Afrique », p. 22.

[4] L'expression est de LAURENT P.J., *Les pentecôtistes du Burkina Faso*, Paris, Karthala, 2003, p. 275.

Pour comprendre cet état de choses, il convient de faire un petit rappel de certains traits dominants du christianisme lors de son implantation sur la terre africaine. En effet, au XIXe siècle, quand commence la grande épopée missionnaire sur le continent, le monde catholique est encore particulièrement dominé par le souffle de la contre-réforme. Or il s'avère que la théologie tridentine considère la tradition (avec un T majuscule), avec les Écritures, comme source de la Révélation : « les traditions non-écrites qui, reçues par les Apôtres de la bouche du Christ lui-même ou transmises comme de main en main par les Apôtres sous la dictée de l'Esprit Saint sont parvenues jusqu'à nous ».[1] C'est donc tout logiquement que la jeune chrétienté africaine va être façonnée aussi bien dans son être que dans son paraître, selon le moule du catholicisme romain. A travers une liturgie souvent grandiose et imposante, à travers également une catéchèse essentiellement dogmatique et une dévotion populaire exhibitionniste, toute la spiritualité du néophyte africain va être construite dans un imaginaire et une symbolique, certes complètement étrangers à sa culture et à sa mémoire, mais qui ont pour fonction de servir de référence identitaire.

Certes, il y a eu l'aggiornamento du concile Vatican II qui, par sa volonté de changement et d'ouverture, non seulement autorise une mise à jour de connaissances et de pratiques du point de vue doctrinal et spirituel, mais implique aussi une acceptation, au moins partielle, des conditions de vie et des données de la société contemporaine ; c'est également dans l'élan de Vatican II que va être forgé, dans le discours théologique africain, le fameux concept d'inculturation dont l'objectif soutenu est « d'enraciner le message chrétien dans la culture du peuple » ; et le pape en personne va voir dans ce mouvement « l'incarnation de l'Evangile dans les cultures autochtones et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Eglise. »[2]

Apparemment, tout cela n'a pas suffi pour donner à la chrétienté africaine une identité propre. Car comme Eboussi l'avait si bien formulé dans sa remarque incisive citée précédemment, « les jeunes Églises sont nées vieilles, pareilles aux châteaux médiévaux que les riches Américains transportent pierre par pierre sur les rives du Potomac… Qu'advient-il quand ce

[1] NADEAU M.TH., *La tradition : un héritage à faire fructifier*, MediasPaul, Canada, 2005, p. 77.
[2] Lettre Encyclique *Slavorum Apostoli*, in, *La Documentation catholique*, n°1900, 1985, p. 724.

christianisme, acculturé dans la civilisation occidentale, est exporté ? Disons qu'il est incapable de survivre ailleurs s'il ne se transporte tel qu'il est, emportant avec soi son genre de vie et induisant tout l'univers qui permet d'en reproduire les conditions matérielles et symboliques. »[1]

Nous allons examiner ce phénomène de "retraditionalisation" à travers deux exemples idéal-typiques.

1. Dans la tradition catholique, l'icône de Marie [2]

Quand on considère la place de la dévotion mariale dans l'effervescence actuelle de la religiosité populaire sur le continent africain, on est quelque peu surpris de découvrir que la Vierge Marie soit reconnue et acceptée dans sa figure de femme et de mère, comme cela a toujours été le cas dans la tradition catholique. Cette féminisation serait-elle simplement l'indice d'une valorisation soutenue de la virginité féminine par la tradition catholique, qui contribue à renforcer la proximité entre « la Vierge et ses filles » comme le pensent certains analystes ?[3] Comment se fait-il que l'icône de Marie, Mère de Jésus, soit portée si haut dans un contexte culturel où la femme occupe, à première vue, une place secondaire ?

De fait, on peut considérer que dans la plupart des sociétés africaines contemporaines, toujours influencées par des règles coutumières et culturelles ancestrales, la femme n'a d'identité que par référence à son conjoint ou à son parent de sexe masculin. Ainsi, dans le milieu rural, elle vit en marge de la société, se contentant de son rôle de mère et d'épouse. Rares sont les femmes à qui sont confiées des postes de responsabilité. En gros, elle doit s'occuper des travaux des champs et des travaux domestiques ; dans les villes, c'est généralement elle que l'on voit courir du matin au soir d'un marché à un autre ou occuper des fonctions subalternes au sein des administrations. Voici le point de vue d'un missionnaire recueilli, il n'y a pas si longtemps, lors d'un colloque organisé à Montréal : « Avant l'arrivée du christianisme, la femme africaine

[1] EBOUSSI BOULAGA, "Métamorphoses africaines", in *Christus* 77, juin 1973, pp. 38-39.
[2] Pour un survol de cette problématique, lire CERBELAUD D., *Marie, un parcours dogmatique*, Paris, *Cogitatio Fidei*, 2003.
[3] ALBERT-LLORCA M., "Les femmes dans les apparitions mariales de l'époque contemporaine", *Clio*, n° 15/2002, URL: http://clio.revues.org/document64.html. Consulté le 23 janvier 2008.

n'avait aucune place essentielle dans la société, elle subissait la loi des hommes qui l'utilisaient comme bête de somme pour les travaux des champs ou pour le labeur harassant de la vie quotidienne. Confinée dans une société machiste dont les atavismes séculaires la prenaient comme représentante d'une espèce inférieure, elle n'avait pas son mot à dire dans la gestion du pouvoir, dans les décisions essentielles de la vie. Son rôle se limitait à procréer et à être des objets au service des instincts lubriques des hommes. La loi d'airain de la polygamie sévissait partout. Les mariages étaient arrangés par les familles sans aucune préoccupation de l'amour ou du consentement de la future épouse. Le fléau des mariages précoces était partout répandu, en même temps que l'épidémie de l'esclavage dont les femmes étaient victimes. »[1]

Dès lors, comment expliquer que l'image de la femme accolée à la personne de la Vierge Marie soit à ce point mise en valeur et puisse fonctionner comme référence symbolique majeure dans la pratique spirituelle du religieux populaire africain ? A l'École de Prière par exemple, la vie spirituelle s'exprime et utilise le vocabulaire et la symbolique hérités de la plus pure tradition romaine en général et de la dévotion mariale en particulier. Nous en avons le modèle dans les recommandations données à chaque membre pour accomplir l'exercice spirituel matinal appelé sanctuaire mystique : « Le pèlerinage vers l'église paroissiale, qu'il pleuve ou qu'il fasse froid (et que l'on a envie de retourner dans son lit !), conduit les pas des *Bana ya Mama* vers l'eucharistie, égrenant leur rosaire, c'est-à-dire communiant à Jésus et Marie à travers les divers mystères du jour…»[2] Par ailleurs, la Vierge Marie est désignée sous le vocable « Mère du Verbe », « Vierge des sept douleurs », tandis que les mois de mai et d'août sont consacrés à Marie (avec pèlerinage obligatoire le jour de l'Assomption) tandis qu'octobre est prescrit mois du rosaire. Du côté de Nzete Ekauka, la plupart des « messages » reçus par le voyant Raphaël Minga sont directement inspirés du vocabulaire marial traditionnel :

[1] YINDA H.,"L'influence du christianisme sur la situation des femmes africaines", in *Cent ans de christianisme en Afrique : développement et promotion humaine?* Actes du colloque tenu au Marché Bonsecours à Montréal le 26 mai 2001.
[2] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, École de Prière Notre Dame Vierge Puissante, *Fiche de prise de contact*, texte photocopié, 15 août 2000, p. 18.

> «Moi, votre Mère *Immaculée Conception*, Mère du Désarmement, Mère de l'actualité et *Mère de l'Eglise*. Comme je me suis proclamée Patronne de la République Démocratique du Congo, sous le titre «Mère du Désarmement» mon titre de Gloire et de Victoire sur toutes les forces du mal, je réitère toujours mon vœu pour la République Démocratique du Congo. Je suis *l'avocate des faibles et des opprimés*. Votre pays qui est aussi mon pays, fait partie des faibles et des opprimés. ».[1]

Il en va de même des multiples prières qu'il propose à ses adeptes, à l'exemple de celle ci :

> O Vierge *Immaculée*
> Écrase la *tête du dragon infernal*
> Nous te vénérons selon le vœu de ton fils
> Sauveur du monde, Jésus-Christ
> Notre Seigneur,
> Tu es la Mère du Désarmement.
> A présent que nous nous inclinons
> En ce lieu indiqué par
> Vos saints cœurs unis, toi,
> La mère des hommes, Reine du ciel
> Et de la terre,
> Veille miséricordieusement sur
> Nos préoccupations spirituelles
> Et temporelles
> Que toutes les nations et générations
> Te louent et te reconnaissent la Bienheureuse
> Exceptionnelle du Dieu Tout Puissant
> Amen.[2]

[1] Message du 31 mai 2000. Nous soulignons le vocabulaire en question.
[2] Raphaël Minga, "Prière en toute nécessité à la Vierge Marie, Mère du Désarmement", 7 octobre 1994, cité par Ndaywel-è-Nziem, art.cit, p. 218. C'est nous qui soulignons.

Nous allons tenter d'apporter un certain éclairage sur ce paradoxe à travers une lecture anthropologique du rôle de la femme, mère nourricière qui console et sécurise à la fois.[1]

S'il peut sembler anodin de rappeler que chaque être humain fait généralement ses premiers pas dans la vie à côté d'une femme, on peut cependant souligner qu'en Afrique, la mère porte son enfant sur le dos durant tout le temps de l'allaitement, et dans certains cas, cela peut se prolonger pendant deux ans. C'est ainsi que, par exemple, dans la langue *wolof* parlée au Sénégal, *boot* signifie l'action de porter son enfant sur le dos et cela a donné par extension naissance au mot *njaboot* que l'on traduit par « famille », car elle est constituée de tous ceux qui ont la responsabilité de porter l'enfant et de l'éduquer. Durant cette période, l'enfant connaîtra une intimité toute particulière avec sa mère, partageant toute sa vie du matin au soir.[2] D'autre part, l'éducation maternelle ne se termine pas à la petite enfance, elle continuera sous des modalités différentes à travers toutes les tranches d'âges que traverseront les enfants. La mère sera toujours présente pour accompagner, parfois dans le silence de son cœur, toutes les joies, les peines, les efforts de ses enfants, même devenus adultes ; elle sait trouver les mots justes pour parler à chacun surtout lorsqu'il y a des mésententes. Ainsi donc, tout Africain prend conscience très vite de ce que fut la place de la maman dans sa vie et dans son cheminement. Ceci explique le fait que dans la plupart des cas, lorsqu'un homme réussit dans la vie, sa première préoccupation est de se soucier de sa vieille maman en ayant soin de lui construire une maison plus confortable que la case traditionnelle.

D'autre part, sur le plan socio-économique, le rôle de la femme est souvent vital. Il faut, en effet, avoir vécu dans les zones rurales d'Afrique, pour connaître son dévouement inlassable à l'égard des siens au cours de journées de travail dont le rythme est souvent démentiel : s'occuper des enfants, soigner le bétail, travailler la terre, préparer les repas, vendre au marché, aller au

[1] BUCHER A.L., "Engendrer, nourrir, dévorer: les fonctions symboliques de la féminité", in *RELIGIOLOGIQUES*, 1998, vol. 17, pp. 175-191.

[2] De nombreux psychiatres et psychologues se sont penchés sur le portage. Ainsi l'anthropologue français Marcel Jousse, (*L'Anthropologie du Geste*, Paris, Gallimard, 1974) découvre par ses observations que les balancements sont une des lois anthropologiques de la transmission orale. Selon lui, la marche est un balancement et donc une femme qui porte son bébé sur son dos lui fait sentir le balancement latéral et le balancement avant/arrière. Ainsi le portage donne au bébé une sensation de cohésion, de solidité du lien.

puits… Dans le contexte de l'économie de subsistance qui est la caractéristique de ces pays, la femme, mère nourricière, assure la survie de la communauté puisque, d'après le PNUD, 70 % des aliments consommés dans l'Afrique subsaharienne rurale sont produits par la gent féminine.

Donc, c'est un fait, au-delà de certains préjugés habituels comme celui de la soi-disant supériorité naturelle de l'homme, le génie religieux populaire semble « moderniser » l'image de la femme africaine en revalorisant les traits positifs de son être qui font d'elle un acteur incontournable capable de sacrifices en faveur du bien-être de ses enfants, de sa maison et, par extension, de toute la tribu ou de toute la nation, à l'exemple de la Vierge Marie, « Mère de tous les hommes et Protectrice des familles » ![1] D'ailleurs dans cet ordre d'idées, on peut rappeler que l'Église catholique, dans beaucoup de pays africains, avait sans doute contribué à marquer déjà les esprits du fait que ce sont des femmes, les nombreuses religieuses, qui ont joué un rôle extrêmement éminent dans les œuvres de charité, en particulier dans la protection de la jeunesse et de la petite enfance.[2]

2. Dans le fonds culturel, réactivation des schèmes ancestraux de la sacralité

Sur un autre versant, cette effervescence religieuse populaire a tendance à redonner droit de cité à des pratiques et expressions religieuses puisées dans le capital culturel ancestral. C'est ainsi que, par exemple, à côté des sacramentaux et autres objets cultuels en usage dans l'Eglise officielle (bénédictions, impositions des mains, rosaires, médailles, bougies), on retrouve des expressions et des rituels hérités directement de la tradition culturelle locale. Concrètement, certains mouvements religieux populaires, par un subtil processus de réappropriation, remettent en valeur des pratiques ancestrales comme la transe, la musique, et certains produits à usage thérapeutique contenant une forte charge symbolique (onguents, plantes médicinales, eau à asperger…). Il faut bien reconnaitre que dans ce registre, le symbole apparaît

[1] Litanie de la Vierge Marie.
[2] DUFOURCUQ E., "Les religieuses européennes au service de la santé et du développement", in PIROTTE J. et DERROITTE H., *Églises et Santé dans le Tiers Monde, hier et aujourd'hui*, Brill Academic Publishers;1991.

comme « la révélation sensible et manifeste du sacré »[1] qui est une puissance mystérieusement forte capable de captiver, d'éblouir, de fasciner. C'est ce qui explique la mise en scène théâtralisée, caractéristique des pratiques ritualisées à l'œuvre dans les mouvements chrétiens populaires. Ce phénomène est, par exemple, bien illustré au sein du MFHM avec la célébration de la vigile qui, comme on l'a dit, est le principal rituel de ce mouvement célébré une fois par mois :

> «La troisième partie de la vigile est consacrée à des prières d'exorcisme et de guérison. Dans cette partie aussi, les prières trouvent leur inspiration directe dans le rituel latin avec certaines prières en latin et d'autres en swahili. Suit alors la bénédiction générale des personnes réunies par l'eau bénite. Ce geste est suivi du rite de guérison spécial des possédés. Ce rite comprend le lavage complet à l'eau et l'imposition des mains. Les fidèles réunis se lèvent au moment du lavage et de l'imposition des mains. Les personnes présentes sont encadrées par des responsables qui surveillent les rangées et réconfortent ceux qui commencent à se mouvoir dans tous les sens ou se laissent tomber par terre… en particulier les femmes qui se tortillent et se battent contre les démons dont elles sont possédées... »[2.]

Comment expliquer ce « bricolage africain des héros chrétiens »[3] qui fait que l'usage de la vénérable tradition catholique peut faire bon ménage avec un fond de traditions ancestrales toujours prêtes à refaire surface ? Comment comprendre cette Afrique à « double-fond » qui, selon un observateur « conduit un grand chef africain des Indépendances, à lier son salut à l'édification

[1] TRIAS E., "Penser la religion. Le symbole et le sacré", *in La religion*, de DERRIDA J. et VALTIMO G. (dir.), Paris, Seuil, 1996, p. 114.
[2] SIVALON J., COMORO CH., "Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie: changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie", art. cit., p. 58
[3] Titre du livre d'André Mary, Paris, Cerf, 2000.

grandiose au cœur de la savane d'une pure copie de la basilique St Pierre de Rome ?»[1]

En réalité, on peut imaginer derrière ce phénomène paradoxal de « retraditionnalisation » une forme de réponse au défi qui s'impose à l'Africain de devoir articuler l'universel et le local, le passé et le présent. Comme le note si bien Achille Mbembe, « au sein des conduites culturelles à l'œuvre dans les sociétés africaines actuelles, il y a à la fois appel à une mise en ordre du présent et souvenir d'un ordre ancien, permanence d'un imaginaire. Il n'existe plus d'une part le "traditionnel" et d'autre part le "moderne". Il y a des temporalités différentes qui parfois se télescopent »[2]. Dans tous les cas, le sentiment général est que le religieux populaire africain continue à rechercher son chemin entre un passé mythique et un avenir moderne à construire. C'est, une fois de plus, Achille Mbembe qui nous apporte cette confirmation : « Il est hors de doute que l'idéologie de la parenté, le rapport à la maladie, au "monde de la nuit" et de l'invisible, les catégories de la sorcellerie et du rêve, les représentations de la mort et de la vie outre-tombe restent marqués par l'imaginaire ancien. Ces catégories et systèmes anciens sont ré-utilisés dans de nouvelles luttes symboliques et matérielles dont les enjeux n'ont plus rien avoir avec le passé en tant que tel, ni l'identité propre des sociétés indigènes »[3].

Compte tenu des développements qui précèdent, il nous semble que le recours à la tradition n'est finalement visé que pour son efficacité, car elle offre un cadre d'interaction et de cohabitation entre les univers religieux en même temps qu'elle comble l'affect des adeptes qui cherchent de nouveaux repères et de nouvelles valeurs sur lesquelles fonder un sens à leur existence présente. Comme le fait remarquer André Mary, ce recours à la tradition « répond, pour les individus "en quête de sens" à la volonté de témoigner de l'incertitude des frontières entre systèmes de croyances, et de revendiquer une sorte de droit au cumul des appartenances ou la libre composition des traditions religieuses et

[1] Il s'agit de l'ancien Président Houphouët de la Côte d'Ivoire qui avait fait construire une grande basilique dans son village natal de Yamoussoukro. Cité par André Mary, bulletin bibliographique in http://assr.revues.org/docannexe1279.html.
[2] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op. cit*., p. 61-62.
[3] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op. cit*., p 106

des techniques culturelles au nom de l'expérience et de la recherche personnelle. »[1.]

D. Lecture symbolique des faits et événements

Un autre élément à signaler dans ce chapitre réside dans le fait que la religion populaire va servir d'équipement cognitif pour tenter de donner du sens et de maîtriser les multiples débordements consécutifs à la violence et à l'angoisse provoqués par les crises socio-politiques. C'est en tout cas ce que l'on peut observer au sein de certains mouvements religieux sur le continent qui semblent placer en première ligne le personnage de la Vierge Marie dans l'interprétation et la gestion de certaines crises majeures. Comment expliquer cette manière de penser ?

Une chose est certaine, dans le contexte actuel de la plupart des sociétés africaines frappées par une crise généralisée qui affecte principalement les domaines vitaux de la nourriture, de la santé et de la sécurité quotidienne, on voit monter le sentiment généralisé de mal-être et le réveil des « peurs ancestrales ». Et, comme cela a été remarqué dans l'histoire de l'Occident, le recours à la figure protectrice de Marie, la mère du Sauveur, va offrir en quelque sorte des ressources de consolation et d'apaisement comme nous le signale un auteur : « dans le passé, les grandes périodes de dévotion mariale ont d'ailleurs souvent coïncidé avec des temps difficiles. Ainsi, le 15 août "national" remonte à la fin de la guerre de Cent Ans, en 1450, période-clé pour la monarchie et l'édification de la "nation" France. Et en 1638, lorsque Louis XIII consacre la France à la Vierge, c'est certes par action de grâces pour la grossesse de son épouse Anne d'Autriche, restée stérile depuis leur mariage en 1615. Mais c'est aussi pour remercier Marie de son aide face aux périls extérieurs (troupes espagnoles) et intérieurs (divisions religieuses). »[2] Et comme l'affirme l'historienne Sylvie Barnay, maître de conférences à l'Université de Metz, « si Marie revient, c'est à la mesure des blessures et des

[1] MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens, op.cit*, p. 204.
[2] LESEGRETAIN Cl., "Marie dans le cœur des Français", article publié dans *La Croix* du 12 août 2004.

désarrois de notre époque … et que dans un monde complexe, dur, brutal, Marie reste la figure maternelle qui écoute et console. »[1]

Comme nous allons le voir dans les trois exemples que nous présentons maintenant, Marie la Mère de Dieu, Vierge « médiatrice de grâce, et dispensatrice de la paix »[2], devient logiquement la figure qui garantit ou aide à ramener les équilibres naturels compromis par la dure réalité de l'histoire immédiate.

1. La "Reine de la paix" en Tanzanie

Aussi bien dans ses prêches que dans ses différents écrits, le fondateur du MFHM, en Tanzanie, développe la thèse selon laquelle ce pays, qu'il qualifie de « Etoile d'Afrique et Montagne de la Paix » malgré son insignifiance sur le plan géopolitique et sa pauvreté structurelle, serait une « nation d'élus » : « La Tanzanie est une nation qui occupe une position centrale dans l'histoire du salut, parce qu'elle est dévouée à la Reine de la paix et a été placée le 9 décembre 1961, le jour de la proclamation de son indépendance, sous sa protection par le pape Jean XXIII. La Sainte Mère s'est engagée à veiller sur la Tanzanie et à chasser les esprits de ce pays »[3]. Un commentaire précise que, la paix que la Tanzanie a connue, contrairement à tous ses voisins immédiats, est en fait le signe manifeste que le pays est placé sous la protection de Marie :

> « Ce pays a été placé deux fois sous la protection de Marie. La première fois, au moment de l'indépendance et ensuite, lors de la visite du Pape Jean-Paul II au cours de laquelle le Saint Père a de nouveau placé le pays sous la protection de notre Sainte Mère. Le fait que nous n'ayons jamais connu de catastrophes ni de troubles comme les pays voisins l'Ouganda, le Kenya, l'Éthiopie, la Somalie et le Soudan est un signe incontestable que notre pays se trouve sous la protection de Marie. La

[1] BARNAY S., *La Vierge, femme au visage divin*, Paris, Gallimard, 2000. Cité par LESEGRETAIN Cl., "Marie dans le cœur des Français", art.cit.
[2] Cfr. Litanie de la Vierge Marie.
[3] SIVALON J., COMORO CH., "Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie: changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie", *art. cit.*, p. 589.

présence de gens comme Idi Amin est un signe clair des agissements du diable alors que la capacité de la Tanzanie d'en venir à bout est la preuve que la Tanzanie se trouve placée sous la protection de Marie. »[1]

On peut se demander sur quoi se fonde une telle lecture des événements qui mélange analyse politique et spiritualité. Il faut le reconnaître, dans un environnement religieux qui englobe une vision du monde qui considère la vie comme un ensemble unifié sans frontières claires entre la politique, l'économique, le social, la sacralité est, de fait, le principal instrument d'interprétation et d'appréciation de tout ce qui survient. Et cela se conçoit aisément dans une logique où, comme nous l'avons vu, le monde passe pour un immense champ de bataille où, à côté de Dieu, se déploient une multitude de forces, tant maléfiques que bénéfiques qui, *in fine*, contrôlent le sort et la destinée des humains. C'est en tout cas ce que confirme ce témoignage venant d'un adepte du MFMH du Père Nkwera : « La nouvelle nous annonçant que la Tanzanie est placée sous la protection spéciale de la Sainte Mère nous a été transmise par le "Servant de Dieu" et ses assistants. Mais ce qui est plus important, c'est que les diables et les esprits du diable eux-mêmes ont été obligés de le confirmer pendant les offices de prières, au moment même où la puissance de Dieu et celle de Marie et des anges les ont obligés de se soumettre et où ils ont commencé à raconter la vérité au peuple. Les esprits du diable affirment que la Tanzanie est le terrain de bataille où nous rencontrons le plus de résistance, parce que ce pays est une Nation d'élus placée sous la protection spéciale de Dieu. »[2]

2. Le « Rosaire de sept douleurs » de Kibeho au Rwanda

Les apparitions de Kibeho, au Rwanda, que nous avons évoquées plus haut, montrent également le rôle de médiation attribué au personnage de Marie dans la résolution des conflits socio-politiques. En effet, au pays des mille collines (autre appellation du Rwanda), quand débutent les apparitions de la Vierge

[1]SIVALON J., COMORO CH., *art. cit*., p. 589. En avril 1979, l'armée tanzanienne, aidée par des exilés ougandais, pénètre alors en territoire ougandais pour déloger le président Idi Amin Dada.
[2] SIVALON J., COMORO CH., art. cit , p. 588.

Marie à Kibeho, le conflit ethnique latent Tutsi/Hutu est de nouveau palpable. Dans ce petit pays fondé sur un système féodal lui même basé sur la possession de troupeaux de bétail, la caste dominante était majoritairement issue de l'ethnie tutsie. En 1959, les velléités d'indépendance des Tutsis incitent les Belges à renverser leur alliance au profit des Hutu, ce qui entraîne la chute de la royauté tutsie et la prise du pouvoir par les Hutu. Il s'ensuit une vague d'émeutes et de pogroms qui entraîne l'exil de milliers de Tutsis. Quand le pays accède à l'indépendance en 1961, c'est donc un Hutu, Grégoire Kayibanda, qui en est le président. Très vite, le nouveau régime dut affronter des attaques des exilés Tutsi, qui seront le prétexte de violentes répressions sur les Tutsi de l'intérieur, notamment en décembre 1963 où plusieurs milliers de Tutsi furent massacrés. Le génocide de 1994 connu du monde n'est donc que la suite logique d'un passé déjà tourmenté.

C'est donc dans un contexte socio-politique plus qu'agité que vont se dérouler les apparitions au Rwanda ; celles-ci, rappelons-le, datent de 1981 et se sont poursuivis jusqu'en décembre 1983. Trois jeunes filles ont ainsi bénéficié des visions et ont, par la même occasion, reçu différents "messages". Il semble que c'est le message reçu en août 1982 qui va particulièrement marquer les esprits et sera interprété plus tard comme la préfiguration du génocide rwandais. C'est l'évêque du lieu, Mgr Augustin Misago, qui rappelle la stupeur et l'inquiétude générées par le récit des voyantes : « Maintenant nous pouvons dire qu'il y a eu une prédiction du drame rwandais, mais je me souviens que le 15 août 1982, à la fête de l'Assomption, les voyantes au lieu de voir la Vierge pleine de joie, ont été témoins de terribles visions, effrayantes, de cadavres d'où jaillissaient d'abondants flots de sang, laissés sans sépultures sur les collines. Personne ne savait ce que signifiaient ces terribles images. Maintenant on peut relire les événements et penser qu'elles pouvaient être une vision de ce qui est arrivé au Rwanda mais aussi dans la région des Grands Lacs où le sang coule, au Burundi, en Ouganda, et dans la République Démocratique du Congo. »[1] L'Évêque ajoute que le message de la Vierge à Kibeho concerne toute l'humanité. « Il faut une conversion des cœurs pour obtenir une plus grande justice. Nous vivons dans une situation de déséquilibre

[1] Agence Fides 30 novembre 2006.

mondial où les riches continuent à s'enrichir et les pauvres à s'appauvrir. C'est une situation honteuse que chacun devra évaluer selon sa conscience. »[1]

Notons enfin ce témoignage d'une des voyantes qui semble s'inspirer directement de l'état délétère de la société rwandaise à l'époque, en particulier le clivage socio-ethnique entre Tutsis et Hutus : « La Madone nous a demandé de changer notre style de vie, d'aimer les sacrements, de faire pénitence, de prier sans cesse en récitant le Rosaire des 7 douleurs pour la conversion du cœur de ceux qui se sont éloignés de Dieu, et d'être humbles en demandant pardon et en pardonnant. »[2]

En novembre 2006, à l'occasion de l'inauguration de l'année jubilaire en souvenir de la première apparition de la Vierge Marie dans la petite ville rwandaise, l'Ordinaire du lieu pouvait dire : « Le pardon est un élément central du message évangélique… Sans le pardon en effet on ne peut construire une société fondée sur l'Evangile. Sans le pardon il ne peut y avoir de société saine mais seulement une société déchirée. »[3]. A Kibeho, la Vierge Marie s'est désignée comme étant *Nyina wa Jambo*, ce qui signifie en langue locale, « Mère du Verbe », tandis que le sanctuaire a reçu le nom de « Sanctuaire de Notre-Dame des Douleurs ».

3. La « Mère du Désarmement » à Nzete Ekauka en République démocratique du Congo

Nous avons longuement parlé de Nzete Ekauka, ce mouvement chrétien populaire initié par Raphaël Minga, dans l'archidiocèse de Kinshasa en République démocratique du Congo. Pour l'historien congolais Ndaywel qui a publié un récit sur la vie du voyant de Kingasani, il y a une réelle filiation entre le phénomène de Kibeho et celui de Nzete Ekauka : « En effet, comme à Kibeho, les apparitions de Kingasani se caractérisent par leur caractère public qui s'accompagne aussi des métamorphoses du soleil (appelées aussi "danses du soleil"), par le fait que celles-ci se déroulent sur base des rendez-vous préalablement annoncés, par la familiarité du ton dans les entretiens entre les

[1] Agence Fides 30 novembre 2006
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

"voyants" et la Vierge. »[1] Toutefois, ajoute le chercheur, « contrairement à Kibeho, l'implication politique des apparitions de Kingasani s'imposa dès le départ »[2] puisque le Voyant de Kingasani va exiger de toutes les autorités tant politiques que religieuses de reconnaitre le titre de « Mère du Désarmement » attribué à la Vierge Marie comme en témoigne ce message :

> « Moi, votre Mère Immaculée Conception, Mère du Désarmement, Mère de l'actualité et Mère de l'Église. Comme je me suis proclamée Patronne de la République Démocratique du Congo, sous le titre « Mère du Désarmement » mon titre de Gloire et de Victoire sur toutes les forces du mal, je réitère toujours mon vœu pour la République Démocratique du Congo. Je suis l'avocate des faibles et des opprimés. Et votre pays ne tardera pas à sortir du joug de l'esclavage imposé par les puissants de ce monde en son endroit. Ce que je fais avec vous, je le fais avec d'autres, mais ici, il y a une spécificité : je me suis révélée le 3 mai 1988 comme "Mère du Désarmement" et j'ai promis de prouver la puissance et l'efficacité de ce titre de gloire depuis le 1er mai 1997, pour finalement me proclamer patronne de ce pays, Congo démocratique le 17 mai 1988. Dieu, votre Père connaît certes que votre pays ne périra pas, mais il ne faut pas qu'il perdure dans la souffrance sinon beaucoup de personnes vont se perdre, raison pour laquelle quand il le faut, je viens vous donner un message. Demeurez dans la paix de mon Fils Jésus-Christ et préparez-vous dans la foi pour ce pèlerinage que j'attends avec amour le 1er août 2000. Si vous le faites, vous serez très rapidement comblés dans votre pays. »[3]

[1] NDAYWEL è NZIEM I, "L'avènement de la Vierge Marie Mère du Désarmement à Kinshasa", art. cit., p. 182-183.
[2] *Ibid*. p.183.
[3] MESSAGE du 5 juin 2000 à 7H05 du matin, " Message spécial de la très sainte Vierge Marie Immaculée Mère de Dieu, Mère du Désarmement, Mère de l'Église, dans la bouche de Raphaël Minga Kwete".

Pour évaluer toute la portée politique de ce message et pour juger de la pertinence de sa symbolique, il convient de le replacer dans le contexte historique précis de sa production. Nous sommes en 2000, alors que le monde entier célèbre l'entrée de l'humanité dans ce nouveau millénaire, la République démocratique du Congo affaiblie depuis quelques décennies par une longue dictature qui l'a fait sombrer dans une crise socio-économique sans précédent, est entrée dans le cycle de violence et d'instabilité qui secoue toute la région des Grands Lacs. En effet, deux années après les massacres dramatiques qu'a connus le Rwanda voisin, le pays est à son tour confronté à une longue tourmente. Différents mouvements rebelles, armés et soutenus par des pays voisins, vont replonger le pays dans une guerre civile qui menace gravement l'unité nationale puisque, pour la première fois dans l'histoire assez tourmentée de ce pays, la grande métropole qu'est Kinshasa est directement touchée.[1] Le désarroi est total et tout le monde semble être gagné par le désespoir au point que toutes les autorités religieuses du pays, dans une déclaration commune, ordonnent à leurs fidèles « de se mettre en prière intense, d'appliquer un jeûne rigoureux et une pénitence sévère pour implorer Dieu [...] pour que les hostilités cessent. »[2]

Ainsi, dans ce contexte de crise et d'incertitude généralisée que traverse la société congolaise en général et la population de Kinshasa, la capitale, en particulier, le message de Raphaël Minga a une résonance particulière : c'est un véritable appel prophétique, et en ce sens, il peut être décrypté comme un véritable processus de divination susceptible « d'interroger le futur immédiat, d'anticiper sur ce qui risque d'arriver en le prévoyant, c'est à dire en maîtrisant l'incertitude. »[3] En effet, la Vierge Marie qui se déclare « Mère du désarmement » et « Patronne de la République démocratique du Congo » prend ouvertement le parti du peuple :

> « Je suis l'avocate des faibles et des opprimés. Votre pays qui est aussi mon pays, fait partie des faibles et des opprimés... Je

[1] Pendant plus d'une semaine, suite à une coupure générale d'électricité, la ville est plongée dans le noir et manque désespérément d'eau potable. Ce fut la première fois que la Capitale connut un tel événement.
[2] "Déclaration des chefs de confessions religieuses du Congo", in *Congo-Afrique*, 315, mai 1997, p. 261.
[3] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op. cit.*, p.18.

prends la cause de ce pays en main... Invoquez-moi sous mon titre de majesté : " Marie mère du désarmement " et votre pays ne tardera pas à sortir du joug de l'esclavage imposé par les puissants de ce monde à son endroit... »

Pour le Professeur Ndaywel que nous avons déjà cité , l'intérêt de cette prophétie résiderait dans l'appellation quelque peu militaire que Marie se serait donnée : « Mère du Désarmement » dont la traduction en lingala, *Mama Mobokoli wa Nguya*, signifie littéralement « celle qui combat l'ennemi » : « "Désarmement" serait à comprendre, dans le sens de "changement", de "libération", de "démocratisation". On serait donc, dans cet entendement, en présence de "Notre Dame de la Perestroïka et de la Glasnost", celle-là même qui avait présidé à l'avènement d'un Pape issu de l'Europe de l'Est et conduit M. Gorbatchev à s'engager dans la voie "révolutionnaire" pour provoquer la chute du mur de Berlin et ouvrir les vannes d'une succession de révolutions. Cette Vierge du désarmement se devait-elle de "désarmer" le "diable" qui ne cherche qu'à faire en sorte que les mutations des ordres politiques conduisent au chaos ? »[1]

Tenant compte des différents éléments que nous avons établis dans les analyses ci-dessus, nous pouvons affirmer que le génie religieux dans les mouvements chrétiens populaires va offrir les ressources symboliques et cognitives nécessaires pour, d'une part, rendre intelligibles les innombrables contradictions de la société tourmentée et angoissée, et d'autre part, pour entretenir la flamme prophétique du message du salut divin. C'est, sans doute, dans cette perspective qu'il convient d'apprécier la figure de Marie et de son statut de mère protectrice, tel qu'exprimé si merveilleusement dans ce poème des moines du monastère de Poponguine au Sénégal[2] :

Je suis la Femme noire.
Je suis la Dame de l'Afrique Noire.
Je suis avec vous dans vos maisons.
Je suis avec vous dans vos champs.

[1] NDAYWEL è NZIEM I, art. cit., p. 186-187.
[2] "Présence de Marie en Afrique", in http://www.sanctuaire-poponguine.sn.

Je suis avec vous dans vos travaux.
Je suis avec vous, je ne puis vous quitter.
Je suis la Dame de l'Afrique Noire.
La terre noire, c'est ma terre.
Le Nord, c'est mon Nord.
Le Sud, c'est mon Sud.
L'Est, c'est mon Est.
L'Ouest, c'est mon Ouest.
Alors, quand je suis chez vous, je suis la Dame Africaine.
Je suis la Dame de l'Afrique Noire.
Comme vous, j'ai la peau noire chez vous.
Mais alors, la Lumière me transforme.

E. Le religieux populaire comme instance de médiation socio-politique et identitaire

Les analyses précédentes ont montré que dans la situation actuelle du continent, le religieux populaire est capable de produire des ressources symboliques susceptibles de donner du sens à un vécu religieux souvent balloté entre deux registres des croyances, celle du christianisme et celle de la culture traditionnelle. De manière plus générale, il s'avère que le vécu religieux populaire va également tenter de répondre à ce besoin vital qui consiste, pour l'Africain contemporain, à affronter la perte des repères ainsi que les impasses consécutives à la vie moderne. Car, comme le note l'historien Achille Mbembe, « les nouvelles instances qui gèrent la piété populaire en Afrique noire fournissent à leurs clients l'équipement cognitif et pratique supposé les aider à maîtriser la source des incertitudes postcoloniales. »[1] On peut estimer que certains mouvements chrétiens populaires, dans le sillage du courant pentecôtiste, poursuivent ce même objectif, comme le suggère cet analyste : « Les Africains comme les Latino-Américains n'ont pas le choix ; ils sont poussés hors de leur communauté traditionnelle. Ils sont dès lors obligés de se construire un nouvel imaginaire de la communauté. Au lieu de se construire

[1] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op. cit*., p.18.

dans le champ de la sécularisation comme on croit l'avoir vécu dans les pays du Nord, cet imaginaire a trouvé un point d'appui dans un mouvement religieux – le pentecôtisme. Celui-ci peut être considéré à un niveau strictement religieux – il se caractérise à cet égard par une foi émotionnelle que cognitive -, il peut être également vu dans un imaginaire d'adaptation à la société contemporaine en particulier des régions du Sud. »[1]

Dans les sections qui suivent nous allons examiner la façon dont la religion populaire va précisément exploiter la puissance du sacré pour donner du sens à de questionnements existentiels de la société africaine contemporaine.

1. Quand l'élite se laisse interpeller par la masse

Nous l'avons indiqué plus haut, dans les deux cas d'apparitions que nous venons d'évoquer, les principaux acteurs sont des adolescents qui paradoxalement sont chargés de transmettre à l'Eglise tout entière les recommandations venant du ciel. Ils n'ont manifestement aucune formation intellectuelle encore moins une culture théologique particulière ; cependant l'autorité ecclésiastique, non sans s'accorder un temps d'évaluation et de discernement, reconnait leurs révélations et par le fait même autorise une dévotion publique. Effectivement, une commission de théologiens et de médecins a dirigé sur place les contrôles nécessaires et, au vu des résultats, l'évêque, déjà en 1988, avait donné son approbation et autorisé la dévotion publique. La congrégation pour la doctrine de la foi a mis en route la reconnaissance de l'authenticité des apparitions de Kibeho au Rwanda. Ainsi le 29 Juin 2001, en la solennité des saints Apôtres Pierre et Paul, au cours d'une messe solennelle célébrée à la cathédrale de Gikongoro dont dépend Kibeho, l'Ordinaire du lieu Mgr Augustin Misago fit cette déclaration : « Oui, la Vierge Marie est apparue à Kibeho dans la journée du 28 Novembre 1981 et au cours des mois qui ont suivi. Il y a plus de bonnes raisons d'y croire que de le nier. A cet égard, seules les trois voyantes du début méritent d'être retenues comme

[1] CORTEN A., "La greffe pentecôtiste", in *Effervescences religieuses dans le monde*, Revue *Esprit*, n°337, mars-avril 2007, p.177.
SERAPHIN G., DROZ Y., MAUPEU H., MEDARD J-F., De ROSNY E., *L'effervescence religieuse en Afrique : La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et Kenya*, Paris, Karthala, 2004.

authentiques ; il s'agit d'Alphonsine Mumureke, Nathalie Mukamanzimpaka, et Marie Claire Mukangango. La Vierge s'est manifestée à elles sous le vocable de "Nyina wa Jambo", c'est-à-dire "Mère du Verbe" : ce qui est synonyme de "Umubyeyl w'Imana", c'est-à-dire "Mère de Dieu", comme elle l'a expliqué. »[1] Précisons que le prélat était entouré ce jour là de tous les évêques catholiques du Rwanda, du Nonce Apostolique à Kigali et de nombreux prêtres, religieux, religieuses et fidèles laïcs venant des différentes paroisses et communautés religieuses du diocèse de Gikongoro, mais aussi d'autres diocèses du pays.

Dans le cas des apparitions attribuées à Marie Rose Kaboré du Burkina, signalons ce message remis le 22 mai 2003 en présence de Mgr Guirma :

> « L'Archevêque doit savoir que le premier jour c'est le jour du Père, le deuxième jour, le jour du Fils, le troisième jour, le jour de la Vierge Marie image de l'Esprit Saint et la demande de pardon doit être faite au nom de Dieu le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, au nom du Fils, au nom du Saint Esprit. C'est l'Esprit Saint et Marie qui vont toucher du doigt les cœurs. Donc le troisième jour devra être un jour de purification, chacun doit ouvrir son cœur afin que tout ce qu'ils ont demandé au Seigneur, il le leur accorde. Le Seigneur demande de leur dire ceci, aux autorités sacrées et civiles : elles sont libres de croire, mais si elles ne croient pas et n'accèdent pas à sa demande, la paix ne régnera jamais dans ces deux pays. »[2]

Le même Mgr Guirma, Ordinaire du lieu, en date du 20 novembre 1994 à l'occasion de la célébration du jubilé d'argent du diocèse de Kaya, devant le nonce apostolique et tous les évêques de la conférence épiscopale du Burkina et en présence du clergé et des fidèles, confesse :

---

[1] Tiré de DÉCLARATION PORTANT JUGEMENT DÉFINITIF SUR LES APPARITIONSDE KIBEHO (Rwanda) in http://dieu-sauve.chez-alice.fr/, consulté en Mai 2009.
[2] Tiré de http://www.etoilesdemarie.org/

> « J'ai mûrement réfléchi, j'ai longuement prié et je me suis prononcé positivement en toute conscience, comme était mon devoir. J'ai proclamé que la Mère de Dieu et son Fils s'étaient manifestés et se manifestent dans notre pays au Burkina. Dieu est intervenu dans l'histoire de notre pays et de notre peuple. *Je l'atteste, je le proclame*, La Dame du ciel et son Fils ordonnent que leurs messages soient connus et répandus dans le monde entier. »[1]

2. Quand le narratif s'impose langage face à l'écrit

Dans les divers témoignages des apparitions mariales, il est souvent question de phénomènes mystérieux dont témoignent parfois le public. Ainsi dans le cas des apparitions de Kibeho, on signale des éclairs qui précédent les moments de l'apparition, ou encore des tonnerres et des éclairs sans orages. Un des moments forts de toutes ces apparitions est sans doute la journée du 15 août 1982 qui fut marquée, contre toute attente, par des visions effroyables :

> « Le 15 août 1982 à Kibého, Alphonsine, Nathalie et Marie Claire ont une apparition. Elles voient pleurer Marie. Visiblement, elles vivaient des moments de calvaire. Le public les a vues parfois pleurer, claquer des dents, ou trembler. Elles auraient vues des scènes terrifiantes : Nathalie disait voir un gouffre béant dans lequel une multitude d'hommes risquaient de sombrer. Alphonsine a parlé d'un fleuve de sang, un grand brasier de feu, des gens qui s'entretuent, des têtes décapitées et saignantes. »[2]

[1] Tiré de http://www.etoilesdemarie.org/.
[2] MISAGO A., *Les apparitions de Kibeho au Rwanda*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1991, p.146. Complément d'informations dans "Le Testament lumineux d'un évêque du Rwanda", présenté par René Laurentin in *Chrétiens Magazine* http://pagesperso-orange.fr/apparition/index.htm.

Il faut reconnaitre que ces visions se sont avérées prophétiques au vu des drames humains vécus quelques années plu tard au Rwanda et dans l'ensemble des pays des Grands Lacs.[1]

On s'en doute, tous ces récits et témoignages des apparitions qui, d'une certaine façon, interpellent la raison et la science, relèvent du registre de la sacralité et doivent donc être considérés comme tels. En effet, comme le dit si bien Mircea Eliade, « le sacré se manifeste toujours comme une réalité d'un tout autre ordre que les réalités naturelles. »[2] Ce sacré renvoie au numineux, c'est-à-dire, à ce qui, de toute façon, est radicalement autre. Toutefois, il convient de savoir que « même si, d'évidence, l'activité sacrale, voire la mise en évidence du sacré, ponctue la quotidienneté en terre négro-africaine, il arrive des moments où ce sacré "négocie" avec le profane afin de pouvoir s'imposer comme une "activité" phénoménale, pensée et crue, en dehors de laquelle la vie d'ici-bas ne se justifierait pas. »[3] Dans cette perspective, il est admis qu'il y a de « l'invisible » (de l'obscur, du mystère) derrière le « visible », et que cette dimension peut être source de sentiments et d'états non-ordinaires. Faut-il rappeler que : « Pour le Négro-africain, l'univers est un Tout animé. Il est vivant. Par conséquent, les "êtres humains visibles" qui le peuplent, principiellement, en connivence avec les "êtres vivants invisibles", ne le maîtrisent pas tout à fait. Ils manquent de prise sur la totalité de ses "vérités" intrinsèques. Il y a une forme de la connaissance virtualisée dont la maîtrise véritable échappe au commun des mortels. Ainsi se développe un sentiment religieux, fondement primordial de la pensée négro-africaine, au travers duquel se joue la manifestation concrète de l'opposition entre sacré et profane. »[4]

Dès lors, estime-t-on, l'homme peut agir grâce à des moyens autres que ceux de la rationalité ordinaire, pouvant, par exemple, faire preuve d'une puissance tout autre que celle qu'il connaît ordinairement. Car, faut-il le rappeler, l'adepte religieux peut parfaitement considérer comme réel ce qui est

---

[1] La guerre civile commencée en 1994 au Rwanda s'est soldée par un terrible génocide qui a coûté la vie à environ 800.000 personnes tandis que le conflit qui s'était étendu à la République démocratique du Congo voisine est indirectement responsable de la mort de 4 à 5 millions d'âmes.

[2] ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p.14.

[3] NDIAYE L., "La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain", in *Éthiopiques*, Littérature, philosophie et art, 2ème semestre 2008.

[4] NDIAYE L., "La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain, art. cit.

avant tout production de l'inconscient.[1] Ainsi donc la question principale n'est pas de juger de la logique ou de la cohérence de ces phénomènes « non-ordinaires », mais d'essayer de pénétrer le principal signifiant qui, on s'en doute, se profile derrière ce que l'on peut en définitive considérer comme des mises en scènes. En effet, comme nous l'avons fait remarquer dès le départ, c'est précisément cette perpétuelle ambiguïté, ce caractère double caractéristique de la notion de religion populaire qui intéresse notre questionnement.

[1] Voir la section consacrée à la logique des « réalités non-ordinaires » au chap.7.

Conclusion de la deuxième partie

Il nous a été rappelé, dans un chapitre précédent que, de tout temps, « le religieux est une dimension transversale du phénomène humain, qui travaille, de façon active ou latente, explicite ou implicite, toute l'épaisseur de la réalité sociale, culturelle et psychologique, selon les modalités propres à chacune des civilisations au sein desquelles on s'efforce d'identifier sa présence. »[1] Nous pouvons, à ce stade, estimer que l'analyse des principaux marqueurs de l'effervescence religieuse à laquelle nous venons de procéder, confirme que la religion populaire est censée produire des ressources symboliques supposées faire face à certains défis existentiels et sociétaux qui se présentent aux chrétiens africains. On l'a bien vu avec un certain usage de la dévotion mariale ou avec l'efficacité symbolique de la thérapie spirituelle En fait, comme à d'autres époques, le religieux populaire à travers toute la production symbolique qu'il génère, va servir de véritable instrument pour une herméneutique des faits et des événements de la société tout entière. Une des hypothèses pour justifier cette réalité ne serait elle pas dans le fait que « la religion se laisse désigner – sinon définir – comme une activité symbolique, c'est-à-dire comme un travail des hommes sur des signes, des symboles, des formules ou des textes ? »[2]

Toujours est-il que l'approche historico-anthropologique des croyances et pratiques dans les mouvements religieux populaires prouve que le religieux populaire est capable de fournir du sens et, par le fait même, de permettre aux adeptes d'inscrire événements et expériences dans un ordre donné du monde. Bien que de nature non empirique, cet ordre supposé du monde est considéré par les fidèles comme très réel. En ce sens, la religion devient un objet de connaissance et en même temps, une mesure des réalités sociologiques et anthropologiques. Elle a, dès lors, l'avantage heuristique de contribuer à une meilleure intelligence globale du social[3]. Concrètement, le religieux populaire va avoir pour principal objectif de traduire la présence agissante du divin que, ni le

[1] HERVIEU-LEGER D., *Le Pèlerin et le Converti*, Flammarion, 1999, p. 19 ; voir aussi, GAUCHET M., *Le désenchantement du monde*, *op. cit*.
[2] HATZFELD H., *Les Racines de la religion*, Paris, Seuil, 1993, p. 38.
[3] WILLAIME J.P., "La religion : un lien social articulé au don", in Revue du MAUSS, 22, 2003, pp. 247-268.

discours théologique conventionnel de l'élite, ni les canaux habituels de l'institution ecclésiale ne parviennent plus à rendre. Encore une fois, hier comme aujourd'hui, la « religion vécue » de la « masse », dans certaines circonstances extraordinaires, parvient toujours à s'exprimer face à la « foi savante » de « l'élite ». Pour conforter notre hypothèse, nous pouvons citer la remarque de Durkheim rappelant que la religion est une force qui permet d'agir face à l'adversité : « Le fidèle qui a communié avec son dieu n'est pas seulement un homme qui voit des vérités nouvelles que l'incroyant ignore ; c'est un homme qui peut davantage. Il sent en lui plus de force soit pour supporter les difficultés de l'existence soit pour les vaincre. »[1]

Et s'agissant plus précisément de l'Afrique, notre opinion est que le chrétien ordinaire, confronté à une crise pluridimensionnelle qui remet en cause toute son humanité et en butte à une angoisse provoquée par l'apparente absence d'un Dieu protecteur, est susceptible de développer une représentation religieuse à travers un discours à résonance prophétique et une mise en scène fantasmagorique. Car, il faut le rappeler, « les changements profonds que connaît le champ religieux africain contemporain imposent de développer les virtualités du divin au sein des contextes actuels et de fonder la foi dans la situation anthropologique et sociale qui y correspond. »[2]

On s'en doute, l'ensemble des argumentations développées dans cette deuxième partie de notre travail ne vont pas sans soulever des questionnements théologiques et pastoraux qui interpellent, non seulement le théologien et l'homme de science, mais aussi les pasteurs et tous les responsables religieux.

C'est ce débat qui va constituer le corps de la dernière partie de ce travail et dont le contenu sera essentiellement de facture théologique.

---

[1] DURKHEIM E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF-Quadrige, 1985, p. 50

[2] MBEMBE A, *Afriques Indociles*, *op. cit*., p.70.

TROISIÈME PARTIE : APPROCHE THÉOLOGIQUE ET PASTORALE

ENJEUX THÉOLOGIQUES ET PASTORAUX DE LA RELIGION POPULAIRE DANS LE CONTEXTE AFRICAIN

INTRODUCTION

La seconde partie de ce travail nous a montré les différents visages que présente de nos jours la réalité du christianisme sur le sol d'Afrique. Nous avons, en particulier à travers l'étude de quelques mouvements religieux populaires, pris la mesure de la montée de la piété populaire au sein ou en marge du catholicisme dans certains pays. Par ailleurs, l'observation ainsi que l'analyse historico-anthropologique de cette effervescence religieuse ont mis à jour de multiples questionnements qui touchent la science théologique dans ses différents domaines comme la dogmatique, l'exégèse, la morale et la pastorale, pour ne citer que ceux- là.

Ainsi, par exemple, la problématique de la quête thérapeutique qui, on l'a dit, est généralement au centre des enseignements et de la pratique de ces courants religieux, pose de manière critique la question de la nature même du salut chrétien et de la pertinence de la pratique sacramentaire ; un certain usage des textes bibliques, de même que la tendance à puiser dans la tradition ou la culture ancestrale pour actualiser certaines pratiques religieuses ou interpréter certains événements socio-politiques interrogent tout la théologie dogmatique. Il y a également la question, complexe mais toujours d'actualité, de la croyance au « règne du mal » avec comme épiphénomènes la cohorte des démons et des mauvais esprits, la menace permanente de la sorcellerie et du mauvais sort ; pour lutter contre ces « forces », nous avons vu comment les différents mouvements activent toutes sortes de pratiques syncrétiques ou certaines croyances puisées dans la tradition ancestrale qui, naturellement, interrogent, non seulement l'enseignement du magistère ordinaire, mais aussi et tout simplement certains aspects importants de la foi.

Ces différentes constatations vont nous amener à considérer le rapport entre ces mouvements chrétiens populaires et l'Église institutionnelle qui, par définition, se déclare être: « "convocation" de tous les hommes au salut, l'Eglise est, par sa nature même missionnaire envoyée par le Christ à toutes les nations pour en faire des disciples. »[1] Ainsi, à la lumière de l'ecclésiologie de Vatican II, et tenant compte d'un certain éclairage des sciences humaines, nous allons

[1] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, *op. cit*., art. 9 § II.

envisager un « Vivre en Eglise » qui peut être bâti sur certaines valeurs traditionnelles reconnues comme la famille ou la communauté. Nous évoquerons également la question des dérives sectaires qui font que la plupart de ces groupes finissent malheureusement, soit par être marginalisés ou interdits de fonctionnement, soit par évoluer en dehors de la communion ecclésiale.

Pour mieux situer l'ensemble des questions évoquées dans cette troisième et dernière étape de notre parcours, nous commencerons par faire un survol de l'histoire du christianisme en Afrique en général, en évaluant le poids de l'héritage de la première évangélisation au 19ème siècle, avant d'évoquer le chemin parcouru ; nous insisterons sur les atouts, comme la richesse culturelle ainsi que la vitalité théologique actuelle, sans oublier les multiples défis qui conditionnent son présent, par exemple, la crise multisectorielle que certains ont dénommés afro-pessimisme, ou tout simplement l'envahissement actuel de nouvelles formes de spiritualité.

CHAPITRE NEUVIEME
Contexte général du champ religieux africain contemporain

A. Le christianisme africain, une réalité vivante

A ce stade de notre cheminement, et en vue de prendre toute la mesure de la question de l'application du concept de religion populaire sur le terrain africain, il nous a semblé opportun de faire le point sur quelques principaux traits du vécu chrétien sur le continent noir, depuis les premiers pas de la grande évangélisation du 19ème siècle jusqu'à nos jours. Comme nous l'avons annoncé plus haut, et par souci de précision, nous allons nous limiter principalement à l'institution catholique romaine.

En 1993 paraissait un livre dont le titre quelque peu « osé » était, « Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque. »[1] Ce titre à lui seul appelle, à notre avis, quelques interrogations : peut-on parler d'un christianisme africain spécifique comme l'on parle du christianisme occidental ou latino-américain ? Est-il légitime de parler des « Églises chrétiennes d'Afrique » comme il est désormais admis de parler de théologie africaine ? Dans l'affirmative, que se cache-t-il réellement derrière ces concepts ? Autrement dit, quelle est en substance la réalité du christianisme tel qu'il est vécu sur le continent africain ?

Pour répondre à ces questions, nous allons, dans cette section, faire un rapide survol de l'histoire de l'implantation de cette religion en Afrique avant d'évoquer les enjeux que représente sa situation actuelle ainsi que les principaux défis auxquels elle est confrontée. Faut-il préciser que l'Afrique dont nous parlons ici est, de façon très schématique, celle qui se situe en dessous du Sahara.

Il est de coutume de traiter les Églises chrétiennes d'Afrique de « jeunes » par rapport à celles d'Europe, considérées, elle, comme ayant une plus ancienne tradition. Et pourtant, il convient de rappeler que la rencontre du

[1] KABASELE LUMBALA F., *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993.

christianisme avec le continent noir s'est effectuée, en réalité, en plusieurs phases.

Il y eut d'abord dans les premiers siècles de la chrétienté (2e- 4e siècle), dans l'espace méditerranéen de l'empire romain, l'évangélisation de l'Afrique du Nord (régions de l'actuelle Égypte et de la Tunisie) ; cette première évangélisation donna naissance à des communautés chrétiennes prospères qui ont connu quelques grands noms comme Saint Augustin, Saint Cyprien, ou Tertullien. De cette glorieuse et riche époque, il ne reste aujourd'hui en Afrique que la minorité copte d'Égypte et d'Éthiopie.

La deuxième phase eut lieu aux XVème et XVIème siècles, principalement dans les régions côtières, par des missionnaires venant de la péninsule ibérique, alors maître de la navigation maritime mondiale. Voici l'éloge que le Pape Jean Paul II en personne fait de cette période qui, en réalité n'eut pas de suite : « ce fut certainement le même Esprit qui poussa ces hommes de foi, les premiers missionnaires, qui arrivèrent en 1491 à l'embouchure du Zaïre, à Pinda, donnant naissance à une véritable épopée missionnaire. Ce fut le même Esprit, œuvrant à sa manière dans le cœur des hommes, qui poussa le grand roi du Congo Nzinga-a-Nkuwu à demander des missionnaires pour annoncer l'Évangile. Ce fut l'Esprit Saint qui soutint la vie de ces quatre premiers chrétiens angolais qui, de retour d'Europe, témoignèrent de la valeur de la foi chrétienne. Un certain nombre de diocèses ont été érigés durant cette période, et l'un des premiers fruits de cet effort missionnaire fut, en 1518, la consécration à Rome par Léon X, de Don Henrique, le fils de Don Alphonse Ier, roi du Congo, comme évêque titulaire d'Utica. Don Henrique fut ainsi le premier évêque autochtone de l'Afrique noire. »[1]

Il fallut attendre le XIXème siècle, sans doute dans le mouvement de l'épopée coloniale qu'officialisa le partage du continent à la Conférence de Berlin (1885), pour connaître une véritable implantation du christianisme, en général, et du catholicisme en particulier, sur le sol africain. En effet, comme on le verra plus loin, la colonisation occidentale, dans la majorité des pays africains, aura comme principal auxiliaire, ce qui est alors considéré comme un

[1] JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale*, *Ecclesia in Africa*, 32.

élément fondamental de la civilisation occidentale, l'évangélisation missionnaire chrétienne.

Voici un autre témoignage du même pape Jean-Paul II à ce sujet :

> « Ce fut une période de croissance rapide, comme le montrent clairement les statistiques présentées à l'Assemblée synodale par la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples. L'Afrique a répondu très généreusement à l'appel du Christ. Dans ces dernières décennies, plusieurs pays africains ont célébré le premier centenaire du début de leur évangélisation. Vraiment, la croissance de l'Église en Afrique depuis cent ans est une merveille de la grâce de Dieu. »[1]

Cela fait donc à peine un siècle que le mouvement inauguré il y a environ deux mille ans par Jésus de Nazareth a commencé à prendre racine en Afrique. Ce qui frappe réellement dans cette situation c'est le caractère limité dans le temps de cette action au vu des ses impressionnants résultats ; d'ailleurs le Saint Père lui-même n'a pas manqué de le noter : « En face de la croissance formidable de l'Église en Afrique durant les cent dernières années, devant les fruits de sainteté qui ont été obtenus, il n'y a qu'une explication possible : tout cela est don de Dieu, car aucun effort humain ne pourrait avoir accompli une telle œuvre dans cette période relativement brève. »[2]

Si l'on se penche sur les statistiques, il semble donc légitime de considérer le christianisme en Afrique comme une véritable institution. En effet, une étude prospective publiée il y a déjà trente ans, estimait qu'en l'an 2000, par exemple, les chrétiens catholiques d'Afrique seraient majoritaires dans l'Eglise universelle avec plus de 175 millions d'âmes, soit 58% de toute la catholicité ![3]

De toutes les façons, au-delà de la véracité des chiffres, le continent africain est celui où, depuis une décennie, la courbe ascendante du nombre de

---

[1] JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale*, *Ecclesia in Africa*, 40.
[2] *Ibidem.*, p. 34.
[3] BÛHLMANN W., *La tierce Eglise est là*, Kinshasa, Saint-Paul, 1978.

nouveaux baptisés est la plus remarquée, après l'Amérique latine, comme en témoigne le tableau ci-après[1] :

[1]Annuaire des Statistiques de l'Eglise 2000. Source Agence FIDES, in www.fides.org. Consulté en mai 2009.

POPULATION MONDIALE/CATHOLIQUES[1]

Continents	Année	Population	Variations	Catholiques	Variations
Monde	1997	5.820.767.000	+80.677.000	1.005.254.000	+10.126.000
	1998	5.855.623.000	+34.856.000	1.018.257.000	+13.003.000
	1999	5.936.398.000	+80.775.000	1.033.129.000	+ 14.872.00
	2000	6.047.279.000	+110.881.000	1.045.057.000	+11.928.000
Afrique	1997	756.896.000	+14.978.000	112.871.000	+ 3.600.000
	1998	748.612.000	8.284.000	116.664.000	+ 3.793.000
	1999	768.999.000	+20.387.000	124.270.000	+ 7.606.000
	2000	789.455.000	+20.456.000	130.018.000	+ 5.748.000
Amérique	1997	788.153.000	+ 7.006.000	495.756.000	+ 4.591.000
	1998	799.804.000	+11.651.000	504.787.000	+ 9.031.000
	1999	810.521.000	+ 10.717.000	512.153.000	+ 7.366.000
	2000	826.554.000	+ 16.033.000	519.391.000	+ 7.238.000
Asie	1997	3.562.142.000	+ 59.241.000	105.294.000	+ 2.064.000
	1998	3.592.965.000	+ 30.823.000	105.742.000	+ 448.000
	1999	3.641.696.000	+ 49.530.000	107.044.000	+ 1.302.000
	2000	3.698.043.000	+ 56.347.000	107.302.000	+ 258.000
Europe	1997	684.421.000	874.000	283.313.000	102.000
	1998	684.384.000	37.000	283.023.000	29.000
	1999	684.909.000	+ 525.000	281.704.000	1.319.000
	2000	702.661.000	+ 17.752.000	280.144.000	1.560.000
Océanie	1997	29.155.000	+ 326.000	8.020.000	27.000
	1998	29.858.000	+ 703.000	8.041.000	21.000
	1999	30.273.000	+ 415.000	7.958.000	83.000
	2000	30.566.000	+ 293.000	8.202.000	+ 244.000

Selon les données statistiques de 2004, l'Église catholique qui chemine en Afrique, a connu un développement ultérieur important sur tout le continent,

[1] Source : *Annuaire des Statistiques de l'Eglise 2000,* Agence FIDES, in www.fides.org, consulté en mai 2009.

en particulier pour ce qui est du nombre des fidèles qui, atteint désormais un total de 143.659.000 soit 16,89 % de l'ensemble de la catholicité, comme le montre cet autre tableau [1]:

Continents	Population	Catholiques	Pourcentage
Afrique	850.558.000 (+20.042.000)	143.659.000 (+ 6.231.000)	16,89 % (+ 0,34)
Amérique	866.207.000 (+ 8.424.000)	541.017.000 (+ 6.678.000)	62.46 % (+ 0,17)
Asie	3.845.315.000 (+ 45.205.000)	112.668.000 (+ 2.434.000)	2,93 % (+ 0,03)
Europe	707.037.000 (+ 4.954.000)	279.701.000 (- 214.000)	39,56 % (- 0,31)
Océanie	32.260.000 (+ 858.000)	8.512.000 (+ 113.000)	26,41 % (- 0,37)
Total	6.301.377.000 (+ 79.483.000)	1.085.557.000 (+15.242.000)	17,23% (+ 0,3)

Les dernières statistiques de l'Église universelle à notre disposition révèlent que le nombre des catholiques s'est accru en Afrique de 3,1 % pour une croissance continentale de 2,5 %. Quant au nombre des prêtres dont l'augmentation mondiale passe de 405.178 à 407.262, l'Afrique est en première ligne avec une augmentation de 23,24%, devant l'Asie (17,71). L'Amérique est stable tandis que l'Europe et l'Océanie baissent réciproquement de 5,75% et de 4,37%.[2]

Cela paraît évident, en Afrique, l'Église frappe d'abord par la croissance extrêmement rapide des nouveaux convertis dont le chiffre ne peut qu'impressionner les « vieilles » Églises des pays occidentaux. Mais le plus important à relever est sans doute le fait que l'Eglise catholique demeure pour plusieurs pays d'Afrique l'unique réalité qui fonctionne encore bien et permet

[1] Source : Statistiques de l'Eglise catholique dans le monde (2005) Consulté sur le site de la Conférence épiscopale du Congo, www.cenco.cd, en mai 2009. On indique entre parenthèses la variation, augmentation (+) ou la diminution (-) par rapport à l'année précédente)
[2] Source : www.eglise.catholique.fr, mai 2009.

aux populations de continuer à vivre et à espérer en des lendemains meilleurs. Non seulement elle offre l'assistance nécessaire, garantit la coexistence pacifique et contribue à trouver les voies et les moyens pour la reconstruction de l'État, mais aussi elle est ce lieu privilégié à partir duquel l'on commence à nouveau à parler de réconciliation et de pardon. A l'exemple de ce qui s'est passé au Congo-Zaïre, « les diverses Églises d'Afrique ont joué un rôle remarquable dans les démocratisations enclenchées ces dernières années sur l'ensemble du continent, en prenant une part active, parfois décisive, dans la marche des nations vers l'ouverture au pluralisme politique, vers la démocratie. Dans cette effervescence, certains États ont subi, plus que d'autres, une influence beaucoup plus grande des confessions religieuses ; tout comme certaines confessions religieuses, par leur importance sociale, auront marqué plus que d'autres l'évolution politique de leurs pays. »[1.]

Sur différents domaines comme la réflexion théologique, l'africanisation (ou inculturation) des ministères et de la liturgie, l'implication dans la promotion de l'homme à travers les œuvres sociales, éducatives et caritatives, la réalité de l'implantation de ce christianisme africain s'est confirmée au fil des années : « ce sont là des motifs pour se réjouir dans le Seigneur (Rm 5, 3-4) des merveilles qu'il a accomplies en Afrique au cours de ces onze dernières années »[2], estime la haute hiérarchie de l' Église catholique. Comment, dès lors, cette dynamique est-elle considérée et dans quelle mesure a-t-elle une résonance dans le cadre de la catholicité ?

Le synode africain, convoqué par le pape en 1989, fut l'occasion d'esquisser un premier bilan exhaustif du centenaire et de lancer les jalons pour une nouvelle évangélisation en profondeur.[3] Et, effectivement, du 10 avril au 8 mai 1994, fut célébrée la Première Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques sur le thème : *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000: "vous serez mes témoins"* (Ac. 1, 8). Par la suite, dans l'Exhortation Apostolique Post-synodale «Ecclesia in Africa», publiée le 14

[1] WAMU OYATAMBWE TH., *Église* catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre: la quête démocratique, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997.

[2] SYNODE DES EVÊQUES, IIème assemblée spéciale pour l'Afrique, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix «Vous êtes le sel de la terre … Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13.14)*, *L i n e a m e n t a*, Cité du Vatican, 2006.

[3] Voir à ce sujet : NDI-OKALLA J. (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994 ; R. LUNEAU, *Paroles et Silences du Synode africain, 1989-1995*, Paris, Karthala, 1997.

septembre 1995, le Pape Jean-Paul II proposait, au terme du deuxième millénaire, un diagnostic récapitulant l'histoire de la mission de l'Église en Afrique et l'avènement de la formation d'authentiques Églises locales africaines, pleinement enracinées dans la catholicité et pleinement conscientes de leur responsabilité à l'égard de l'unique mission du Christ confiée à l'Église-Famille de Dieu.

Le 13 novembre 2004, le même Jean-Paul II annonça son intention de convoquer une Deuxième Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques ; le pape Benoît XVI a confirmé le projet de son prédécesseur en communiquant le 22 juin 2005, en présence du Conseil Spécial pour l'Afrique de la Secrétairerie Générale du Synode des Évêques, sa décision de convoquer à Rome la Deuxième Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques dont le thème retenu fut : *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix : "Vous êtes le sel de la terre… Vous êtes la lumière du monde"* (Mt. 5, 13.14). S'adressant, il y a quelques années aux prêtres du diocèse de Rome, Benoît XVI déclarait publiquement que l'Afrique «est la grande espérance de l'Église. »[1]

Mais au delà de cette espérance et de toutes ces statistiques encourageantes, il convient de ne pas oublier que les jeunes Églises d'Afrique restent marquées en partie par un lourd héritage de la première évangélisation, comme nous allons le voir maintenant.

B. Ambiguïtés de la première évangélisation et héritage du passé

Pour comprendre et apprécier la réalité du christianisme en Afrique, il est très important de considérer et les circonstances historiques et le contexte culturel et théologique qui ont marqué ses premiers pas sur le continent. En effet, si « la médiation de la rencontre constitue une loi universelle de l'accession à la foi, la force du témoignage dépend de la personnalité du témoin. Et le retentissement de la rencontre sera en fonction du sens que j'y aurai décelé. »[2] Or, et il faut le rappeler, la religion chrétienne a été introduite presque d'un seul coup, comme

[1] Benoît XVI, Discours aux prêtres du Diocèse de Rome ,2. mars 2006, *L'Osservatore Romano*, E.H.L.F., 2923 (14.03.2006).
[2] WACKENHEIM CH., *Christianisme sans idéologie*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 111-112.

on l'a dit plus haut, *de* l'étranger et *par* des étrangers[1]. Pour certains analystes, « le christianisme souffre particulièrement d'un handicap tenant de l'histoire de sa pénétration des sociétés indigènes. Lorsqu'il n'est pas perçu comme un des vecteurs principaux de la "modernisation coloniale", il est purement et simplement assimilé à la théodicée de cette même domination. »[2]

Nous pouvons relever trois principaux domaines qui expliquent certaines ambiguïtés qui ont accompagné la naissance de nos Églises locales et dont on retrouve aujourd'hui les traces dans le champ religieux africain.

1. Sur le plan politique

Nous l'avons signalé plus haut, l'épopée missionnaire du XIXe siècle coïncide avec le partage de l'Afrique qui livre le continent à la colonisation systématique de l'Occident. Mais comme ailleurs, le constate un anthropologue, « par une trouvaille très subtile, le Blanc établit sa puissance sur le monde en répartissant parmi les siens des rôles contradictoires ou antagonistes, de telle façon que personne ne perde sa bonne conscience. Le conquérant qui tue appelle un prêtre pour donner à sa victime les derniers sacrements. Les religieux qui accompagnaient les conquistadors espagnols brandissaient la croix du même geste que les guerriers brandissaient l'épée. »[3] Il n'est donc pas surprenant d'apprendre que dans l'œuvre de l'évangélisation en Afrique, l'Eglise catholique en particulier, a été, dans beaucoup de contrées, l'un des piliers de ce que Jean Ziegler a appelé le « trinôme colonial », à savoir, l'administration, les grandes entreprises, les missions.[4]

Un des exemples des plus éloquents est illustré par ce qui va se passer dans ce qui fût l'Etat Indépendant du Congo (actuel Congo Zaïre), un vaste territoire reconnu en son temps comme propriété personnelle du roi des Belges, Léopold II. Voici ce que pouvait écrire ce monarque s'adressant au pape Léon XIII :

> « Il nous a plu, Très Saint Père, de placer les stations présentes et futures de l'État Indépendant du Congo sous la

[1] Lire MONGO BETI., *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence Africaine, 1956.
[2] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op.cit*., p. 23.
[3] BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Paris, Karthala, 2002, p. 302.
[4] ZIEGLER J., *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978, p. 105.

juridiction immédiate de la propagande. Par cette marque précise d'une équité bienveillante et éclairée, Votre sainteté a daigné soustraire ces vastes régions au contrôle de toute autorité étrangère. Toute ingérence de ce genre en portant atteinte à la souveraineté dont je viens d'être investi, risquerait de ranimer des rivalités aujourd'hui éteintes et de compromettre jusqu'aux intérêts religieux qui sont l'objet de notre commune sollicitude. »[1]

Force est de reconnaître que le missionnaire européen, messager de la Bonne Nouvelle, débarquera sur le continent, généralement à côté de son compatriote marchand ou militaire ; cela n'est pas passé inaperçu aux yeux des Africains : « qu'il le veuille ou non, le missionnaire, du fait même qu'il a généralement fait son apparition aux côtés du militaire et du marchand, a pour une part - sans le vouloir et sans le savoir - faussé le sens même de sa présence et de son message. »[2]

2. Sur le plan idéologique

En occupant la terre africaine au XIXème siècle, l'Occident chrétien dans son ensemble a conscience d'accomplir une belle œuvre de civilisation dans un continent miné par toutes sortes de malheurs et fatalement voué à la perdition. Le missionnaire européen ordinaire, généralement sans grande formation intellectuelle, était naturellement tributaire des structures mentales de son époque caractérisées par des préjugés négatifs sur l'Afrique en général, et sur la race noire en particulier. En effet, à travers les siècles, les Européens s'étaient forgé du Noir une image qui ne pouvait que vicier les rapports entre les deux mondes : « les thèmes comme *race animale*, *peuple enfant*, *peuple maudit* etc. reviennent tel un leitmotiv sous la plume des auteurs coloniaux,

[1] RAEYKENS A, *La période initiale de l'œuvre africaine de Léopold II*, cité par Kapinga Nicolas, Thèse de IIIe cycle en théologie catholique, Strasbourg, 1978.
[2] SEMPORE S., "Les Églises d'Afrique entre leur passé et leur avenir", in *Concilium* 126, p. 13-14.

missionnaires non exclus, pour décrire les Noirs. »[1] On en trouve un bel exemple en la personne du fondateur de la congrégation missionnaire des Pères du Saint-Esprit, le Père Libermann. Parlant de ses futurs fidèles, celui-ci écrit que « l'aveuglement et l'esprit de Satan sont trop enracinés dans ce peuple, et la malédiction de son Père (Cham, le fils maudit de Noé) se pose encore sur lui ; il faut qu'il soit racheté par les douleurs unies à celles de Jésus… afin de laver la malédiction de Dieu. »[2] Le même Libermann s'adressant à un religieux de l'Ordre des Chartreux en 1851, affirme sans ambages que « la malédiction prononcée sur les enfants de Cham est terrible, le démon a régné parmi eux jusqu'à présent… Intercédez pour tant d'âmes misérables et perdues et pour les missionnaires qui doivent les arracher au démon et à l'enfer… »[3]

Ainsi la plupart des missionnaires débarquent sur le continent bardés de leur costume de « civilisés » et vont présenter tout ensemble le contenu de la foi et les modes traditionnels de cette foi, autrement dit, les termes de leur dogme et les gestes de leur liturgie. Et dans leur rencontre avec le futur chrétien africain, ce dernier n'aura pas grand-chose à conserver ni de sa vision du monde et de la transcendance, ni encore moins de ses coutumes taxées abusivement de païennes… Toutefois, et cela excuse en quelque sorte la prodigieuse œuvre missionnaire, il convient de reconnaître que « la collusion "objective" entre l'impérialisme des blancs et la "propagation de la foi" est trop patente pour que l'on puisse distinguer le prêcheur le plus admirablement désintéressé de l'exploiteur le plus banal. Les individus et leur conscience ne sont pas en cause, mais le système "civilisateur" lui-même qui aliène aussi bien l'apôtre que le colon. »[4]

3. Sur le plan théologique

[1] ELELAGHE J.P., *De l'aliénation à l'authenticité*. Thèse IIIe cycle en théologie catholique, Strasbourg, 1977, p. 6-7.
[2] Cité par GOYAU G., *La France missionnaire dans les 5 parties du monde*, Paris, Plon, 1948, p. 117.
[3] Cité par ELELAGHE J.P., *De l'aliénation à l'authenticité*, *op.cit*., p. 203.
[4] BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Paris, Karthala, 2002, p. 302.

Si déjà le jeune missionnaire européen débarquait en Afrique marqué par l'idéologie ethnocentriste de sa culture d'origine, il convient de rappeler que l'évangélisation du continent avait coïncidé avec une des pires époques de la théologie catholique. En effet le catholicisme du XIXe siècle est encore particulièrement dominé par le souffle de la Contre-réforme dont un des axes est le fameux principe d'*Extra Ecclesiam, nulla Salus*. C'est bien le règne de l'absolutisme et du triomphalisme. L'historien Jean Delumeau décrit ainsi cette atmosphère : « ce triomphalisme a exalté sans retenue le succès de la foi et de la croix, la défaite de l'hérésie, la conquête religieuse des terres lointaines, la vertu des sacrements… Le dogmatisme fut la rançon de la clarification doctrinale et l'affirmation eut pour négatif l'incompréhension d'autrui… »[1] Le même auteur ajoute, avec un ton quelque peu indigné, que « la volonté de christianiser à tout prix et de baptiser en masse est sans doute l'une des raisons pour lesquelles les autorités religieuses gardèrent pratiquement le silence sur la traite des Noirs. Certes, ils perdaient leur liberté et seraient soumis à de durs travaux. En contrepartie, ils obtiennent l'accès à l'Evangile… Ce raisonnement odieux fut, pendant des siècles, accepté comme une évidence. »[2]

Ceci explique que dans l'œuvre de la première évangélisation, c'est moins la qualité que la quantité qui était à l'ordre du jour, ce qui justifie, dès lors, la courbe fortement ascendante des statistiques que nous avons signalées plus haut. Cette situation a fait dire, non sans humour, à Frantz Fanon, que « il faut mettre sur le même plan le D.D.T[3] qui détruit parasites, vecteurs de maladies, et la religion chrétienne qui combat dans l'œuf les hérésies, les instincts, le mal. Le recul de la fièvre jaune et les progrès de l'évangélisation font partie du même bilan. »[4] En tout cas cette situation fait dire au théologien camerounais Eboussi que « les jeunes Églises sont nées vieilles, pareilles aux châteaux médiévaux que de riches Américains transportent pierre par pierre sur les rives du Potomac… Qu'advient-il quand ce christianisme acculturé dans la civilisation occidentale est exporté ? Disons qu'il est incapable de survivre ailleurs s'il ne se transporte tel qu'il est, emportant avec soi son genre de vie et

[1] DELUMEAU J., *Le christianisme va- t- il mourir ?* , Paris, Hachette, 1977, p. 97-98.
[2] *Ibid.,* p. 99-100.
[3] Le dichlorodiphényltrichloroéthane ou DDT est un pesticide.
[4] FANON F., *Les damnés de la terre*, Paris, Petite Bibliothèque Maspero, 1968, p. 10.

induisant tout l'univers qui permet d'en reproduire les conditions matérielles et symboliques. »[1]

Heureusement qu'à côté de tous ces défis en apparence insurmontables, les jeunes Églises africaines peuvent compter sur des atouts non négligeables comme la jeunesse de son parcours historique, son héritage culturel centré sur la relation vitale avec autrui, sans oublier la vitalité de la réflexion théologique qui se confirme de jour en jour.

C. Atouts actuels et défis majeurs

Comme dans toute entreprise de grande envergure, l'avènement du christianisme en général, et du catholicisme en particulier, connaît sur le sol africain des zones d'ombre mais aussi des zones de lumière ; il s'agit de certaines réalités du terrain qui marquent les limites de son champ d'action en même temps qu'elles interrogent son avenir ; mais il s'agit également des différentes potentialités liées à son histoire propre et à ses ressources culturelles qui, à n'en pas douter, sont des atouts réels.

1. Jeunesse du parcours historique et héritage culturel et spirituel vivace

L'Église d'Afrique n'a que cent ans d'évangélisation. Considérée comme la benjamine, elle représente la jeunesse de l'Eglise universelle. Elle en a la vitalité, l'élan, la générosité, mais aussi toutes les fragilités d'un jeune qui se décourage, qui manque de vertus, qui n'a pas encore toute la profondeur et l'enracinement de la foi et qui connaît, à cause de la mondialisation, les luttes et les secousses de toutes les autres Églises. Cependant cette jeunesse incarne la vitalité, le goût du risque et de l'expérience ; ceci ne peut que favoriser une ouverture vers l'avenir qui s'appuie sur les expériences des autres. C'est bien ce qu'observait le Père Chenu il y a quelques années : « Une des caractéristiques des Églises d'Afrique c'est la jeunesse de leurs membres. Cela signifie parfois des insouciances mais aussi un potentiel énorme, un christianisme festif qui a le goût des célébrations de masse, chantantes, dansantes. Il y a aussi une capacité extraordinaire à surmonter les difficultés.

[1] EBOUSSI BOULAGA, "Métamorphoses africaines", in *Christus*, 77, juin 1973, p. 38-39.

Certains parlent de fatalisme mais on peut aussi lire une foi dans la vie qu'aucune épreuve ne peut endiguer. »[1]

On peut également retenir que, contrairement à la première évangélisation, aujourd'hui, le destin du christianisme africain est entre les mains de ses propres fils, pasteurs, théologiens et autres hommes de science qui peuvent mettre à contribution leur savoir et leur compétence respective.

Il y a également la grande richesse du patrimoine culturel et anthropologique commun à une grande partie des peuples du continent au sud du Sahara et qui se veut fondamentalement altruiste, en ce sens qu'il place la personne humaine au centre de tout le système social. En effet, une vue synoptique des études sur les différentes sociétés africaines révèle la pertinence de ce que l'on a qualifié de *propium africanum* à savoir les notions de « Vie », de « Force », et d' « Unité. »[2] Et ces trois grands principes de la « Weltanschauung africaine » construits sur une vision holistique de la vie, ne peuvent s'articuler que dans une structure communautaire et plaçant l'homme au centre de tout le système socio-économique. On est ainsi en face d'une culture naturellement ouverte qui se caractérise, entre autres, par un sens inné du dialogue (la fameuse palabre africaine) et de l'entraide sociale (la légendaire solidarité tribale ou ethnique).

Or, il s'avère que de nombreuses et communes survivances de cette Weltanschauung africaine, sont facilement repérables dans le vécu et l'agir actuel des sociétés africaines en mutation. Il s'agit moins d'avoir une vision fixiste et décontextualisée sur ce que l'on appelle la culture traditionnelle ou ancestrale[3], que de considérer la persistance d'un imaginaire collectif qui garde une réelle prégnance sur le vécu actuel de l'homme africain. Comme l'écrit un penseur du continent, « il est indéniable que les sociétés africaines contemporaines ont maintenu des transactions multiformes avec les catégories de perception et les principes de mise en ordre du réel. A titre d'exemple, il est hors de doute que l'idéologie de la parenté, le rapport à la maladie, au monde de la nuit et de l'invisible, les catégories de la sorcellerie et du rêve, les

[1] CHENU B., " Religions en Afrique : Mouvements religieux actuels", article paru le vendredi 22 décembre 2006 in www.missions-africaines.net.
[2] BALOGUM, AGUESSY, DIAGNE, *Introduction à la culture africaine*, Paris, UNESCO, 10/18, 1977, p. 159.
[3] Lire à ce sujet EBOUSSI BOULAGA F., *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

représentations de la mort et de la vie outre-tombe restent marquées par l'imaginaire ancien. »[1] On retrouve cette cohérence dans une étude consacrée à la notion de la personne[2] dans l'aire culturelle bantu[3]. En effet, le *muntu* n'est homme que parce que lié à un immense réseau de relations, soit d'affinités, soit, surtout, de consanguinité. Dès lors, « la qualité positive ou négative des rapports que l'individu entretient avec son entourage résonne sur les éléments constitutifs de sa personne, susceptibles alors d'enrichissement, d'appauvrissement ou de déplacement. »[4]

Il ressort donc que la personne humaine ne saurait être perçue comme pure individuation. En effet, l'individu ne se définit pas d'abord, comme dans l'ontologie occidentale, en opposition avec l'*autre* : le *muntu* est essentiellement *avec* : « Pour nos Bantu, vivre, c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée – et toute vie est sacrée – des ancêtres, c'est prolonger ses ascendants et préparer son propre prolongement dans ses descendants... Le membre de la tribu, du clan, de la famille sait bien qu'il ne vit pas de sa *propre* vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, une fois séparé de la dite communauté, il n'aurait plus les moyens existentiels. »[5]

Mais il faut cependant rappeler que « si l'individualisme n'a pas droit de cité dans les sociétés communautaires, ce n'est pas parce qu'il n'existerait pas, ni parce que les personnalités n'y seraient pas reconnues dans leur individualité, mais parce que les individualités fortement individuées y sont censées se mettre exclusivement au service de la reproduction sociale et que, lorsqu'elles sont soupçonnées d'outrepasser ce rôle pour se mettre au service de leurs propres pulsions individuelles, elles sont soumises à des dispositifs répressifs (les soupçons ou accusations de sorcellerie) »[6]. C'est pour cette raison que tout processus d'individuation recouvre une dimension sociologique certaine, comme en témoignent les différents rites de passage ou les cérémonies à finalité thérapeutique ou religieuse.

---

[1] MBEMBE A, *Afriques indociles*, *op.cit*., p. 61-62.
[2] Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, *La notion de Personne en Afrique*, Paris, 11-17 octobre 1971, éd. du CNRS, 1981.
[3] Ensemble de populations africaines vivant au sud de l'Équateur.
[4] JONES M.F., "La notion de personne", in *La construction du monde*, Paris, Maspero, Dossiers africains, 1974, p. 44.
[5] MULAGO V.," Dialectique existentielle des bantu", in *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958, p. 146.
[6] MARIE A. (Éd.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, p. 63.

Sur un autre plan, cette approche africaine de la vie est décrite comme étant éco-bio-communautaire dans la mesure où « les êtres humains sont plus humbles et plus prudents, plus méfiants et incertains sur la connaissance et les capacités humaines, plus conciliants et respectueux des autres peuples, plantes, animaux, et des choses inanimées, ainsi que des diverses forces invisibles/intangibles, moins enclins à dégrader gratuitement la nature, en bref, plus disposés à une attitude de vivre et laisser vivre. »[1]

2. Vitalité de la réflexion théologique

A propos de la réflexion théologique africaine, nous allons nous limiter à la zone francophone qui nous est proche et en même temps familière[2]. Les premières ébauches datent des années cinquante-soixante et, coïncident avec l'émergence des mouvements politiques pour les indépendances des anciennes colonies. En effet, dans un livre au titre évocateur[3], et qui fit grand effet à sa parution on peut lire ce qui suit : « on a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous et même malgré nous. Le prêtre africain doit aussi dire ce qu'il pense de son Eglise en son pays pour faire avancer le Royaume de Dieu. »[4] Depuis lors, le discours théologique négro-africain a eu le le temps de se structurer et de faire preuve de sa richesse et de sa variété. Pour illustrer cela, nous allons présenter quelques axes connus et sur lesquels, nous semble-t-il, se greffent la plupart de thématiques développées par les théologiens de cette partie du monde.

- L'axe de la théologie de l'inculturation ou de l'incarnation : il s'agit des écrits qui peuvent être considérés comme les fondements épistémologiques du discours théologique proprement africain. A ce sujet, on cite généralement un évêque du Congo, Mgr Tshibangu[5] ainsi que la thèse de

[1] TANGWA G, "Bioéthique et recherche biomédicale internationale sous l'angle de la philosophie et de la culture africaine", in *Éthique de la recherche et des soins dans les pays en développement*, Paris, Vuibert, 2005, p. 57.
[2] Le Professeur Ngidu Mushete en a fait une présentation historique, chronologique et thématique. Voir NGINDU MUSHETE A., *Les thèmes majeurs de la théologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.
[3] Collectif, *Des prêtres noirs s'interrogent,* Paris, Cerf, 1956.
[4] *Idem*, p.16.
[5] TSHIBANGU TSHINSIKU T., *Le propos d'une théologie africaine*, Kinshasa, P.U.Z., 1974; *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique*, Kinshasa, Éditions Saint Paul, 1987.

doctorat du Professeur Bimweni[1] qui, jettent effectivement les bases de toutes les recherches sur l'africanisation du vécu chrétien, par exemple dans le domaine de la liturgie et des ministères dans l'Eglise locale[2].

- L'axe de la christologie négro-africaine[3]: il est question pour les chrétiens africains d'établir « un rapport direct et immédiat avec la personne du Christ au cœur de leur quotidien. Ils lui donnent successivement et spontanément plusieurs noms selon les circonstances économiques, politiques, culturelles et religieuses qui conditionnent leurs prières au Christ. C'est ainsi qu'ils ont affaire au Christ comme chef du village, comme ancêtre et aîné, comme Maître d'initiation, comme guérisseur. »[4]

- L'axe dit de la théologie africaine de la libération : ce courant est richement représenté par quelques théologiens camerounais dont les jésuites Engelbert Mveng[5] et Fabien Eboussi Boulaga[6] ainsi que le Père Jean-Marc Ela.[7] Ainsi, pour Mveng, par exemple, « Le christianisme, en Afrique, n'est pas tant une question d'institution qu'une question d'hommes. Ce sont des hommes d'Afrique qui, devenus chrétiens, apporteront au Seigneur l'héritage de leurs cultures, inventeront des rites à l'africaine pour l'adorer, et bâtiront son Eglise avec les pierres vives de nos peuples, sur le roc de nos antiques sagesses. »[8]

Pour certains théologiens, cette libération se veut aussi être spirituelle car, comme l'écrit J-M. Ela, « il importe de relire l'Evangile sur le terreau même où l'homme tente de se concilier les puissances invisibles et de se protéger contre les forces occultes. La théologie africaine doit prendre en compte la manière dont l'homme se situe dans le monde et surmonte les conflits perturbateurs, le cadre social qui détermine l'attitude devant le mal et l'existence. En définitive, c'est toute la symbolique appartenant à l'imaginaire

---

[1] BIMWENYI KWESHI O., *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981.
[2] Lire MALULA J., *L'Eglise à l'heure de l'africanité*, Kinshasa, édition de l'Archevêché, 1973 ; KABASELE LUMBALA F., *Alliances avec le Christ en Afrique*, Paris, Karthala, 1976.
[3] KABASELE F., DORE J., LUNEAU R. (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
[4] AWAZI MBAMBI KUNGUA B., *Panorama de la théologie négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 51-52.
[5] MVENG E., "La théologie africaine de la libération", in *Concilium*, 219/1988.
[6] EBOUSSI BOULAGA F., *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.
[7] ELA J-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1983 ; *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 1985.
[8] MVENG E., *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 70.

des peuples africains qui provoque notre réflexion théologique. »[1] Dans ce registre, on cite communément un autre jésuite camerounais, le Père Hebga[2], bien connu pour son investissement dans le ministère de guérison.

- L'axe de la théologie de la reconstruction dont un des représentants serait le théologien protestant Kä Mana qui, partant de la crise multisectorielle qui menace le continent, propose une réactivation de l'imaginaire négro-africain dans le sens de la créativité politique, économique et culturelle. Dans un élan poétique, le professeur Kä Mana recommande de « transformer les mythes qui nous font rêver en problèmes qui nous font réfléchir, convertir les problèmes qui nous font réfléchir en énergies qui nous font agir, changer les énergies qui nous font agir en nouvelles raisons de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de croire fondamentalement. »[3]

- L'axe de la théologie « politique » et « populaire » : la thèse principale des protagonistes de cette théologie, dont un des éminents représentants est Achille Mbembe[4], consiste à démontrer comment les indigènes ont su mettre en œuvre de capacités d'*indocilité* et d'*insoumission* en vue de résister aussi bien au *principe autoritaire* de *l'absolu occidental* qu'à l'imposture de l'événement postcolonial. Pour cet auteur donc, « faire état de la capacité historique des sociétés africaines à l'indiscipline et à l'indocilité, remarquer le retour en puissance de leur génie païen, c'est indiquer qu'elles ne restent pas passives face à la recherche hégémonique, qu'elle soit l'œuvre de l'État ou qu'elle participe des représentations du christianisme postcolonial »[5].

3. Afro-pessimisme et envahissement de nouvelles formes de spiritualité

[1] ELA J-M., "Identité propre d'une théologie africaine", in GEFFRE CL. (Éd.), *Théologie et choc des cultures*. Actes du colloque de l'Institut Catholique de Paris, Paris, Cerf, 1984, p. 34.
[2] HEBGA M., *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence africaine, 1982.
[3] KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain, Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1991, p. 14.
[4] MBEMBE A., *Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988. Tous les mots soulignés dans cette phrase sont repris de cette œuvre.
[5] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op.cit*., p. 29.

Les défis qui se présentent de nos jours au christianisme en général et au catholicisme africain en particulier, sont multiples et complexes ; cependant, pour résumer, on peut les placer sur deux niveaux différents: sur le plan exogène, avec la situation de crise multisectorielle qui frappe la majorité de la population et sur le plan endogène avec l'avènement et l'envahissement de nouvelles spiritualités qui concurrencent brutalement les institutions religieuses établies.

- Sur le plan exogène

Rongée par une crise endémique, le continent africain ressemble aujourd'hui à un "*bateau ivre*" voguant inexorablement à la dérive. La vérité est que, de nos jours, aucune autre région du monde n'accumule autant de problèmes majeurs dans pratiquement tous les domaines de l'existence humaine. Le défunt pape Jean-Paul II affirmait dans *Ecclesia in Africa* que ce grand continent ressemble à un homme roué de coups, abandonné sur le bord de la route de Jéricho (Lc 10,30), et dont tous les gens influents se détournent avec horreur ou mépris.

Ainsi, dans le domaine politique, à la suite de la déstructuration des anciennes entités tribales menées par la colonisation, l'Afrique contemporaine n'a pas réussi à maîtriser la formule des États-nations imposée par l'Occident ; ceci fait que l'on observe un peu partout la difficulté à faire fonctionner le jeu démocratique avec comme conséquences la mal-gouvernance, la carence des libertés fondamentales, les conflits sociaux qui aboutissent hélas à des guerres civiles ! Dans le domaine socio-économique, tous les indicateurs sont généralement au rouge. Cela se traduit par une inflation chronique et des budgets en perpétuel déséquilibre auxquels s'ajoutent la mal gouvernance et à la corruption institutionnalisée ; une dette extérieure énorme exacerbée par une économie extravertie, car soumise aux implacables lois de la haute finance internationale. Conséquences : l'absence ou, pire, la désintégration des infrastructures de base et des structures sociales élémentaires comme la santé, l'éducation, l'habitat ou l'environnement immédiat.

Enfin dans le domaine culturel et humain, nos sociétés sont caractérisées par une crise d'identité due principalement à la faillite de l'autorité et de la culture traditionnelle mais aussi au choc provoqué par la rationalité et les autres aspects de la modernité. On peut aisément observer cette crise d'identité aussi bien dans une jeunesse écartelée entre les mirages et sirènes

de l'Occident et les valeurs du terroir qu'ils connaissent d'ailleurs très mal, mais également auprès d'une élite intellectuelle, généralement formée à l'occidentale, et qui ne parvient pas à faire ses preuves.

L'ensemble de ces situations tragiques vécues au quotidien sur le continent, renvoient une image qui a malheureusement donné naissance au fameux concept d' « afro-pessimisme ». Pour les tenants de cette vision radicale et pessimiste, il existe des blocages entretenus par les Africains eux-mêmes et, par conséquent, violences, conflits ethniques**,** mauvaise gestion des ressources disponibles, corruption, feraient partie d'une africanité indépassable. L'afro-pessimisme peut aussi reposer sur le cliché d'une acceptation fataliste des Africains de leur propre sort.

Dès lors, la perception des réalités africaines est bien souvent catastrophiste et revient régulièrement sur les "malédictions" qui frappent le continent. Tout ceci fait que le continent passe aux yeux du monde entier pour un océan de misère, un *Sahara métaphysique*, selon la formule déjà citée du théologien et philosophe congolais Kâ Mana.[1]

- *Sur le plan endogène*

Tout au long de sa courte histoire, le christianisme africain a vite fait l'expérience de la dissidence qui a parfois donné naissance à des formes de syncrétisme : « Églises afro-chrétiennes », « Églises de Réveil », « Églises messianiques », « Églises dites indépendantes », et « Assemblées de Dieu », toutes ces appellations servent à désigner une nébuleuse de mouvements d'inspiration chrétienne qui ont pris corps, en marge ou au sein même des grandes Églises historiques sur le continent. Que cache ce phénomène exponentiel devenu, de surcroît, incontournable dans le champ religieux en Afrique subsaharienne ? A première vue, il semble difficile de présenter un contenu précis de ces entités religieuses, non seulement à cause de leur multiplicité et de leur diversité, mais aussi à cause du caractère fluide et informel de leur fonctionnement et de leur statut. Cependant, du point de vue historique, on peut classer ces "nouvelles Églises" suivant deux différentes catégories : les mouvements d'obédience prophétique ou politico-messianique

[1] KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ?, op.cit*.

d'une part, et les mouvements néo-pentecôtistes ou charismatiques de type socioculturel et à visée thérapeutique d'autre part.[1] Les mouvements politico-messianiques apparaissent vers les années trente et quarante, en particulier dans les régions centrales et sud-africaines. A la redécouverte d'une histoire et d'un passé perdu, ces mouvements se présentent comme l'expression d'une protestation contre des situations de sujétion (colonisation, apartheid) et vont jouer un rôle important dans les mouvements en faveur de l'indépendance politique des nations africaines[2] : Tel est le cas du Kimbanguisme[3] en République démocratique du Congo ou du Matsouanisme[4] au Congo Brazzaville voisin.[5] D'ailleurs, quelques unes de ces Églises prophétiques sont devenues avec les indépendances politiques, des véritables institutions nationales et ont traversé les frontières par le biais de l'immigration et la formation des diasporas dans d'autres pays d'Afrique d' Europe et d'Amérique.[6]

Les mouvements chrétiens de type socioculturel, généralement désignés sous le vocable d' « Églises de Réveil » sont, historiquement parlant, plus récents et plus répandus. En fait, il s'agit, dans la plupart des cas, des mouvements charismatiques qui, dans la mouvance du néo-pentecôtisme américain, ont investi le marché religieux africain à travers des réseaux complexes et grâce à des moyens de communication des plus modernes ; un peu partout, en ville comme dans le monde rural, ces mouvements attirent un nombre croissant d'adeptes et semblent effectivement plus proches des gens et de leurs préoccupations quotidiennes. Certaines enquêtes en ont recensé plus de dix mille en Afrique subsaharienne[7], et dans le cas particulier de la ville de Kinshasa, en République démocratique du Congo , une étude dénombre

[1] BARRET D., *Schism and Renewal in Africa,* Oxford University Press, 1968.
[2] BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme, op.cit..*
[3] Le kimbanguisme est une Eglise qui compte aujourd'hui plus de cinq millions de membres répartis dans les deux Congo, en Angola, en Zambie, au Burundi, en République Centrafricaine, au Kenya, en Belgique et en France. (Voir Diangienda, K. *L'histoire du kimbanguisme*, p. 7 ; voir aussi un article de Xavier Ternisien dans *Libération* du Mercredi 31 janvier 2001).
[4] Ce mouvement religieux initié par André Matsoua a incarné la résistance à la colonisation, jusqu'à l'arrestation de son leader et sa disparition en 1942. L'imaginaire autour de ce Messie a donné naissance à une conscience collective et active de mobilisation et de protestation.
[5] SINDA M., *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme - Matsouanisme - autres mouvements*. Précédé par *Les Christ noirs*, de Roger Bastide, Paris, Payot, 1972.
[6] Lire art. "Les Églises africaines se développent en Europe - Entretien avec Afe Adogame», Religioscope, 19 janvier 2003.
[7] Database of African Independent Churches and Leaders in http://www.geocities.com/missionalia/aicdb.htm

environ soixante-dix dénominations de ces mouvements religieux, qualifiés, dans certains cas, de « religions missionnaires »[1].

Quels sont les principaux motifs qui expliquent la montée en puissance aussi bien que la vitalité affichée de ces « nouvelles Églises »? Qu'apportent-elles de plus qui justifient leur succès apparent auprès de beaucoup de fidèles, souvent catholiques ? Bien qu'étant un observateur étranger, Bruno Chenu note ce qui suit : « Les gens ont l'impression que c'est une nouvelle religion qui s'occupe de leur maux et de leurs problèmes concrets. Alors le prophète emploie des symboles connus, issus de la tradition locale, le jeu des couleurs, la transe, la danse, les plantes médicinales, les gestes thérapeutiques traditionnels. Il s'inspire de la tradition et en même temps fait appel à des éléments modernes et chrétiens tels que la Bible, l'eau bénite, le baptême, la confession, la communion, la croix, les bougies, l'imposition des mains. Ce qui est très caractéristique c'est que ces groupes chrétiens laissent entendre qu'ils guérissent, qu'ils répondent immédiatement aux problèmes. Ailleurs, c'est à dire dans les grandes églises historiques, on ne répond pas. "Tu veux savoir si Jésus guérit ... viens ici ". C'est le genre de slogan utilisé pour entraîner à l'adhésion à une église indépendante ou indigène, à cette nouvelle initiative africaine en christianisme. »[2]

Entre autres facteurs favorisant la montée de ces "nouvelles Églises" nous pouvons retenir ceux qui suivent[3].

- La recherche d'une expression religieuse opératoire qui favorise une participation proche de la sensibilité africaine (émotion, danse, transe, symboles…) ainsi que le désir d'un enseignement plus convaincant.

[1] MULUMA A., "*Les Églises de réveil et la vie quotidienne à Kinshasa : Vision anthropo-sociologique",* pp. 119-138. Communication à la XVIIème Semaine scientifique de la Faculté d'Économie et Développement du 8 au 11 mai 2002, aux Facultés Catholiques de Kinshasa. Thème : « *L'économie des églises de réveil et le développement durable en République Démocratique du Congo* » du 8 au 11 mai 2002.

[2] CHENU B., " Religions en Afrique : Mouvements religieux actuels", article paru le vendredi 22 décembre 2006 in www.missions-africaines.net

[3] Nous avons puisé l'essentiel de ce qui suit dans l'article de QUENUM A., "Interpellations des Églises dites indépendantes», publié dans *La revue de Mission de l'Eglise*, n° 146, Supplément janvier-mars, 2005, éditée par les OPM (Œuvres pontificales missionnaires).

- La recherche d'une sécurité spirituelle, morale et physique qui conjure les multiples peurs qui rongent les individus et les familles en Afrique, notamment la sorcellerie.
- La revendication plus grande des espaces de liberté et de participation au niveau des fidèles de l'Église catholique qui, avec sa structure fortement cléricale, est soupçonnée de confisquer indûment les vérités et la force de l'Esprit contenues dans la Parole de Dieu.
- La prise en compte de tous les charismes, tombés plus ou moins en désuétude dans les Églises traditionnelles, notamment dans l'Église catholique. Ici le problème de la guérison et de l'exorcisme est central.
- L'utilisation de certaines pratiques proches de celles des religions traditionnelles, comme les visions et les prophéties, qui se substituent à la divinisation, mais qui marquent profondément le subconscient et l'imaginaire collectif.
- L'isolement et la solitude psychologique, liés au phénomène de l'urbanisation sauvage des pays africains et au désordre sociopolitique qui aggrave les injustices et les problèmes de santé.
- L'influence de chefs charismatiques qui sont aussi souvent d'excellents psychologues et pédagogues, et qui savent jouer de la magie du verbe, à leur fin, dans une culture d'oralité où les auditeurs sont vite fascinés par les mots bien dits.
- L'annonce de « l'Evangile de prospérité » qui présente les richesses financières et matérielles de même que la réussite professionnelle ou matrimoniale comme étant des signes tangibles de la bénédiction de Dieu.

Pour compléter ce tableau nous nous permettons de rapporter ces remarques d'un observateur avisé sur les effets supposés des « Églises de réveil » sur le champ social de Kinshasa, capitale de la République démocratique du Congo :

> « Sur le plan social d'abord, toutes les vertus des adeptes de ces églises concourent à la formation d'une famille où il n'y a que des frères et des sœurs… Sur le plan politique, tout en reconnaissant l'autorité établie avec le principe " rendre à César ce qui est à César", les fidèles la minimisent car, considèrent-ils

> « toute autorité vient de Dieu ». Par conséquent, elle lui est naturellement dépendante. Ainsi, les Églises paraissent comme des groupes potentiels de pression sur l'autorité temporelle surtout dans le cas où les intérêts de leurs leaders seraient menacés. Sur le plan socio-économique, la plupart des dirigeants de ces Églises ont mis sur pied des sources financières encourageantes : les dîmes, collectes, cotisations mensuelles et aumônes sans oublier les adeptes qui sont une main d'œuvre gratuite pour la production… Les Églises de réveil sont considérées comme des entreprises commerciales, trafiquant des discours religieux en utilisant la Bible comme couverture… De là, à se perdre vers la recherche du bien être matériel et la réalisation des ambitions politiques du fondateur de ces Églises et des responsables, le pas est vite franchi. »[1]

Le survol de ces différentes facettes de ce que nous pourrions appeler « l'Eglise qui est en Afrique » nous force à reconnaitre que celle-ci a désormais sa place dans l'histoire du christianisme et à ce titre peut prétendre partager son expérience avec les autres Églises réparties dans le monde. On peut même affirmer avec Achille Mbembe que « le christianisme devient chaque jour "africain" à partir du moment où les modes indigènes de le *lire*, de le "fréquenter" et de l'utiliser pèsent, qu'elle qu'en soit la direction, sur le devenir des sociétés africaines et leur histoire. Il devient "africain" parce que, ce faisant, les indigènes l'impliquent, y compris contre son gré, dans ce que ces sociétés deviennent et ce qui leur arrive. Dès lors, il n'est plus "étranger", même lorsqu'il feint lui-même de l'être. »[2] L'implication très remarquée de la hiérarchie catholique dans l'organisation des Conférences nationales souveraines dans les années soixante-dix en est une belle illustration.[3]

Dans cette perspective, il convient de dépasser une vision « statistique » de l'œuvre de l'évangélisation pour s'intéresser à la dynamique du processus. Car « si l'on admet que la foi s'adresse à la personne, y compris donc à sa

[1] MULUMA A., "*Les Églises de réveil et la vie quotidienne à Kinshasa,* art. cit., pp. 133-135.
[2] MBEMBE A., *Afriques indociles*, *op.cit*., p. 91.
[3] EBOUSSI BOULAGA F., *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.

"dimension sociale", composante essentielle de la personnalité par laquelle les individus donnent et reçoivent dans la réciprocité de leur épanouissement, leur milieu, leur culture qui les fait vivre, on peut imaginer que la prédication ne puisse consister à "faire le plein" des croyants dans un territoire donné. »[1] Et de fait, au fil du temps, face à de nouvelles situations économico-politiques et confrontés à de nouveaux paramètres socio-culturels on s'aperçoit que les ambigüités de l'adhésion première remontent à la surface de la conscience sociale de ces jeunes Églises : « on s'aperçoit que la foi n'a pas donné le bonheur attendu… le vide culturel, béant, fait naître une angoisse nouvelle, un sentiment d'insécurité s'installe, on cherche à le conjurer par un retour désordonné aux coutumes ancestrales qui, elles, avaient au moins fait leurs preuves. »[2]

L'effervescence actuelle de la religion populaire dans le champ religieux du continent noir est à situer dans ce contexte de tâtonnement et d'interrogation qui caractérise la jeune chrétienté africaine confrontée à une multitude des défis existentiels et spirituels. Nous allons, dans les deux grands chapitres qui suivent, à partir de trois expériences du terrain, évaluer et ensuite analyser les éléments sociologiques et anthropologiques déterminants de ce phénomène complexe du vécu religieux populaire dans le champ du christianisme en Afrique, en général, et de l'Église catholique, en particulier.

[1] BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, *op.cit*., p. 327.
[2] *Ibid.,* p. 328.

CHAPITRE DIXIEME

L’enjeu dogmatique : la problématique salut/guérison dans le vécu religieux populaire africain

La guérison religieuse est partie prenante de l’effervescence de la piété populaire qui caractérise dans les dernières décennies le champ religieux du continent au sud du Sahara. Cette quête thérapeutique qui, il faut le préciser, englobe aussi bien la guérison physique que spirituelle, peut être spontanée et donc considérée comme miraculeuse à la suite d’un exercice ou d’un rituel spirituel, tout comme elle peut faire l’objet d’une longue démarche spirituelle. Une chose est certaine, le rapport intense établi aujourd’hui entre la religion et le malheur (la maladie en particulier), fait en sorte que l’on voit quelquefois, dans certaines régions en Afrique, les hôpitaux se vider pour des lieux de culte. C’est ainsi que la prise en charge de cette réalité socio-anthropologique par les « pasteurs » est à l’origine de la ruée vers un encadrement institutionnel de la guérison religieuse. Cela est d’autant plus compréhensible que dans la situation d'insécurité et de précarité qui est celle de beaucoup de pays africains aujourd’hui, le premier marchand de bonheur a assurément beaucoup de succès.

Quelle lecture peut-on faire de cette démarche à la fois humaine et spirituelle et quels en sont les principaux enjeux ?

Une première explication résiderait probablement dans la détérioration généralisée de la vie sociale sur le continent au début des années quatre-vingt-dix. En effet, on remarque que la plupart des États-nations, confrontés, en cette période, aux contrecoups du libéralisme économique et politique, ne sont plus en mesure d’offrir suffisamment de ressources et de garanties dans les domaines essentiels comme la santé, la sécurité des biens et des personnes. Dès lors, on a vu surgir un peu partout à la même période des organisations à visée religieuse et thérapeutique qui, dans la mouvance du néo-pentecôtisme américain, vont méthodiquement investir le marché religieux africain. Ces mouvements religieux, apparemment plus proches des gens et de leurs préoccupations, gèrent les rapports complets de l'individu, sa santé, sa vie

affective et sociale, ses rapports avec la communauté. Les «affaires du corps», c'est à dire la maladie et l'infortune, sont censées trouver dans la Bible et la foi chrétienne un pouvoir thérapeutique de conjuration ou de protection. C'est ce mouvement qui va revaloriser le phénomène de la guérison religieuse ; celle-ci est désormais entendue comme « retour à la santé » au plus large sens traditionnel du mot, c'est à dire à la concorde sociale autant qu'à la forme physique, au bien-être sous le regard de Dieu[1]. Dans tous les cas, comme nous allons le voir par la suite, dans certains mouvements chrétiens populaires, la quête thérapeutique va s'avérer être non seulement une stratégie pour conjurer la "logique du malheur" qui taraude l'imaginaire de l'adepte africain, mais, bien plus encore, comme une manifestation, *hic et nunc*, du message du salut en Jésus-Christ. Mais pour saisir le bien-fondé et la cohérence de cette quête thérapeutique, il convient de rappeler quelques marqueurs anthropologiques de la métaphysique africaine sur lesquels elle s'appuie naturellement.

A. Éléments anthropologiques en jeu

1. L'être humain comme microcosme de l'univers

Dans la pensée africaine, l''être humain occupe une place de choix dans l'ordre de la création du monde dans la mesure où, de par son statut et sa vocation, il est considéré comme le centre autour duquel pivote tout l'univers. C'est du moins ce que nous révèle, par exemple, le fameux mythe de la création de l'homme et de l'univers dans la tradition Bambara que nous a transmis le grand historien Hampaté Ba et dont voici un extrait :

> « Maa-nala (Dieu-Maître), s'auto-créa, puis il créa vingt êtres : il s'aperçut qu'aucune, parmi ses vingt premières créatures n'était apte à devenir son interlocuteur. Alors, il préleva un "brin" sur chacun des êtres existants, qui constituaient l'ensemble de l'univers. Il mélangea le tout. Il s'en servit pour créer un vingt-deuxième être hybride, l'homme, auquel il donna le nom de maa – c'est-à-dire le premier mot composant son propre nom

[1] DE ROSNY E., *L'Afrique des Guérisons*, Paris, Karthala, 1992, p. 129.

divin... Maa, l'être "tout en un" ne pouvait être contenu par n'importe quelle enveloppe. Aussi Maa-nala conçut-il un corps spécial, capable de contenir à la fois un brin de tous les êtres vivants. »[1]

Ainsi donc, si l'on s'en tient à cette tradition, le corps physique, principal signifiant de la personne humaine, est la reproduction en miniature de la terre nourricière, des animaux, des végétaux et des minéraux et, par extension, de l'univers tout entier ; loin d'être seulement une charpente en chair et en os, il est en fait le réceptacle d'une somme de virtualités. Cela revient à dire que l'être humain est constitué d'un tout composé d'éléments distincts mais étroitement reliés et tributaires les uns des autres ; dès lors, toutes les parties, même infimes, du corps comme les cheveux, le sang, le sperme ou les larmes, non seulement génèrent la vitalité, mais sont des vecteurs par excellence de la vie.

Cependant, dans le subconscient collectif, l'univers passe généralement pour un gigantesque champ de bataille où se déploient les forces visibles et invisibles. Ainsi donc l'homme serait au centre d'un vaste jeu de forces et d'énergies qui interagissent les unes avec les autres, ce qui peut expliquer le déséquilibre entre un individu et son entourage physique ou social, entre lui et les défunts, ancêtres ou pas.[2] Et le grand principe qui régit tout ce processus est cet autre marqueur qui a été désigné sous le vocable de Force vitale.

2. La Force vitale

Le principe de la force vitale a souvent été évoqué comme un des principaux éléments ontologiques de la métaphysique africaine. Ce fut, dans tous les cas, la thèse d'un missionnaire belge qui, dans un ouvrage qui avait fait date en son temps[3], estima que cette notion de force vitale constitue le soubassement et le point de départ de toute pensée bantoue : « Leur notion de l'être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si, pour eux, la force était un élément nécessaire de l'être. La force est inséparablement liée à l'être et c'est pourquoi ces deux notions demeurent liées dans leur définition

[1] HAMPATE BA., "La tradition vivante", in *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, Jeune Afrique Stock-Unesco, 1980, p.194.
[2] Lire HEBGA M., "La guérison en Afrique", in *Concilium*, 234, p. 85.
[3] TEMPELS P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949, p.35.

de l'être. »[1] Selon cet auteur donc, pour les Bantous, tous les êtres de l'univers possèdent leur force vitale propre qui est soit humaine, soit animale, soit végétative, soit inanimée ; chaque être a été doté par Dieu d'une certaine force, susceptible de renforcer l'énergie vitale de l'être le plus fort de la création : l'Homme. Appelée Evur au Gabon[2], Elima au Congo ou Nyama chez les Dogons[3], cette personnification de la force vitale qui évolue à la fois dans le monde visible et dans le monde invisible, circule à la manière d'un fluide qui peut se concentrer dans certaines personnes, dans certains noms ou dans certains objets de culte.

C'est pour ces raisons que dans la plupart des sociétés africaines, il s'avère que les notions de maladie et de santé sont généralement marquées par les catégories symboliques de la vie et de la force. Ainsi chez les Nso (peuple de la région de Bamenda au Cameroun), la maladie est d'abord une affaire d'apaisement et de maîtrise de la force : « l'objectif n'est jamais d'éradiquer, d'éliminer, d'effacer ou d'exterminer, mais plutôt d'amadouer et de plaider auprès de la maladie pour qu'elle épargne sa victime innocente ; la forte présomption de cette innocence nécessite dans certains cas une vérification rituelle par la divination. »[4] Dès lors, toute maladie, toute plaie ou contrariété, toute souffrance, toute dépression ou fatigue, toute injustice ou tout échec, est considéré généralement comme une diminution de la force vitale. Ceci explique le fait que la maladie, expérience de vulnérabilité par excellence, soit considérée unanimement comme une véritable menace, non pas seulement pour l'individu atteint, mais aussi pour la communauté toute entière. C'est donc en renforçant l'énergie vitale au moyen des remèdes magiques ou spirituels que l'on devient résistant aux forces néfastes de l'extérieur, car « toute force peut se renforcer ou s'affaiblir, c'est-à-dire tout être peut devenir plus fort ou plus faible. Et l'homme peut renforcer sa force vitale en captant la force des autres êtres de la création. »[5]

---

[1] On nomme Bantous ou Bantu (ce qui signifie les Humains dans la langue kongo) un ensemble de peuples parlant quelques quatre cents langues apparentées dites bantoues, présents en Afrique du Gabon aux Comores d'ouest en est et du Soudan à la Namibie du nord au sud.

[2] TREZENEM E., "Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogooué (Gabon)", *in Journal de la Société des Africanistes*, Année 1936, Volume 6, Numéro 1, p. 68.

[3] DIETERLEN G., "L'image du corps et les composantes de la personne chez lez Dogon", in *La notion de personne*, *op.cit.*

[4] TANGWA G., art.cit., p. 58.

[5] TEMPELS P., *La philosophie bantoue*, *op. cit*., p. 38-39.

3. Maladie et guérison

Nous venons de le voir, dans la tradition africaine, la quête thérapeutique englobe l'ensemble des liens que l'homme tisse avec l'univers tout entier et avec son environnement social. De ce point de vue, la maladie d'un individu est à considérer comme un événement social à part entière ; elle en est le symptôme en quelque sorte. Pour les Kongo de la RDC, il existe deux sortes de pathologie : celle qualifiée de « normale », guérissable et passagère, causée par dieu et qui nécessite le recours à un tradipraticien, et celle socialement prise pour « anormale », car persistante après le traitement par un herboriste, et demandant l'aide impérative d'un spécialiste du monde surnaturel[1]. Et dans ce dernier cas de figure, ce sont généralement, soit les ancêtres mécontents, soit les esprits malfaisants, soit les sorciers ou les magiciens qui sont soupçonnés d'être à l'origine du désordre occasionné par la maladie-ennemie. D'autre part, chez certaines sociétés, comme chez les Haoussa, peuple du Sahel établi principalement au nord du Nigéria et dans le sud du Niger, la maladie « est, avant tout, la manifestation d'une puissance surnaturelle : divine dans la majorité des cas, mais souvent aussi "humaine" par le truchement de la sorcellerie et de la magie… A part quelques petits maux bénins et insignifiants, la maladie n'est pas d'ordre simplement physiologique. Elle fait partie du domaine magico-religieux et c'est par ce biais que l'homme se doit de l'aborder, de la subir ou de la vaincre. »[2]

Il convient donc de retenir que, derrière le désordre psycho-corporel apparent, il y a d'abord et avant tout, un dérèglement social avéré. En ce sens, la maladie n'est pas seulement une entité isolée à combattre mais plutôt un dérèglement à réajuster en s'aidant des divers claviers que représentent entre autres les croyances ou les pratiques religieuses. C'est pour cela que, dans cette démarche thérapeutique, un accent particulier est mis non pas sur la cure médicale en tant que telle mais sur l'ensemble du processus qui englobe aussi bien le soignant que le soigné, les relations présentes comme celles qui sont éloignées, le passé comme l'histoire immédiate. *In fine*, la guérison d'un

[1] MAHANIAH K., « Les fonctions religieuses et thérapeutiques du cimetière chez les Kongo du Zaïre », *in Psychopathologie Africaine*, XIII, 1, 1977, p. 47-70.
[2] MONFOUGA-NICOLAS J., *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Anthropos, 1972, p. 63-67.

individu contribue non seulement à remettre sur pied un individu, mais aussi à guérir et à ressouder le corps social tout entier.

Il faut le reconnaître, cette approche holistique de la guérison a la particularité de prendre en compte, d'une part, l'historicité de l'individu, et d'autre part, le caractère psychologique et sociologique de l'état de santé. C'est ce qui fait dire au Père Hebga que « toute maladie a une dimension subjective qu'il ne faut pas escamoter pour tenir compte exclusivement des données dites objectives. Autrement dit, la manière subjective de vivre sa maladie fait partie de cette dernière, la maladie comme réalité objective isolable est une abstraction : ce qui est donné, réel, objectif, c'est la personne malade. »[1]

Il est donc non seulement légitime mais aussi logique que les questions de santé et de guérison soient interprétées sur fond de croyances religieuses, car guérir une personne n'est pas seulement lui permettre de retrouver sa place dans un faisceau de relations et de partage dont elle était coupée, c'est aussi lui donner de s'accepter et de se positionner à nouveau comme sujet conscient et responsable devant Dieu. Voilà pourquoi les solutions aux problèmes de santé restent, dans le contexte culturel africain, incomplètes sans dimension spirituelle.

4. L'efficacité symbolique de la « thérapie spirituelle »

Les différentes expériences observées dans les trois mouvements religieux populaires que nous avons étudiés témoignent de l'importance et des enjeux autour de la quête thérapeutique. Le groupe religieux tanzanien *Marian Faith Healing Ministry* qui, comme son nom l'indique, prône la guérison par la foi en Marie, va nous fournir quelques éléments d'éclairage et d'interprétation. Ainsi que nous l'avons noté plus haut, la vocation sacerdotale de l'initiateur du MPFH, le P. Nkwera est fondée directement sur une expérience du don de la guérison qu'il aurait reçue de la Vierge Marie en personne :

> «Felician, mon fils, je suis la Sainte Mère qui t'adresse la parole du ciel. Je t'ai choisi pour aider mes enfants que je t'amènerai. Tu prieras pour eux et par tes prières, ils obtiendront Mon

[1] HEBGA M., *Sorcellerie et prière de délivrance*, *op.cit*., p. 31.

> assistance. Je continuerai de t'informer sur cette mission à mesure que les jours passeront.»[1]

Ce n'est donc pas un pur hasard si le mouvement va avoir comme siège principal un « Centre Marial » également dénommé « Centre de guérison ». Or, la plupart des activités du « Centre » sont principalement axées sur la pratique spirituelle de la lutte contre le diable à travers l'exorcisme et la prière comme l'atteste ce témoignage d'un des adeptes du mouvement :

> «Je m'appelle E., j'ai 25 ans, mon mari qui est un peu plus âgé que moi, s'appelle James. Nous nous sommes mariés à l'Eglise et nous sommes tous les deux des «Enfants de Marie». J'ai été la première à rejoindre le groupe. Pendant des années, j'ai beaucoup souffert au point que je ne pouvais même plus m'occuper de mes tâches ménagères traditionnelles. J'ai consulté plusieurs médecins traditionnels qui n'ont rien fait pour moi. Un jour, alors que je me trouvais sur le chemin pour aller voir un guérisseur traditionnel, les douleurs étaient si aiguës que j'ai été obligée de m'asseoir sur le bord de la route et j'ai commencé à pleurer. Un homme s'est adressé à moi et m'a demandé ce qui n'allait pas, il m'a proposé de réciter ensemble trois "Notre Père", trois "Je vous salue Marie" et trois "Glory be to the Fathers" (hallelujah). Ensuite il m'a conseillé que plutôt que de m'adresser à des guérisseurs traditionnels, je serais mieux inspirée de consulter le Père Nkwera. J'ai commencé à assister régulièrement aux offices et lorsque je consultais le Père sur mes problèmes, il me déclarait que la foi me manquait et que Dieu me rappelait que je ne pouvais pas l'oublier dans ma vie. En outre que moi, ou mon mari ou un parent devions changer notre comportement et que mes souffrances devaient être interprétées comme à agir en conséquence. Pour cette

[1] KALEMERA J., *Hudumu za Maombezi in its historical perspective*, Dar-es-Salaam, 1993, Edition privée. Cité par SIVALON J., COMORO CH., "Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie: changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie", art.cit., p. 557.

raison, j'allais donc souffrir pendant un certain temps mais si j'avais la foi, je guérirais. Je me suis complètement consacrée au groupe et j'ai commencé à ressentir un certain soulagement de mes souffrances ; plus tard, je me suis complètement rétablie. La compagnie tanzanienne d'électricité avait été sommée par la Banque Mondiale de se séparer d'un certain nombre de ses collaborateurs. James, mon mari, était un de ces collaborateurs. J'ai pu le convaincre d'assister avec moi aux offices de prière, ce qu'il a fait. Le Père Nkwera pria sur lui et l'invita à prier pour lui-même, ce qu'il a fait. Il a ensuite été réembauché par la Compagnie. »[1]

Les détails de ce témoignage montrent à suffisance qu'à travers la quête thérapeutique, l'adepte recherche une guérison intégrale, qui englobe aussi bien la relation avec son propre corps, avec la société et la nature, sans oublier la relation avec le divin. Comme le fait remarquer un observateur, « ce christianisme rejoint une aspiration fondamentale de l'être africain qui est le culte de la vie, la recherche continuelle d'un accroissement de cette vie… Il y a là un sens de la fécondité, de la vie que nous renouvelons, le sens de la famille et de la communauté, la communion des saints, les relations entre les vivants et les morts, l'Eglise qui donne la vie à la société à travers l'influence de ses membres. Ce n'est pas très original mais tout culmine dans la guérison spirituelle. C'est le but de toute activité liturgique ; la méditation de l'évangile doit toucher le cœur et l'esprit. On retrouve la dimension thérapeutique du christianisme. »[2]

On peut estimer que c'est cette sorte de vitalisme anthropocentrique qualifié par ailleurs d'« amour utopique de la vie »[3] qui va faire en sorte que le religieux populaire tend à trouver des réponses à d'autres défis existentiels auxquels est confronté l'homme africain contemporain. Et un de ces défis est

[1] SIVALON J., COMORO CH., "Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie: changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie", art.cit., p. 586.
[2] CHENU B., " Religions en Afrique : Mouvements religieux actuels", article paru le vendredi 22 décembre 2006. Consulté in www.missions-africaines.net en janvier 2009.
[3] DIATTA N., "Le regard d'un Africain", in *Spiritus*, 154, mars 1999, Colloque *Santé, cultures, mission*.

sans doute cette véritable « aventure ambiguë »[1] que vit le chrétien africain obligé à naviguer entre les ancrages de la tradition et le présent à assumer. C'est cette problématique que nous abordons dans la section qui va suivre.

B. Éclairage théologique

1. Un « Christ sauveur » ou un « Christ guérisseur » ?

Il convient tout d'abord de rappeler que la thématique de la guérison, aussi bien physique que spirituelle, a été au cœur de l'enseignement et de l'action de Jésus de Nazareth et de ses disciples. Il en est ainsi par exemple dès les débuts de son ministère public :

> « Il vint à Nazareth où il avait été élevé. Il entra suivant la coutume le jour du sabbat dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture. On lui donna le livre du prophète Isaïe, et en le déroulant il trouva le passage où il était écrit "L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur" » (Lc 4, 16-18).

Il en fut de même au sujet du premier grand miracle accompli par les apôtres au lendemain de Pâques:

> « Pierre et Jean montaient au Temple pour la prière de trois heures de l'après-midi. On y portait un homme qui était infirme depuis sa naissance — chaque jour on l'installait à la porte du Temple dite " la Belle Porte " pour demander l'aumône à ceux qui pénétraient dans le Temple. Quand il vit Pierre et Jean qui allaient entrer dans le Temple, il les sollicita pour obtenir une aumône. Pierre alors, ainsi que Jean, le fixa et lui dit : "

[1] Titre du célèbre livre de Cheikh Ham Kane paru en 1961, dans lequel un certain nombre de questions avaient été posées, entre autres celle de savoir si on peut apprendre sans oublier : « Peut-on apprendre de l'autre, comme l'autre, et rester soi ? Ce que l'on gagne vaut-il ce que l'on perd ? »

Regarde-nous ! ". L'homme les observait, car il s'attendait à obtenir d'eux quelque chose. Pierre lui dit : " De l'or ou de l'argent, je n'en ai pas ; mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus Christ, le Nazaréen, marche ! " Et, le prenant par la main droite, il le fit lever. A l'instant même les pieds et les chevilles de l'homme s'affermirent ; d'un bond il fut debout et marchait ; il entra avec eux dans le Temple, marchant, bondissant et louant Dieu » (Ac 3,1-8).

Tout le témoignage des synoptiques l'atteste, la guérison, physique et spirituelle, a une place de choix dans le ministère public de Jésus de Nazareth. Ce n'est donc pas un hasard si, très tôt, et tout au long de son histoire, le christianisme s'est assigné comme mission, entre autres, la prise en charge des malades et des souffrants. On le voit bien au Moyen-Age, les premières institutions de soins (les hôtels-Dieu) se trouvent étroitement liés à la religion puisqu'ils sont administrés par des membres du clergé.

Sur le continent africain, on le sait, la prise en charge des malades et des souffrants a été parmi les œuvres les plus remarquables de la première évangélisation missionnaire car, comme aimait le rappeler le défunt pape Jean-Paul II : « les missionnaires, dans l'œuvre d'évangélisation, ont associé constamment la prédication de la bonne Nouvelle à l'assistance et au soin des malades. »[1] Ce binôme de la prédication et de l'évangélisation au malade s'est révélé réellement fécond dans l'histoire de l'évangélisation du continent africain. Ainsi, à l'actif du bilan missionnaire sur le continent, il y a non seulement des communautés chrétiennes vivantes et florissantes, mais aussi un grand réseau de structures de santé de l'Église, qui constituent encore aujourd'hui, et généralement plus qu'autrefois, un point de référence important pour la santé des populations africaines[2].

Toutefois, l'approche pastorale de la santé de l'Église missionnaire influencée en grande partie par la vision occidentale de la médecine, ne s'est pas toujours retrouvée dans le schéma étiologique de la thérapie traditionnelle

[1] Jean Paul II, Motu Proprio *Dolentium hominum*, n°. 1
[2] PIROTTE J., DERROITTE H. (dir.), *Églises et Santé dans le Tiers Monde, hier et aujourd'hui*, Leyde, *Brill,* coll. Studies in Christian Mission, *1991*, p. 139.

négro-africaine. En effet, fruit d'une longue histoire basée sur l'observation et l'expérimentation, la thérapeutique occidentale s'est détachée des étiologies culturelles et spirituelles traditionnelles pour s'engager dans une démarche scientiste qui, dans la lignée de la pensée dualiste de Platon et de Descartes, non seulement débouche sur la séparation du corps et de l'âme, mais consacre une vision nettement mécaniciste du corps humain. C'est ainsi que dans cette optique, plutôt que de « guérir », c'est-à-dire chercher à accéder au signifié de la maladie, considérée dans l'imaginaire africain avant tout comme un langage métaphorique ou symbolique, il est surtout question de « soigner », c'est-à-dire de vouloir réparer, atténuer, voire détruire le symptôme. Or il ne suffit pas de dire à un Africain que sa maladie est causée par des microbes qu'il suffit de combattre par de simples médicaments…[1] Et de ce point de vue, le guérisseur n'est pas seulement un soignant, mais plutôt un « voyant », c'est-à-dire quelqu'un connaissant les lois de l'univers et les symboles qui permettent de faire le passage du monde visible au monde invisible. Le guérisseur doit également être un homme « fort », ayant la capacité de manipuler les énergies en vue de restituer à la personne son intégrité ontologique et de ré-harmoniser son rapport à l'autre. Pour cela, il doit impérativement posséder des qualités morales comme la bonté, la bienveillance et la disponibilité. C'est bien pour cette raison que pour les Africains, à l'époque de la première évangélisation, le prêtre, et à travers lui, le Christ, incarnait la personne du guérisseur.

Toutefois, l'individu africain, souvent déçu par une pratique thérapeutique qui ne prend pas en compte toutes les dimensions de la personne comme décrites ci-haut, va se tourner vers les solutions inspirées par la culture locale. C'est probablement ce qui explique le fait que les premières Églises indépendantes qui voient le jour sur le continent le sont généralement à l'instigation des prophètes guérisseurs, et mettent en exergue la fonction thérapeutique de la foi.[2] Par la suite, vers la fin des années quatre-vingt et le début des années quatre-vingt-dix, on voit surgir un peu partout des organisations à visée religieuse et thérapeutique qui, vont investir avec

---

[1] Lire PARES Y., *La médecine africaine, une efficacité étonnante*, Paris, Éditions Yves Michel, 2004.
FONTAINE M., *Santé et culture en Afrique noire, Une expérience au Nord-Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1995.

[2] PIAULT C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atccho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975, p. 207 *sq*.

beaucoup de succès le marché religieux africain.[1] Plus tard, ce mouvement va être expérimenté tant bien que mal, au sein de l'institution catholique et ce, à travers le mouvement du Renouveau charismatique[2].

Il s'avère que, dans une certaine mesure, le Christ « Sauveur », objet de la foi, a parfois moins d'importance qu'un Christ « Guérisseur »[3] dans le vécu religieux de certains mouvements chrétiens populaires sur le Continent. Dès lors, peut-on se demander, quel rapport le Christ Jésus, dont se réclament les dits mouvements, avait-il voulu établir entre le salut qu'il annonçait et les multiples guérisons qu'il effectuait ? Dans quelle mesure peut-on, de nos jours et dans des contextes culturels et historiques différents, prétendre actualiser les pratiques thérapeutiques du Nazaréen ? Quelle peut être la responsabilité théologique et pastorale de l'Eglise face à la sensibilité avérée de l'imaginaire africain populaire face à cette problématique ?

Pour tenter de répondre à ces divers questionnements nous allons, dans un premier temps, rappeler les grandes lignes de la sotériologie biblique avant d'évoquer le sens profond de pratiques de guérison et d'exorcisme de Jésus de Nazareth. Nous évoquerons par la suite la dimension théologique de la mission thérapeutique ecclésiale tout en mettant en lumière le grand fossé que l'on constate de nos jours, entre la théorie et la pratique dans ce domaine. Nous terminerons ce chapitre en imaginant une praxis théologique et pastorale de la guérison adaptée au contexte africain.

2. Le sens initial du salut biblique

La foi dans le salut apporté par Yahvé dans l'Ancien Testament, puis par Jésus-Christ dans le Nouveau, est non seulement au cœur de la foi chrétienne, mais en est aussi l'élément unificateur qui a permis la constitution de tout le corpus biblique. En effet, toute l'eschatologie biblique témoigne que Yahvé est le sauveur et le rédempteur ; le nom même de Jésus signifie « Yahvé sauve » tandis que les Évangiles, et les chrétiens à leur suite, annoncent Jésus Christ

[1] Voir chapitre 9.
[2] FLIPOT G., "Maladie et guérison dans le Renouveau charismatique" in *Lumen Vitae*, Revue Internationale de Formation Religieuse, Bruxelles, 1985, vol. 40, n° 3, pp. 315-326.
[3] Voir à ce sujet Cécé Kolié, "Jésus Guérisseur ?" in KABASELE F., DORE J., LUNEAU R. (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 2001.

comme « le Sauveur » ; c'est bien en substance ce que déclarent les anges à la naissance de Jésus : « Aujourd'hui vous est né un sauveur, dans la ville de David. Il est le Messie, le Seigneur » (Lc 2, 11). En tout cas, le Nouveau Testament nous enseigne que Dieu veut le salut de tous les hommes (1 Tm 2,4) et c'est pour cette raison qu'il a envoyé son Fils comme Sauveur du monde (1 Jn 4,14) et en particulier pour sauver les pécheurs (1 Tm 1,15). C'est dans cette perspective que, par ailleurs, Jésus est désigné comme Messie ou Christ, c'est à dire, « l'Oint » de Yahvé, envoyé pour apporter le salut au monde : « Aujourd'hui le salut est arrivé pour cette maison… » (Lc 19, 9). Ceci étant dit, la question qui surgit est bien celle-ci : que signifie « être sauvé » ? Sauvé de quoi ? Sauvé comment ? Et dans ce cas, que faire pour obtenir le salut ?

Il convient tout d'abord de relever le fait que dans la version de la Septante, la notion de salut biblique est intimement liée à l'expérience humaine de se savoir tiré d'un danger fatal ; il englobe ainsi, soit l'idée de libération, de protection ou de guérison, soit celle de paix, de victoire ou de vie tout court. En effet, plusieurs récits bibliques attestent que, depuis toujours, les hommes ont vécu sous le coup de menaces diverses : menaces de la part de la nature qui enchaîne par ses lois imprescriptibles et qui, en fin de compte, après avoir fait vivre, peut conduire à la mort ; menaces venant de la vie sociale, c'est-à-dire de relations humaines qui, malheureusement, sont caractérisées aussi par des conflits et des violences susceptibles de conduire facilement à la dégradation physique ou psychologique. Dans cet entendement, « le mot grec *sôteria*, salut, traduit dans son acception première l'idée de santé physique, puis de santé morale au point que l'expression va en quelque sorte ramasser l'utopie du monde hellénistique à la recherche d'un bonheur présent, individuel. Il a alors, disons-le, toute la force mythique du mot « progrès » au début du XXe siècle. »[1]

Sur le plan historique, Israël va expérimenter les promesses prophétiques du salut à travers l'expérience fondatrice de l'Exode illustrée de manière spectaculaire par le passage de la Mer Rouge : « Alors, avec les fils d'Israël, Moïse chanta ce cantique au Seigneur. Ils dirent : Je veux chanter le Seigneur, il a fait un coup d'éclat. Cheval et cavalier, en mer il les jeta. Ma force et mon chant, c'est le Seigneur. Il a été pour moi le salut. C'est lui mon Dieu, je

[1] PERROT C., SOULETIE J.-L., THEVENOT X., *Les miracles*, *op.cit,* p. 55.

le louerai ; le Dieu de mon père, je l'exalterai. » (Ex 15,1-2) A partir de là, les Juifs, donc les croyants, seront invités à intérioriser cette idée centrale, à savoir : le salut vient de Dieu. C'est ce qui transpire dans toute la tradition sapientielle et prophétique de l'Ancienne Alliance à l'exemple de la prière des psaumes que l'Église continue à réciter à ce jour (Ps 3,9 ; 24,5 ; 26,1). Ajoutons que le psaume 61 clame solennellement que « c'est de Dieu seul que vient le salut » tandis que dans les Actes des apôtres, il est clairement signifié, à propos du salut apporté par le Christ « qu'il n'est de salut en aucun autre » (Ac 4,12).

Sur le plan doctrinal proprement dit, les différents développements de la notion de salut vont s'exprimer dans une multitude de catégories qui, dans l'ensemble, se fondent sur l'expérience humaine : rédemption, au sens de délivrance et de rachat, pardon et rémission, réconciliation, sacrifice, expiation, propitiation. S'il y a une perspective de libération n'est-ce pas parce que ceux à qui ce salut est destiné sont dans une situation extrême ou douloureuse ? Mais, peut-on se demander, que faut-il considérer en particulier comme douloureux : la malnutrition, le despotisme, la violence, la servitude, la maladie, la mort ?

La tradition néotestamentaire insiste sur le fait que Jésus est en personne notre Sauveur et notre salut et qu'en Lui, l'être et l'agir coïncident. Il n'est donc pas suffisant de dire qu'il accomplit notre salut : il est lui-même l'évènement salvifique parce qu'il est médiateur entre Dieu et les hommes : « Il n'y a qu'un seul Dieu, il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : un homme, le Christ Jésus, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous les hommes » (1 Tm. 2, 5-6). Or la médiation du Christ se fonde sur son incarnation qui fait de lui à la fois un vrai Dieu et un vrai homme. C'est pour cette raison que le salut en Jésus exige toujours un acte de foi : « Va, ta foi t'a sauvé » ; c'est généralement la parole par laquelle Jésus guérit les malades (Lc 7,50 ; Mc 5,34). C'est également au nom de Jésus, qu'à sa suite, les apôtres vont opérer des guérisons : « Pierre lui dit : " De l'or ou de l'argent, je n'en ai pas ; mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus Christ, le Nazaréen, marche ! " Et, le prenant par la main droite, il le fit lever. A l'instant même les pieds et les chevilles de l'homme s'affermirent ; d'un bond il fut debout et marchait ; il entra avec eux dans le Temple, marchant, bondissant et louant Dieu» (Ac 3,6-8). De même Paul, à propos d'un autre infirme de

naissance, « voyant qu'il avait la foi pour être sauvé, dit d'une voix forte : " Lève-toi, droit sur tes pieds ! " L'homme bondit : il marchait » (Ac 14,9-10).
Pour sa part, la constitution dogmatique du Concile Vatican II sur la Révélation divine résume ainsi toute la dynamique de l'eschatologie biblique :

> « Il a plu à Dieu, dans sa bonté et sa sagesse, de se révéler lui-même et de faire connaître le mystère de sa volonté : par le Christ, Verbe fait chair, les hommes ont, dans le Saint-Esprit, accès auprès du Père, et deviennent participants de la nature divine. Ainsi par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse aux hommes comme à des amis, et converse avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion. Cette économie de la révélation se fait par des actions et des paroles si étroitement liées entre elles, que les œuvres accomplies par Dieu dans l'histoire du salut rendent évidentes et corroborent la doctrine et l'ensemble des choses signifiées par les paroles, et que les paroles proclament les œuvres et font découvrir le mystère qui s'y trouve contenu. »[1]
> Dans le même esprit, le Catéchisme de l'Église catholique va faire ce commentaire : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1 Tm 2,4), c'est-à-dire du Christ Jésus. Il faut donc que le Christ soit annoncé à tous les peuples, et à tous les hommes et qu'ainsi la Révélation parvienne jusqu'aux extrémités du monde. »[2]

Il est donc important de retenir que l'approche biblique de la question du salut est profondément anthropologique et renvoie constamment à une double situation de l'homme vis-à-vis de Dieu : sa situation de créature destinée à voir Dieu et sa situation de pécheur sur les routes du monde et qui doit se battre pour sa délivrance et sa libération. Les guérisons de Jésus ne font-elles pas

[1] Concile Vatican II, *Dei Verbum*, *Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, Rome, Cité du Vatican, 1965, 2.
[2] *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 74.

partie de « ces paroles et œuvres » qui ont pour objectif de faire découvrir le mystère du salut ?

3. Les guérisons bibliques comme signes du salut

Si l'Ancien Testament interdit le recours aux pratiques médicales liées aux cultes idolâtres (2 R 1, 1-4) et dénonce la tentation de recourir aux guérisseurs (2 Ch 16,12), il reconnaît toutefois la possibilité de bénéficier de guérisons physiques à l'exemple de l'ange Raphaël, dont le nom signifie « Dieu guérit » (Tb 11,1-13). Cependant, c'est toujours à Dieu qu'il faut recourir parce que Lui seul frappe et guérit :

> « Venez, retournons vers le Seigneur. C'est lui qui a déchiré et c'est lui qui nous guérira, il a frappé et il pansera nos plaies. Au bout de deux jours, il nous aura rendu la vie, au troisième jour, il nous aura relevés et nous vivrons en sa présence » (Os 6,1-2).

Il n'y a pas de doute que pour les évangélistes, en particulier les synoptiques, Jésus a voulu expliciter l'annonce du Règne de Dieu par les signes de guérison physique individuelle : « L'ayant su, les foules le suivirent. Jésus les accueillit; il leur parlait du Règne de Dieu et il guérissait ceux qui en avaient besoin » (Lc 9,11). Marc donne encore force détails :

> « Le soir venu, après le coucher du soleil, on se mit à lui amener tous les malades et les démoniaques. La ville entière était rassemblée à la porte. Il guérit de nombreux malades souffrant de maux de toutes sortes et il chassa de nombreux démons ; et il ne laissait pas parler les démons, parce que ceux-ci le connaissaient. » (Mc 1, 32-34)

Le parallèle avec Matthieu ajoute une référence vétéro-testamentaire :

> « Le soir venu, on lui amena de nombreux démoniaques. Il chassa les esprits d'un mot et il guérit tous les malades pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète Isaïe :

> C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies. » (Mt 8,16-17)

Aux messagers de Jean-Baptiste qui cherchent à s'enquérir sur sa mission, Jésus répond :

> « Allez rapporter à Jean ce que vous voyez : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent… » (Mt 11,2-5).

Il convient de signaler que, non seulement Jésus guérit les malades, mais il pratique couramment l'exorcisme, ce qui le fait volontiers passer pour un thaumaturge dans la lignée de la tradition prophétique de son époque :

> « Sa renommée gagna toute la Syrie, et on lui amena tous ceux qui souffraient, en proie à toutes sortes de maladies et de tourments : démoniaques, lunatiques, paralysés ; il les guérit. » (Mt 4,24).

Pour comprendre et apprécier le sens profond de toutes les guérisons opérées par Jésus de Nazareth, il est opportun de les replacer dans le contexte culturel et religieux de son époque. Dans le monde sémitique, divination, magie et médecine vont ensemble et ils sont habituellement l'apanage des prêtres. C'est pourquoi, dans la plupart des cas, la maladie a d'ailleurs partie liée avec le péché (Jn 9,1-2). Elle peut être le fait d'un ou de plusieurs démons — ils sont légion et chacun a sa « spécialité » ! — que le guérisseur va donc d'abord chercher à identifier par un interrogatoire visant à savoir quel péché le malade a commis. Pour expulser le démon détecté, il suffit souvent de le nommer, car nommer quelqu'un c'est avoir prise sur lui (Mc 5, 8-9). Par ailleurs, du fait que la *néphesh* (l'âme), et le *basar* (le corps), en hébreux, sont deux faces de la même réalité qu'est l'être humain en tant qu'être de désir, l'acte de guérison concerne dès lors, la totalité de la personne perçue et appréhendée comme en lien avec son environnement immédiat, c'est-à-dire ses proches, sa communauté, le monde…

Au temps de Jésus, la masse du peuple de Palestine accueillait donc avec joie les figures plus ou moins charismatiques qui, comme Jean-Baptiste,

ravivaient son espérance dans les promesses messianiques : « Il est donc normal que Jésus ait été perçu, par son don de thaumaturge, comme un homme revêtu de la puissance de Dieu, venu apporter à l'être humain un salut total. »[1]

Il existe donc un lien réel entre la dimension du salut chrétien et la démarche thérapeutique de la guérison, physique ou spirituelle. Et une des principales explications réside dans le fait que l'anthropologie biblique a une vision globale et intégrée de la vie et de l'être humain. Mais encore faut-il savoir comment Jésus lui-même a procédé dans son rôle de guérisseur et surtout quelle était la portée finale de ses interventions.

4. Le sens des pratiques de guérison et d'exorcisme de Jésus

Que pouvait signifier l'action thérapeutique de Jésus par rapport à sa mission et aux gens de son temps ? Quelle relation, en somme, entre la guérison et le salut annoncé dans la Bonne nouvelle du Règne de Dieu ? Les évangiles nous ont transmis plusieurs témoignages de guérisons miraculeuses et d'exorcismes à l'initiative de Jésus en personne. Il est important de les distinguer et surtout d'en saisir la portée générale.

Dans les actes de guérison opérés par Jésus, on découvre que la structure du récit est généralement la même ; le scénario, lui, se présente de la manière suivante : une brève présentation du malade et de sa rencontre avec le Seigneur, puis un bref dialogue avec lui ou avec son entourage celui-ci s'accompagnant de la demande de guérison ; vient ensuite l'intervention de Jésus qui peut s'exprimer soit par une parole qui, dans certains cas, est reproduite dans la langue d'origine, l'araméen, soit par un geste symbolique précis :

> « On lui amène un sourd qui, de plus, parlait difficilement et on le supplie de lui imposer la main. Le prenant loin de la foule, à l'écart, Jésus lui mit les doigts dans les oreilles, cracha et lui toucha la langue. Puis, levant son regard vers le ciel, il soupira. Et il lui dit: " *Ephata* ", c'est-à-dire: " Ouvre-toi ". Aussitôt ses

[1] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2000, p. 166.

> oreilles s'ouvrirent, sa langue se délia, et il parlait correctement. » (Mc 7,32-35).

Le même évangéliste note qu' « on le suppliait de les laisser toucher seulement la frange de son vêtement ; et ceux qui le touchaient étaient tous sauvés » (Mc 6,56).

Nous l'avons dit plus haut, à côté des guérisons ordinaires, Jésus a à plusieurs reprises pratiqué l'exorcisme qui, dans la définition classique, consiste à chasser les démons ou esprits mauvais par l'adjuration et la puissance de Dieu. C'est ainsi, selon l'évangéliste Marc, que dès le départ à Capharnaüm, Jésus inaugure son ministère par cette activité :

> « Il y avait, dans leur synagogue, un homme possédé d'un Esprit impur, il criait en disant " Que nous veux-tu, Jésus de Nazareth, es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es… " Alors Jésus le menaça en disant : " Tais-toi et sors de lui… " Et le secouant violemment, l'Esprit impur cria d'une voix forte et sortit de lui » (Mc 1,21-26).

L'exemple le plus spectaculaire est sans doute le récit de la guérison du démoniaque dans le pays des Gérascéniens :

> « Ils arrivèrent de l'autre côté de la mer, au pays des Gérascéniens. Comme il descendait de la barque, un homme possédé d'un esprit impur vint aussitôt à sa rencontre, sortant des tombeaux. Voyant Jésus de loin, il courut et se prosterna devant lui. D'une voix forte il crie : "Que me veux-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas." Car Jésus lui disait: "Sors de cet homme, esprit impur ! " Il l'interrogeait : " Quel est ton nom ? " Il lui répond: " Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux." Et il le suppliait avec insistance de ne pas les envoyer hors du pays.» (Mc 5,1-13).

Il faut d'abord remarquer que dans l'ensemble, la pratique exorciste de Jésus s'inscrit dans la lignée de la tradition antique, bien connue à son époque, et qui était fondée sur une triple croyance : « l'existence des démons, l'existence d'une divinité plus forte que les démons, et la possibilité pour l'homme de faire appel à cette puissance divine, par le biais d'adresses directes faites aux esprits au nom de la divinité »[1]. En effet, dans le récit cité précédemment, quoiqu'avec une certaine sobriété par rapport à ce qui se faisait par ailleurs, on peut noter que Jésus s'est comporté comme un exorciste au sens de l'époque. Les esprits mauvais apparaissent comme des opposants et le vocabulaire technique utilise la menace (Mc 5,7-8) et les procédés exorcistes qui consistent à faire dire le nom par l'esprit, ce qui permet de le commander (Mc 5,9). A la fin, Jésus commande au démon de sortir et de quitter définitivement le possédé avant de lui signifier le sens profond et l'objectif principal de sa guérison : « Va dans ta maison auprès des tiens et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde » (Mc 5,19).

Ainsi donc, contrairement à la pratique païenne ambiante, Jésus, en pratiquant l'exorcisme, vise d'abord l'annonce du Règne de Dieu qui est en train de s'accomplir à travers sa personne : « Sa victoire sur Légion montre sa domination sur le royaume de Satan, jusqu'en terre païenne. Le possédé, guéri, réintégré dans la vie sociale, deviendra son témoin en cette terre étrangère −"il se mit à proclamer tout ce que Jésus avait fait pour lui "− (Mc 5,20) »[2].

Sur un autre plan, quand on considère la place accordée par les évangélistes, comme chez Marc, à la guérison des maladies (celles du corps aussi bien que celles de l'âme ou de l'esprit) par Jésus, on est frappé, d'un côté, par l'ampleur de son action, et de l'autre, par la pureté de ses sentiments et de ses motivations profondes. De prime abord, on constate que Jésus ne s'affiche pas lui-même comme thérapeute et ne court pas après les malades ; et parfois il apparaît très réticent à accomplir des guérisons comme ce fut le cas avec la femme syro-phénicienne :

[1] DONDELINGER P., "Les pratiques d'exorcisme dans l'Église " in *Maladie et guérison*, *Concilium*, 1998, 278, p. 79.
[2] DONDELINGER P., "Les pratiques d'exorcisme dans l'Église " art.cit. p. 79.

> « Elle demandait à Jésus de chasser le démon hors de sa fille. Jésus lui disait : " Laisse d'abord les enfants se rassasier, car ce n'est pas bien de prendre le pain des enfants pour le jeter aux petits chiens ". Elle lui répondit : "C'est vrai, Seigneur, mais les petits chiens, sous la table, mangent des miettes des enfants." Il lui dit: "A cause de cette parole, va, le démon est sorti de ta fille." Elle retourna chez elle et trouva l'enfant étendue sur le lit : le démon l'avait quittée. » (Mc 7,26-29)

Ne recherchant ni le spectaculaire, ni la publicité, Jésus n'accomplit pas de guérison pour sa propre gloire ; il ne cherche pas non plus à expliquer ni le mal ni la maladie et ne combat pas le système d'explication de sa culture et de son époque (démons, possessions, péchés…) : « Il part du niveau de la foi, des représentations et du contexte où se situent les gens (religion, culture, appartenance sociale). Il fait appel à la confiance et à la liberté de la personne, sans imposer ni manipuler comme d'autres guérisseurs, sans chercher ni argent ni prestige personnel. Il agit habituellement en public, ou au moins en invitant ses disciples à être témoins. Il leur enseigne ainsi la compassion de Dieu en actes (afin qu'ils refassent plus tard les mêmes gestes, en son nom) et montre que la démarche de guérison concerne d'abord une communauté, où la personne guérie est ensuite réintégrée. »[1] Toutefois, au regard de la nature de sa pratique, on peut estimer que, pour Jésus, guérir est un impératif moral qui le pousse parfois à faire fi de la loi officielle. Ainsi à propos de la femme courbée en deux et qu'il guérit le jour du sabbat il répond au chef de la synagogue scandalisé : « Cette fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, n'est-ce pas le jour du sabbat qu'il fallait la détacher de ce lien ? » (Lc 13,16).

Sur le plan pastoral et pédagogique, quels enseignements peut-on retenir des pratiques thérapeutiques de Jésus lui même ? La première piste que nous pouvons retenir est certainement le fait que Jésus fait prendre conscience de la réalité et de l'importance de la corporéité dans la relation de l'homme avec Dieu. En effet, sur les chemins de Galilée et de Judée, ce sont bien des

[1] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?*, *op. cit*., p. 172.

personnes physiques, et donc vulnérables, que le Fils de Dieu rencontre et touche. Jésus va non seulement vers les corps souffrants mais aussi vers les misères morales, les déficits spirituels qui résultent très souvent des épreuves physiques. Ce n'est certainement pas par hasard que la version matthéenne du jugement dernier concerne principalement la réalité de l'homme souffrant : « Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ; j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ; nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi. » (Mt 25,35-36) C'est pourquoi, comme l'a si bien noté un pasteur, « la place faite aux miracles de guérison dans la narration évangélique manifeste à elle seule l'importance essentielle que la foi chrétienne invite à accorder à la corporalité humaine, et à tout ce qui l'affecte. Celui que nous confessons comme le Verbe de Dieu s'est occupé des maladies et des misères des hommes. C'est donc qu'en son Christ, Dieu attache un prix à la dimension corporelle de nos vies, qu'il a d'ailleurs partagée et assumée en ce que nous appelons précisément son incarnation. »[1]

La seconde piste réside dans le fait que l'homme guéri par Jésus apparaît, selon le témoignage des évangiles, non seulement réconcilié avec lui-même et avec Dieu, mais est également invité à se tourner vers sa communauté. Ainsi au paralytique amené par sa famille pour être guéri, il dit d'abord : « Mon fils, tes péchés sont pardonnés » avant d'ajouter simplement : « lève-toi, prends ton brancard et va dans ta maison. » (Mc 2, 5 ; 11) A propos de cet épisode Monseigneur Doré apporte ce commentaire: « la consigne est claire : « Prends ici ta part de responsabilité : porte ton grabat et marche ! Et puis : ne recommence pas − fais attention à ce que tu fais, à ce que tu manges, à ce que tu vis ! Enfin : convertis un peu ton cœur, car tant de choses dépendent de toi ; occupe-toi aussi de ton frère, et que lui aussi prenne soin de toi ! »[2].

Il apparaît ainsi clairement que « Jésus approche la souffrance de l'humanité, prend dans ses mains l'homme malade, lui offre le pardon de Dieu

[1] Mgr DORÉ Joseph, archevêque de Strasbourg. Intervention faite le 6 mars 2002, à l'occasion d'une rencontre avec les acteurs de la santé dans le cadre de la visite pastorale de la Communauté Urbaine de Strasbourg., in *Esprit & Vie*, n° 75, pp. 3-6. Texte repris dans la même revue, n°192, avril 2008.
[2] Mgr DORÉ Joseph, archevêque de Strasbourg. Intervention faite le 6 mars 2002, art. cit.

et lentement fait naître et grandir tout un processus qui révèle le sens de la maladie, de la souffrance, de la réconciliation et de la guérison. A travers le pardon des péchés, Jésus mobilise toute la personne, suscitant en elle un rétablissement dans l'univers relationnel de l'homme avec lui-même, avec les autres hommes, avec le monde et avec Dieu. »[1] Effectivement, dans la plupart des cas, les guérisons opérées par Jésus sur les individus ont un certain impact dans sa communauté de vie. Ainsi en Mc 5,18-20, le démoniaque guéri est invité à annoncer chez les siens ce que le Seigneur a fait pour lui ; quand Jésus arrive avec sa suite dans la maison de Pierre, la belle-mère de ce dernier est indisposée, terrassée par la fièvre : « Il s'approcha et la fit lever en lui prenant la main : la fièvre la quitta et elle se mit à les servir. » (Mc 1,31) Le lépreux guéri, est invité à aller voir le prêtre habilité par la loi à constater la guérison et à réintégrer l'exclu dans la communauté : « Garde-toi de rien dire à personne, mais va te montrer au prêtre et offre pour ta purification ce que Moïse a prescrit, ils auront là un témoignage. » (Mc 1,44)

Le troisième enseignement que nous pouvons enfin signaler est que, de toute évidence, le ministère de guérison initié par Jésus est à situer à la fois sur l'échelle du temps et sur celle de l'eschatologie. On l'a rappelé, Jésus, dans son ministère public, a eu à cœur de soigner toutes sortes des maux, corporels ou spirituels ; mais on sait aussi que le même Jésus n'a pas cherché à guérir ou à éradiquer toutes les misères ainsi que toutes les maladies de son temps. Par conséquent « le sens de la mission de Jésus n'est pas réductible à une œuvre de guérison, si importante soit-elle. Il s'agit, ni plus ni moins, d'une mission de rédempteur, de Sauveur. Le mot "salut" comporte, certes, un aspect de santé, et cela nous aide à comprendre de quoi il s'agit avec le salut, mais ce dernier déborde en réalité de beaucoup tout ce dont nous pouvons bénéficier au seul titre de la santé »[2].

En conclusion, il ressort que les récits de guérison rapportés par les évangiles n'ont d'autre but que d'illustrer l'identité de Jésus ainsi que sa véritable mission : l'annonce de la *Basilea tou Theou*. C'est en substance ce que Pierre va proclamer dans la maison de Corneille à Joppé : « Ce Jésus issu

[1] Di Salvatore G., "Pardon et Guérison", in *Mission de l'Église*, n° 142, Janvier-Mars 2004, pp. 56-59.
[2] Mgr DORÉ Joseph, art. cit.

de Nazareth, vous savez comment Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance ; il est passé partout en bienfaiteur, il guérissait tous ceux que le diable tenait asservis, car Dieu était avec lui. » (Ac 10,38) Il est donc judicieux de toujours mettre au premier plan la signification et le sens que Jésus lui-même a accordé à ses pratiques de guérison et ses exorcismes : « Au premier sens de ces paroles, les miracles n'apparaissent nullement comme des gestes médicalement miséricordieux, posés en soi, en dehors de l'imminence de la fin des temps. »[1] A travers son ministère de guérison, Jésus, Fils de Dieu fait homme, ouvre à tout humain une vie et une espérance qui ne sont pas seulement pour ce temps du monde mais valent pour « maintenant et toujours ». Il nous offre également la résurrection des morts et la vie éternelle où toute maladie sera vaincue, toute mort engloutie et toute larme effacée (Ap 21,4).

A la suite de leur Seigneur et Maître, les apôtres, et donc l'Église se feront le devoir de pratiquer et d'instituer le ministère de guérison. C'est bien cette mission thérapeutique de l'Église que nous allons aborder maintenant

5. La dimension thérapeutique de la mission ecclésiale

Nous l'avons longuement souligné plus haut, la thématique de la guérison est centrale dans le Nouveau Testament, au point que l'activité pastorale de Jésus qui « pardonne et guérit » constitue à elle seule une clé de lecture globale à partir de laquelle on pourrait relire et comprendre le message évangélique. Comme on le sait, de son vivant, Jésus désigne soixante-douze disciples pour les envoyer deux par deux devant lui dans les contrées où il devait lui-même aller ; voici ce qu'il leur recommande, entre autres choses : « Guérissez les malades qui s'y trouveront, et dites-leur : " Le Règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous ". » (Lc 10,9) Marc, comme à son habitude, ajoute ces détails : « Ils chassaient beaucoup de démons, ils faisaient des onctions d'huile à beaucoup de malades et ils les guérissaient » (Mc 6,13). Plus tard, le Ressuscité va, comme on le sait, envoyer ses apôtres continuer sa mission de proclamation du Règne de Dieu. Ici aussi, la problématique de la maladie et de la guérison se

[1] PERROT C., *Les miracles*, *op. cit*. p. 112.

retrouve au centre des recommandations explicites qu'il leur donne avant de les quitter :

> « Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, cela ne leur fera aucun mal ; ils imposeront les mains à des malades, et ceux-ci seront guéris. » (Mc 16,15-18)

- *Dans le sillage de la tradition*

Tout au long de l'histoire, ce ministère de guérison va accompagner l'œuvre évangélisatrice de l'Église, comme en témoigne l'abondante littérature patristique et les multiples hagiographies des saints[1], même si, comme nous allons le voir, « au fil des siècles, sont apparues certaines démarcations aujourd'hui sujettes à réexamen… Ce sont les démarcations entre santé corporelle et grâce spirituelle, entre une maladie mortelle et d'autres types de maladie, entre le ministère des baptisés et celui des ordonnés, entre l'extrême onction et d'autres rites de bénédiction touchant des maladies .plus bénignes »[2] Toujours est-il que plusieurs interrogations auxquelles nous allons tenter d'apporter un éclairage théologique surgissent : comment, dès le départ, s'est organisée cette continuation de la mission thérapeutique que Jésus a confiée à son Église ? Quelles sont les principales formes qu'a pu retenir la tradition catholique romaine ? Où en sommes-nous ?

A travers le témoignage de la communauté primitive, le ministère apostolique de guérison va prendre trois formes distinctes : ordinaire, extraordinaire et sacramentelle.[3]

---

[1] CF. COTHENET E., " La guérison comme signe du royaume et l'onction des malades : Jc 5, 13-16", in *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Rome, 1975, pp. 101-125.
[2] POWER D.," Le service pastoral des malades " (éditorial), *Concilium*, 1991, 234, p. 7.
[3]Cf. BOROBIO D, " Approche du sens et de l'usage curatif de l'onction des malades dans l'Église des premiers siècles ", in *Le service pastoral des malades*, *Concilium*, 1991, 234, p. 58.

La première forme, que l'on peut qualifier d'ordinaire, se réfère essentiellement aux dons (charismes) reçus de l'Esprit Saint, considérés, du moins chez Paul, comme services de guérison dans et pour l'Église :

> « Il y a diversité de dons de la grâce, mais c'est le même Esprit; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur; diversité de modes d'action, mais c'est le même Dieu qui, en tous, met tout en œuvre. A chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien de tous. A l'un, par l'Esprit, est donné un message de sagesse, à l'autre, un message de connaissance, selon le même Esprit ; à l'un, dans le même Esprit, c'est la foi ; à un autre, dans l'unique Esprit, ce sont des dons de guérison. » (1Co 12, 4-9)

La seconde forme est considérée comme extraordinaire car elle se rapporte à des interventions merveilleuses que l'on peut qualifier de miracles ; cette activité est largement attestée dans la vie de la communauté primitive :

> « Beaucoup de signes et de prodiges s'accomplissaient dans le peuple par la main des apôtres. Ils se tenaient tous, unanimes, sous le portique de Salomon, mais personne d'autre n'osait s'agréger à eux ; le peuple faisait pourtant leur éloge, et des multitudes de plus en plus nombreuses d'hommes et de femmes se ralliaient, par la foi, au Seigneur. On en venait à sortir les malades dans les rues, on les plaçait sur des lits ou des civières, afin que Pierre, au passage, touche au moins l'un ou l'autre de son ombre. La multitude accourait aussi des localités voisines de Jérusalem, portant des malades et des gens que tourmentaient des esprits impurs, et tous étaient guéris. » (Ac 5,12-16)

Un autre cas fameux rapporté par Luc dans les Actes est sans doute la guérison par Pierre de l'infirme de la « Belle Porte. » (Ac 3,1-24). Que faut-il retenir de ces interventions merveilleuses accomplies par les premiers disciples

du Christ ? Une chose est certaine : « Pour la communauté primitive, ces guérisons miraculeuses se réalisent toujours au nom du Seigneur Jésus et par le pouvoir de son Esprit (Ac 3,6-7) ; elles sont une répétition dans le temps actuel de celles que réalisait Jésus durant sa vie terrestre ; elles comportent les mêmes séquences et la même chaîne de réactions : guérison, crise, accusations, foi (Ac 3). »[1]

La troisième forme, enfin, est la forme sacramentelle, autrement dit signe de l'action et de la puissance de Dieu par son Esprit Saint ; cette forme nous est principalement attestée dans l'Épitre de Jacques, par l'usage de la prière et de l'onction d'huile :

> « L'un de vous souffre-t-il ? Qu'il prie. Est-il joyeux ? Qu'il chante des cantiques. L'un de vous est-il malade ? Qu'il fasse appeler les anciens de l'Église et qu'ils prient après avoir fait sur lui une onction d'huile au nom du Seigneur. La prière de la foi sauvera le patient ; le Seigneur le relèvera et, s'il a des péchés à son actif, il lui sera pardonné. » (Jc 5, 13-15)

De fait, à partir du 9ème siècle, l'Église va institutionnaliser la forme sacramentelle à travers le geste de l'onction d'huile sacrée et la prière accompagnée par une imposition des mains. Malheureusement, au fil du temps, le cinquième sacrement va devenir petit à petit, en Occident du moins, l' « extrême onction » qui, manifestement, va viser d'abord une guérison spirituelle au détriment de la guérison physique ou du moins de l'amélioration de la santé. Dans la pratique, on va observer que l'onction se fait de plus en plus dans la perspective du pardon des péchés et de la préparation à une « bonne mort » ; concrètement, on repousse l'onction au dernier moment et on l'administre désormais aux malades qui n'ont pas d'espoir de guérison ainsi qu'aux mourants. Il a fallu attendre la réforme liturgique de Vatican II pour que s'amorce la prise en compte du deuxième pôle assigné à ce sacrement, à savoir la guérison physique : « L'extrême-onction qu'on peut appeler aussi et mieux l'onction des malades, n'est pas seulement le sacrement de ceux qui se

[1] BOROBIO D., art. cit., p. 58.

trouvent à toute extrémité. Aussi, le temps opportun pour le recevoir est déjà certainement arrivé lorsque le fidèle commence à être en danger de mort par suite d'affaiblissement physique ou de vieillesse… Le nombre des onctions sera adapté aux circonstances, et les oraisons qui appartiennent au rite de l'onction des malades seront révisées pour correspondre aux diverses situations des malades qui reçoivent le sacrement. »[1]

Et toujours dans le sillage de la réforme conciliaire, la congrégation pour le Culte divin va promulguer en 1972 un nouvel *ordo* du service pastoral et de l'onction des malades[2]. Celui-ci va jusqu'à donner les précisions suivantes : « le sacrement de l'onction des malades est conféré aux personnes dangereusement malades en les oignant sur le front et sur les mains avec de l'huile dûment bénite − huile d'olive ou autre huile extraite de plantes − en disant une seule fois : "Par cette onction sainte, que le Seigneur, en sa grande bonté vous réconforte par la grâce de l'Esprit Saint. Ainsi, vous ayant libéré de tous péchés, qu'Il vous sauve et vous relève". »[3] Il est intéressant de noter que dans le rituel proposé par le nouvel *ordo*, les auteurs ont manifestement le souci permanent de maintenir un équilibre entre la dimension spirituelle et la dimension anthropologique et ce, dans la ligne de la tradition de l'Église primitive et même médiévale. Ainsi, la première composante du rite est une liturgie de la parole adaptée à la circonstance et dont la teneur est de susciter la foi, l'espérance et l'amour de Dieu manifesté en son Fils. La seconde composante est celle de l'action sacramentelle proprement dite et qui se focalise sur l'onction d'huile bénite sur le corps, plus précisément sur la tête et sur les mains… D'ailleurs, cette précision est ajoutée : « Selon les cultures et les traditions des différents peuples le nombre et l'emplacement des onctions peuvent changer ou augmenter. »[4]

Ainsi donc, à travers la réforme du Concile Vatican II, l'Église catholique reconnaît sans doute qu'il ne saurait y avoir une vraie théologie sacramentelle

---

[1] Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la liturgie, du 4 décembre 1963, Paris, Fides, 1967, § 73.

[2] *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972.

[3] Cf. CIC, canon 847, § 1.

[4] §24. Au Moyen âge, les onctions s'étaient multipliées et l'onction d'huile semblait être recommandée pour toutes les parties du corps. Cf. COLLINS M., " Le rituel romain, service pastoral et onction des malades " in *Le service pastoral des malades*, *Concilium*, 1991, 234, p. 21.

qui ne tienne compte de la dimension du corps, des signes et des symboles des différentes expressions de la foi chrétienne. Les sacrements apparaissent de plus en plus comme un lieu privilégié où l'expérience humaine s'ouvre à une transcendance au moyen de rites et de symboles qui la médiatisent, l'expriment et l'opèrent à la fois. C'est ce dont témoigne précisément la belle prière de bénédiction de l'huile des malades que l'évêque prononce à la messe chrismale :

> « Dieu notre Père, de qui vient tout réconfort, par ton fils
> Tu as voulu guérir toutes nos faiblesses et nos maladies,
> Sois attentif à la prière de notre foi :
> Envoie ton Esprit Saint Consolateur sur cette huile que tu as créée pour donner vigueur à notre corps.
> Qu'elle devienne par ta bénédiction l'Huile sainte que nous recevrons pour soulager le corps, l'âme et l'esprit des malades qui en recevront l'onction, pour chasser toute douleur, toute maladie, toute souffrance physique et morale. »[1]

Malheureusement, dans la pratique pastorale de l'Église officielle, cet équilibre entre la dimension spirituelle et anthropologique du sacrement des malades ne semble pas aussi simple si l'on considère le fossé créé entre un certain enseignement du magistère et les attentes d'une partie des fidèles pour qui les sacrements passent d'abord pour une actualisation du mystère salvifique du Christ et dont les effets escomptés s'appellent santé, bien-être, vie, comme nous allons le voir maintenant.

- *Le fossé entre la théorie et la pratique*

Le Catéchisme de l'Église catholique présente le sacrement de pénitence et celui de l'onction des malades comme étant « sacrements de guérison. »[2] A ce dernier, il assigne quatre principaux objectifs[3] :

[1] *Le Missel Emmaüs des dimanches*, Paris, Desclée De Brouwer, 1979, p. 220.
[2] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1421.
[3] *Ibid.*, n° 1520-1523.

- *Un don particulier de l'Esprit Saint* : « la grâce première de ce sacrement est une grâce de réconfort, de paix et de courage pour vaincre les difficultés propres à l'état de maladie grave ou à la fragilité de la vieillesse… Cette assistance du Seigneur par la force de son Esprit veut conduire le malade à la guérison de l'âme, mais aussi à celle du corps, si telle est la volonté de Dieu. »
- *L'union à la passion du Christ* : « par la grâce de ce sacrement, le malade reçoit la force et le don de s'unir plus intimement à la passion du Christ… La souffrance, séquelle du péché originel, reçoit un sens nouveau : elle devient participation à l'œuvre salvifique de Jésus. »
- *Une grâce ecclésiale* : « En célébrant ce sacrement, l'Église, dans la communion des saints, intercède pour le bien du malade. Et le malade, à son tour, par la grâce du sacrement, contribue à la sanctification de l'Église et au bien de tous les hommes pour lesquels l'Église souffre et s'offre, par le Christ, à Dieu le Père. »
- *Une préparation au dernier passage* : « L'onction des malades achève de nous conformer à la mort et à la Résurrection du Christ, comme le baptême avait commencé à le faire. Elle parachève les onctions saintes qui jalonnent toute la vie chrétienne. »

Une lecture critique de ces argumentations montre que le magistère semble privilégier les effets exclusivement spirituels du sacrement au détriment de la dimension physiologique ; on peut penser que cette vision quelque peu étriquée de la notion de sacrement fondée sur une conception dualiste de la métaphysique occidentale relève du registre des traditions chrétiennes qui ont souvent opposé spiritualité et affectivité, avec, en arrière-plan, une méfiance vis-à-vis du corps et de l'émotion autant que de leurs manifestations. Une des raisons réside dans le fait que « l'hypertrophie de la rationalité, conséquence d'une certaine conception de la modernité et de la religion, a coupé des générations de la perception de leur corps… Déjà la philosophie grecque opposait l'âme au corps et Platon considérait celui ci comme une tombe, un frein au progrès philosophique et spirituel… »[1] On sait que dans la tradition catholique, du moins jusqu'à l'aggiornamento de Vatican II, « cela s'est exprimé

[1] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?*, *op.cit*., p. 27.

par un souci, certes légitime, de rigueur doctrinale formulée conceptuellement mais aussi par une insistance parfois exagérée sur l'acquisition de connaissances au détriment de l'expérience spirituelle et du cheminement intérieur. »[1] Partant d'une certaine conception de l'Ancien Testament qui estimait que la maladie était la conséquence du péché, et s'appuyant sur l'incise du passage de l'Épitre de Saint Jacques dont nous avons parlé précédemment, l'Église catholique a plutôt vu dans le sacrement des malades la guérison des séquelles du péché. C'est dans cette même perspective que le Pape Paul VI, dans une homélie prononcée lors d'une onction collective sur la place Saint-Pierre, soutenait que l'onction de l'Église se situe à un niveau élevé, surnaturel, celui des sacrements et que « l'amour rédempteur du Christ entend guérir principalement l'âme sans pourtant laisser de côté le corps. »[2] On peut ajouter cette autre remarque à savoir que « dans l'Église catholique, le sacrement de l'onction des malades, avant sa réforme récente, était devenu particulièrement pudique concernant les éventuels effets physiques de sa célébration. »[3]

Qu'en est-il, de nos jours, de la réalité sur le terrain théologique et pastoral ? L'approche supposée héritée de la dichotomie philosophique et théologique occidentale entre le corps et l'âme est de plus en plus délaissée par l'homme contemporain au profit d'une approche un peu plus globalisante et moins tranchée des réalités humaines. Ceci du fait même que l'évolution de la société en général est caractérisée par une remise en question d'une rationalisation tous azimut, d'une part, et, la perte de confiance à l'égard des institutions établies, qu'elles soient politiques, ecclésiales familiales ou morales…

Sur le plan proprement religieux, dans le contexte assez embrouillé de la sécularisation et du « désenchantement »[4], l'individu reste confronté à une « recomposition du croire ou des croyances »[5] face au « désespoir du sens »[6] ; cela se traduit sur le terrain par le phénomène des nouveaux mouvements

[1] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?*, *op.cit* , p. 34.
[2] PAUL VI, homélie du 5 octobre 1975, *in La Documentation Catholique*, 1975, pp. 907-909.
[3] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?, op.cit*., p.129.
[4] GAUCHET M., *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
[5] HERVIEU-LEGER D., WILLAIME J.P., *Sociologies et religions*, Paris, PUF, 2001.
[6] RICOEUR P., Préface à Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 3e édition, 2006.

religieux (NMR) dont une des caractéristiques est précisément la quête de l'émotion et dont le corps est le lieu d'expression par excellence : « l'accent est mis sur une religiosité qui parle au cœur, l'émotion allant jusqu'à la poursuite de l'irrationnel et l'engouement pour des états paroxystiques, la relation avec l'au-delà (channeling, voyages astraux, en lien avec l'inquiétude face à la mort et à l'après-vie)[1], les médecines douces… et la valorisation du corps et de ses sensations insoupçonnées (dans le cadre du développement du potentiel humain). »[2] D'où l'éloignement progressif de beaucoup de fidèles de la forme traditionnelle du sacrement des malades et, en contrepartie, l'apparition de nouvelles offres thérapeutiques et spirituelles au sein même des institutions, comme on va le voir, plus loin, avec l'exemple du Renouveau charismatique.[3]

C. Perspectives pastorales

Nous l'avons dit plus haut, la question de la santé, et partant de la guérison, est capitale dans toute société humaine. Aujourd'hui, sur le continent africain, les questions touchant à la maladie et à la guérison ont une importance primordiale d'autant plus que les services et structures médicaux en place sont loin d'être à la hauteur des maux et maladies qui affligent des millions de personnes ; dans cette perspective, la quête de la guérison, qui englobe toutes les dimensions de la personne humaine, va constituer une des principales préoccupations des Églises d'Afrique où, quelle que soit la confession dont on se réclame, le Christ Sauveur, objet de la foi, semble avoir moins d'importance qu'un Christ Guérisseur[4] qui réponde sur l'heure à ce que l'on attend de lui. Cependant, si la métaphysique africaine ne s'exprime guère sur un au-delà de type eschatologique, ce n'est pas pour autant que la notion de salut lui soit étrangère, au contraire. En effet, dans la plupart des langues, l'expression « être sauvé » exprime le sens immédiat et courant d'être délivré d'un mal ou d'un danger quelconque : « Le déploiement sémantique particulièrement riche de la racine latine qui signifie santé, prospérité, délivrance, nous met sur la voie d'une notion aux résonances multiples, que le

[1] Le channeling, de *channel*, canal, en anglais, concerne les divers moyens pour entrer en contact avec « l'autre monde », celui des défunts, des esprits, des « entités »...
[2] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?, op.cit*., pp. 30-31.
[3] PEYROUS B., CATTA H.M., *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique, D'où vient-il ? Où va-t-il ? Enquête sur le Renouveau charismatique aujourd'hu*i, Paris, Mame, 1999, p. 225.
[4] Lire KOLIE CECE., " Jésus Guérisseur ? ", in KABASELE F., DORÉ J., LUNEAU R., *Chemins de la Christologie Africaine*, Paris, Desclée, 1986, pp.167-199.

christianisme a prolongée et affinée en l'appliquant au péché et à la damnation dans son sens de délivrance et au bonheur éternel dans son sens de prospérité. »[1] Comme le fait remarquer un témoignage, « parler du thème de la guérison en Afrique d'un point de vue théologique, c'est parler d'une préoccupation existentielle de la plupart des Africains. »[2]

Il est intéressant de noter que le synode pour l'Afrique avait su prendre la mesure de cette réalité : « Si aujourd'hui on constate une grande affluence vers les nouveaux mouvements religieux de tous bords ou vers les Églises africaines indépendantes, cela tient en partie au fait que les gens se sentent mieux pris au sérieux jusque dans leur dimension thérapeutique dans ces Églises et nouveaux mouvements religieux. Il n'y a rien de plus évident dans les Évangiles que le ministère de Jésus comme "guérisseur ". Il a guéri les malades et à travers ces guérisons, il a manifesté l'avènement du Règne de Dieu. En outre, la mission qu'il confie à ses disciples, selon Saint Luc, est de "proclamer le Royaume de Dieu et faire des guérisons" (Lc 9, 2). »[3] Pour le Jésuite Éric de Rosny qui a beaucoup écrit à ce sujet [4]« les théologies de la guérison vont fleurir, comme ce fut le cas pour celles de la libération dans les années quatre-vingts. Le besoin crée la théologie. »[5]

Faut-il rappeler que le propre de l'anthropologie biblique est de ne pas séparer le spirituel et le corporel, mais de souligner l'étroite interaction permanente entre la part corporelle et la part spirituelle de l'homme ? Il en est de même des sagesses orientales ou africaines qui, toutes, insistent sur le rapport étroit entre l'état psychologique et l'équilibre corporel. Ici, en effet, les individus, dans leur démarche de guérison, relient spontanément corps, âme, esprit, ce qui cache souvent une demande plus profonde de salut. Or, de manière presque intuitive, le croyant Africain sait que le grand Dieu du ciel est un Dieu de miracles et de guérison; il comprend que dans les Évangiles, les guérisons sont l'expression de l'amour de Dieu pour les hommes ; il en conclut qu'il y a un Dieu tout-puissant qui exprime son amour envers les humains en les

[1] BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, *op.cit.* ,p. 187.
[2] MUNGA A, " Maladie et guérison dans le Mouvement Uamsho (Réveil) en Tanzanie ", in *Maladie et guérison*, *Concilium* 278, 1998, p. 145.
[3] SYNODE DES EVEQUES, IIème Assemblée spéciale pour l'Afrique, *Lineamenta*, 71, Cité du Vatican, 2006.
[4] Voir notre bibliographie générale.
[5] " La foi religieuse peut-elle guérir les malades ? ", article publié dans *La Croix* du 19 octobre 1996, p. 12.

délivrant et en les guérissant de l'emprise du mal. C'est ce qui fait dire à un membre de l'Association internationale des ministères de guérison, un mouvement d'obédience pentecôtiste : « Alors, quand la foi est venue par les Saintes Écritures et les missionnaires, l'Africain s'est servi de cette foi simple et a dit : " Au lieu d'aller consulter les fétiches et autres, j'ai maintenant un moyen non seulement de salut pour mon âme, mais aussi le moyen le plus simple pour obtenir la guérison "… La guérison en Afrique est déjà dans l'Africain! Nos ancêtres ont toujours cherché à guérir les gens par des moyens spirituels, même s'ils ne venaient pas du côté de Dieu. »[1]

Cependant, il convient de garder à l'esprit le fait que la volonté exacerbée d'effacer la division et de privilégier l'harmonie et la paix *a priori* dans les rapports sociaux et dans les rapports de la société avec le monde peut constituer un autre obstacle à l'essence même du salut chrétien. En effet, il faut savoir que « l'effacement des particularités et des disparités et la valorisation et la fusion communautaire et cosmique manifestent une conception qui élimine l'Incarnation et la Rédemption au profit de la perte de soi et de l'absorption dans le Grand Tout. »[2] Il serait donc judicieux d'envisager une véritable pastorale des malades et des souffrants en général inspirée de la longue et riche tradition thérapeutique africaine comme en témoigne, par exemple,

Nous allons à présent passer en revue quelques pistes inspirées de l'anthropologie négro-africaine susceptibles d'éclairer et d'orienter une authentique praxis théologique et pastorale de la « guérison » tant physique que spirituelle.

1. Approcher l'homme dans son unité et dans sa totalité

À cause de la dissociation entre le corps et l'esprit qui s'est progressivement imposée dans la métaphysique occidentale, l'homme moderne a, dans bien des cas, semblé avoir perdu de vue ce lien fondamental qui, faut-il le dire, se retrouve dans la plupart des sagesses traditionnelles de par le monde, et qui affirme l'unicité de l'être humain. Dès lors la médecine dite moderne a tendance à se focaliser sur l'individu, ou plus exactement sur le corps organique, voire

[1] " Trois questions à Mamadou Karambiri ", in http://www.laguerison.org.
[2] BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, *op. cit,.* p. 198.

sur un seul membre de ce corps… Dans cette optique, le corps de l'homme est tout simplement considéré comme une « machine » qui peut être défectueuse et que l'on peut réparer grâce à la maîtrise technique.

Une telle parcellisation semble ignorée en Afrique, où l'homme « est » un corps, « est » une âme, en même temps qu'il « est » toutes ses relations, avec soi-même, avec les autres, avec la nature et Dieu. L'homme « est » tout cela en même temps, et tout cela le constitue. Éric de Rosny qui, on le sait, a une grande expérience sur le terrain en Afrique, affirme, par exemple, que « sur l'aire des soins, ce n'est pas seulement l'individu isolé, visiblement étendu sur une natte, mais, en réalité toute sa famille qui est malade. Il est comme le signe vivant d'un mal qui touche cette famille dont il fait partie intégrante, tant il s'identifie à elle et tant elle se reconnaît en lui. Ce qu'on appelle couramment maladie à l'hôpital serait mieux traduit en français par symptôme, le symptôme d'un mal qui ronge le groupe. »[1]

Par ailleurs, comme nous l'avons développé dans la partie consacrée à l'analyse sociologique, la notion de santé dans la tradition africaine indique globalement la plénitude de la vie, constituée par la santé physique, la tranquillité psychologique, la paix sociale, et plus profondément encore, elle signifie une parfaite harmonie et une conformité à l'ordre naturel, social et cosmique. Ici se situe et se noue le lien qui existe entre pardon, réconciliation et guérison, puisque la cause de la maladie est conçue comme une rupture des relations sociales que l'homme porte avec soi et qui le constituent. C'est également cette vision qui explique la présence de l'idée de bien-être global que l'on retrouve dans les formules de salutation à l'œuvre dans la plupart des langues au Sud du Sahara. Ainsi dans notre langue maternelle, le Kiswahili, la formule « *uko muzima ?* » qui signifie littéralement « Êtes-vous en vie ou êtes-vous dans la paix ? », est souvent utilisée comme formule de salutation habituelle au travers de laquelle le questionneur sollicite la connaissance de l'état de santé corporelle, spirituelle et sociale du destinataire. Pour Bernard Ugueux, « la perception et la gestion de la santé et de la maladie par les cultures traditionnelles africaines rappellent à l'Occident l'importance de la

[1] DE ROSNY E., " La longévité des pratiques de soins traditionnelles ", in *Concilium* 278, 1998, p. 25.

dimension relationnelle de la santé et la responsabilité collective dans la protection de la vie humaine et dans sa transmission. »[1]

Pour illustrer toute la dynamique qui sous-tend la thérapeutique africaine, nous reproduisons un modèle de « consultation » observé au Cameroun et qui, à notre avis, peut inspirer une pastorale africaine de guérison :

> « Le début de tout diagnostic sera une recherche des causes de la maladie du sujet à travers la confession spontanée de sa transgression. Ainsi commence tout rite de guérison : le malade doit " vider le ventre " afin que le guérisseur puisse " voir " où s'est produite la rupture des relations, aussi bien dans le monde visible que dans celui invisible, le " monde de la nuit ", et repérer l'auteur de l'attaque contre cette personne − s'il est un ennemi, quelqu'un de la famille, ou un esprit, ou un génie. Il pourra alors dire quel rite employer pour obtenir la guérison. Ces rites, très souvent, demandent la mobilisation de toute la famille. La confession met à nu toutes les fautes et les rivalités entre les membres, les haines et les rancunes. Le guérisseur prononce alors les paroles réconciliatrices qui libèrent, et le rite se conclut par l'ablution avec de l'eau mélangée au sang d'une chèvre, dont la viande est partagée entre tous. Le malade peut ainsi réintégrer sa famille, rétabli dans un processus de réconciliation qui le mènera à la guérison. »[2]

On le voit bien avec cet exemple, la démarche thérapeutique africaine met en évidence la correspondance entre l'harmonie sociale et la santé du corps. Au-delà du traitement lui même, ce qui importe, c'est de reconstituer un ordre des choses troublé et dissocié ; la guérison devient la manifestation du pardon accordé et de la réconciliation survenue dans cette famille. « C'est là toute l'originalité d'une démarche qui veut préserver l'intuition profonde de l'impossibilité de soigner un corps sans en même temps intervenir sur la

[1] UGUEUX B, *Guérir à tout prix ?, op.cit*., p. 86.
[2] Di SALVATORE G., " Pardon et Guérison " in *Mission de l'Église*, n° 142, Janvier-Mars 2004, pp. 56-59.

globalité des rapports de l'homme et des différentes dimensions qui le constituent comme tel. »[1]

Cette approche dialectique de la guérison, même le Concile Vatican II l'a reconnue en mettant en évidence la dimension intégrale du salut en Jésus-Christ et en affirmant la relation fondamentale entre le salut eschatologique et la guérison physique: « c'est la personne humaine qu'il faut sauver, c'est la société humaine qu'il faut renouveler. C'est donc l'homme, dans son unité et sa totalité, avec son corps et son âme, avec son cœur et sa conscience, avec sa pensée et sa volonté qui sera l'axe de tout notre exposé. »[2] C'est sans doute dans cette perspective que, lors de la Première assemblée du Synode pour l'Afrique convoqué par le pape Jean Paul II en avril 1994, les Pères synodaux avaient explicitement souhaité la création d'un « ministère de la consolation » ou d'« écoute » (proposition 37).

Cette préoccupation se retrouve également dans les *Lineamenta* de la IIème Assemblée spéciale pour l'Afrique tenue en 2006 ; il y est déclaré que « en Afrique, l'Église se veut fondamentalement une famille. Du point de vue humain et relationnel, il faut dire que le degré de santé de l'Église dépend de la qualité des relations interpersonnelles en son sein dans la famille. Dans une communauté où il n'y a pas d'entente et où tout le monde se combat tous deviennent malades, sorciers pour tous. D'où la pertinence de redécouvrir le Christ guérisseur, comme Parole vivifiante qui convoque la palabre réconciliatrice et intervient par des médicaments efficaces, notamment les sacrements, qui créent l'unité familiale. »[3]

2. Mettre en exergue l'effet symbolique du geste

C'est dans ce sens qu'il faudrait également réhabiliter la dimension symbolique du gestuel dans la pratique sacramentaire de guérison. En effet, il n'est pas anodin de souligner le fait que c'est souvent par la médiation de gestes physiques que le Christ en personne opère la plupart de ses guérisons comme l'indique ce verset : « Ému de compassion, Jésus étendit la main, le toucha et

[1] Di SALVATORE G., " Pardon et Guérison, art.cit. p.56-59
[2] Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, Paris, Cerf, 1967, n°.3.
[3] SYNODE DES EVEQUES, *IIème Assemblée spéciale pour l'Afrique*, *Lineamenta*, 71, Cité du Vatican, 2006, n° 72. A noter que le thème général de cette deuxième assemblée est : *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*.

lui dit “ Je le veux, sois guéri ” et aussitôt la lèpre le quitta. » (Mc 1,41) Au sujet de deux aveugles (Mathieu 9, 27-29), Jésus toucha leurs yeux en disant « Qu’il vous advienne selon votre foi ». Quelquefois, Jésus fait un geste de relèvement qui signifie clairement que le malade doit reprendre immédiatement sa vie ordinaire : « La belle-mère de Simon était couchée, ayant la fièvre ; et aussitôt on parla d'elle à Jésus. S'étant approché, il la fit lever en lui prenant la main, et à l'instant la fièvre la quitta. Puis elle les servit. » (Mc 1,30). Il arrive enfin que le Christ utilise un geste plus élaboré comme le geste d’imposition des mains et cela soit sur une personne, soit sur la foule : « Et voici, il y avait là une femme possédée d'un esprit qui la rendait infirme depuis dix-huit ans ; elle était courbée, et ne pouvait pas du tout se redresser. Lorsqu'il la vit, Jésus lui adressa la parole, et lui dit : Femme, tu es délivrée de ton infirmité. Et il lui imposa les mains. A l'instant elle se redressa, et glorifia Dieu. » (Lc 13, 11-13) « Après le coucher du soleil, tous ceux qui avaient des malades atteints de diverses maladies les lui amenèrent. Il imposa les mains à chacun d'eux, et il les guérit. » (Lc 4,40)

Comme on peut le deviner, tous ces gestes ont une signification rituelle évidente : contact intime entre la personne du Christ et celle du malade dans le sens d’une communication d’une force ou d’une nouvelle énergie. On peut y voir, aussi, un geste de communion, de tendresse, d’apaisement de la douleur. C’est dans cette perspective qu’il nous semble opportun d’accorder une importance particulière au geste de l’imposition des mains que Jésus emploie non seulement pour guérir, mais aussi pour pardonner les péchés, pour bénir les enfants. C’est un geste que l’on retrouve d’ailleurs chez les apôtres qui le répètent sur l’ordre même du Seigneur Ressuscité (Mt 16,18). Dans la tradition paulienne, ce geste incarne le don de Dieu que confère l’Esprit-Saint : « Ne néglige pas le don de la grâce qui est en toi, qui te fut conféré par une intervention prophétique accompagnée de l’imposition des mains par le collège des anciens » (1 Tm 4, 14). « C’est pourquoi je te rappelle d’avoir à raviver le don de Dieu qui est en toi depuis que je t’ai imposé les mains. » (2 Tm 1, 6) C’est pour cette raison que depuis les origines, l’Eglise a accompagné la célébration des sacrements par l’imposition des mains.

Si l'on prend en considération le rôle du geste dans le contexte de la culture de l'oralité, on peut donc, sans aucune ambiguïté, instituer l'imposition des mains comme geste d'exorcisme.

3. Réhabiliter la puissance de la parole

La tradition bible témoigne à plusieurs reprises de la puissance de la parole de Dieu qui est déclarée « vivante et efficace, plus tranchante qu'une épée quelconque à deux tranchants, pénétrante jusqu'à partager âme et esprit, jointures et moelles ; elle juge les sentiments et les pensées du cœur. » (He 4,12) Pour sa part, le prophète Isaïe met cette déclaration dans la bouche de Yahvé : « Comme la pluie et la neige descendent des cieux, et n'y retournent pas sans avoir arrosé, fécondé la terre, et fait germer les plantes, sans avoir donné de la semence au semeur et du pain à celui qui mange, ainsi en est-il de ma parole, qui sort de ma bouche : Elle ne retourne point à moi sans effet, sans avoir exécuté ma volonté et accompli mes desseins. **»** (Is 55,10-11) Dans le Prologue de Jean, on le sait, Jésus en personne est identifié comme le « Verbe », la « Parole » et « Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui. » (Jn 1,3) Effectivement, à différentes occasions, en particulier quand il opère une guérison, Jésus met en exergue la puissance de la parole ; elle est alors, soit communication de sa propre force, soit appel à la foi ou, soit tout simplement une formule mystérieuse ayant en soi un certaine charge opérationnelle… Une illustration nous est offerte dans le récit du miracle du sourd :

> « On lui amena un sourd, qui avait de la difficulté à parler, et on le pria de lui imposer les mains. Il le prit à part loin de la foule, lui mit les doigts dans les oreilles, et lui toucha la langue avec sa propre salive ; puis, levant les yeux au ciel, il soupira et dit : "Ephatha", c'est-à-dire, ouvre-toi. Aussitôt ses oreilles s'ouvrirent, sa langue se délia, et il parla très bien. » (Mc 7, 32-35).

Il en fut de même au sujet du paralytique de la piscine de Bethesda (Jn 5, 6-9) :

> « Jésus, l'ayant vu couché, et sachant qu'il était malade depuis longtemps, lui dit: " Veux-tu être guéri ? " Le malade lui

> répondit: " Seigneur, je n'ai personne pour me jeter dans la piscine quand l'eau est agitée, et, pendant que j'y vais, un autre descend avant moi ". "Lève-toi", lui dit Jésus, " prends ton lit et marche ". Aussitôt cet homme fut guéri; il prit son lit et marcha. »

Le Centurion plaidant pour la guérison de son serviteur nous témoigne également de cette puissance de la parole du Christ dans cette péricope bien connue de Marc et dont la finale est reprise dans la célébration eucharistique :

> « Jésus entrait dans Capharnaüm quand un centurion s'approcha de lui et le supplia en ces termes: " Seigneur, mon serviteur est couché à la maison, atteint de paralysie et souffrant terriblement. " Jésus lui dit : " Moi, j'irai le guérir ? " Mais le centurion reprit : " Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit : dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri." » (Mt 8, 5-8)

L'on connaît la place et l'importance de la parole et du langage dans la vie religieuse négro-africaine. Le pouvoir dévolu aux incantations est un exemple concret. C'est ce qui explique l'usage social de la toute-puissance du verbe pour jeter le mauvais sort (adorcisme) ou simplement pour provoquer la guérison (exorcisme). Par la magie des mots, le négro-africain parvient à humaniser son environnement socioculturel et domestique. A ce sujet, le chantre de la négritude, Léopold Sédar Senghor, affirme que : « La parole, le verbe sont l'expression par excellence de la force, de l'être dans sa plénitude […] Chez l'existant, la parole est souffle animé et animant de l'orant ; elle possède une vertu magique, elle réalise la loi de participation et crée le nommé par sa vertu intrinsèque. »[1] D'où la puissance incantatoire de la parole qui peut être bonne ou mauvaise[2] ; d'où également le rôle de la confession publique qui, par la médiation de la parole, libère des énergies impures et rétablit l'ordre.

[1] SENGHOR L. S., " L'esthétique négro-africaine ", in *Diogène*, n° 16, 1956, p. 52.
[2] Cf. THOMAS L.V., LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1975, p. 52.

Signalons également le pouvoir thérapeutique du verbe dans ce que les anthropologues désignent comme étant « parenté à plaisanterie »[1] : il s'agit d'une coutume bien connue dans la plupart des sociétés africaines qui « permet ou ordonne dans certaines circonstances et à certains individus de s'invectiver, soit qu'ils se raillent, soit qu'ils s'injurient, en termes particulièrement libres, voire grossiers et obscènes, sans que les partenaires puissent s'offusquer ou en tirer quelque ressentiment. »[2] Ici, en effet, le désordre apparent créé par la parole, a paradoxalement un rôle bénéfique de libération des tensions. Dès lors, le fait de proférer des injures aspire rituellement l'impureté supposée dans la partie insultée ; il est en réalité un exutoire, une technique de défoulement… Marcel Griaule parle, dans ce cas, d'alliance cathartique[3]

Il est donc important de retenir que pour l'Africain, « le verbe qui sacralise est la parole qui peut guérir, donner la vie ou tuer… Dans cette perspective, le verbe est doué d'une force intrinsèque. Il arrive même des moments où il fonde la force, se confond avec elle ou se fond en elle. C'est, si l'on veut bien, un Pouvoir-force qui, s'il est mal intentionné, peut blesser ou tuer. C'est là où réside toute l'efficacité symbolique de la thérapeutique négro-africaine. »[4] Ajoutons que la parole constitue le courant par excellence où se réalise une harmonie plénière et agissante. Elle rétablit l'ordre compromis car « elle est Force, par le signifié des messages qu'elle transmet, et aussi par le signifiant rythmé de ses messages dont la redondance symbolise une réduplication primordiale. »[5] C'est pour cette raison que, même sur le plan de la médecine traditionnelle, ni les écorces ni leurs racines n'offrent une réelle efficacité que parce que leur usage est précédé d'incantations, de paroles mystiques, qui, au demeurant, servent à réactiver le principe actif vital contenu dans le végétal : « Le corps, loin d'être seulement une charpente en chair et en os, est le réceptacle d'une somme de virtualités. C'est, en définitive, un *langage-matière*. Dès lors, il peut être "atteint" par un langage, mystique cette fois-ci. »[6]

---

[1] PALAU MART M., "Conduites abusives permises en Afrique", *IFAN*, XXII, B, 12, 1960.
[2] THOMAS L.V., LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions, op.cit.*, p. 72.
[3] GRIAULE M., "L'alliance cathartique", in *Africa*, XVIII, 4,1948, p. 242-258.
[4] NDIAYE L., "La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain", in *Éthiopiques*, Littérature, philosophie et art, 2ème semestre 2008.
[5] Cf. MVENG E., "Problématique d'une Esthétique nègre", in *Éthiopiques*, n° 3, juillet 1975.
[6] NDIAYE L., "La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain", art.cit.

Mais l'efficacité symbolique de la puissance évocatrice de la parole dont les effets thérapeutiques sont avérés présuppose précisément l'interaction scénarisée du rythme et de l'émotion.

4. Redonner de l'espace à l'émotion et au rythme

Un autre aspect lié généralement à la force de la parole et du geste a trait à la notion de l'émotion et du rythme : « Ainsi, l'oralité négro-africaine réconcilie-t-elle le réel et le sur-réel par le biais de l'*é-motion*. Cela revient à dire que l'homme, sans cesser d'être l'homme concret, vivant, accède au sens profond du monde, non pas par sa seule raison, par l'abstraction, mais par son *être total*, corps et esprit liés ; la parole engage à la fois la sensualité et la rationalité. On peut ainsi *com-prendre*, *con-naître* avec le corps, avec le rythme du sang qui bat dans son corps. Là est l'émotion. Le mot-image dégage, rayonne l'émotion. Pour l'Africain, être ému, c'est donc participer au jeu des forces qui anime l'univers, en communion étroite avec les membres du groupe (village, clan, lignage, classe d'âge) et par le truchement du verbe, déclencheur de forces. »[1]

A propos du rythme, les spécialistes le considèrent comme l'expression la plus souveraine de l'âme africaine. « Si la vie est le point de départ objectif de la métaphysique bantoue, le rythme, peut-on dire, en est le point de départ rationnel […]. Le rythme se situe donc à la racine de la lutte entre la Vie et la Mort, l'être et le néant, le temps et l'éternité. »[2] Comme on le sait, le rythme s'exprime pleinement à travers la danse. Celle-ci est un élément fondamental de la philosophie et de la culture de ce continent dans la mesure où elle exprime par les gestes du corps, des sentiments ou des émotions comme la joie, l'amour, la tristesse, l'espoir… A noter que la danse africaine peut être profane ou sacrée ; cette dernière qui est généralement rituelle, a une fonction d'initiation, d'apprentissage à la vie ou d'un culte spécifique. Elle a pour but de communier avec Dieu grâce à l'harmonisation du corps et de l'esprit. C'est ce qui explique qu'à un certain moment les danseurs entrent en transe. Un exemple connu est le *ndëpp*, qui est une danse curative de possession rituelle dont se servent les Lebu et les Wolof du Sénégal pour régler certains

[1] MVENG.E., "Problématique d'une Esthétique nègre", *in Éthiopiques*, art.cit.
[2] *Id*.., *L'Art d'Afrique noire : Liturgie cosmique et langage religieux,* Paris, Mame, 1964, p. 86.

phénomènes de dérégulation psycho-corporelle socialement connus : « Les Lebu recourent, encore aujourd'hui, aux effets bénéfiques du chant, de la danse et de la possession pour guérir certaines maladies culturellement déterminées dont on attribue la cause aux *rab* ou "esprits ancestraux" auxquels le *ndëpkat* ou maître initiatique doit nécessairement faire appel pour les besoins de la réussite de sa thérapie et de la réinsertion sociale de son "patient". »[1]

Tenant compte de toutes ces réalités, on peut aisément comprendre la nécessité, sinon l'urgence d'adapter la liturgie sacramentaire ainsi que toutes les autres célébrations qui émaillent la vie sociale (mariage, naissance, entrée dans l'adolescence, repas de fête, rites de pardon et de réconciliation, rites de guérison, deuil et rites de funérailles[2]) au génie créatif de l'Afrique Car « l'efficacité de la ritualité, que l'on peut qualifier d'ailleurs de symbolique, est rendue possible, pour la plupart, grâce à la toute-puissance du verbe lustral et à l'action régulatrice de la "logique sociale" de l'incrimination… Ainsi, le pouvoir et le savoir d'un exorciste deviennent, par la force des choses, une nécessité vitale de re-mise en ordre de la puissance des forces invisibles, existences anti-sociales, par excellence. »[3]

5. Redécouvrir l'efficacité symbolique du rituel

Pour la plupart des sociologues les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement à travers des sentiments et des actes ressentis et exprimés en actes en commun. Ainsi pour Durkheim, par exemple, « la fonction réelle d'un rite consiste non dans les effets particuliers et définis qu'il paraît viser, et par lesquels on le caractérise d'ordinaire, mais d'une action générale qui, tout en restant toujours et partout semblable à elle-même est cependant susceptible de prendre des formes différentes suivant les circonstances. »[4]

S'agissant de leur efficacité, il semble que les gestes rituels sont réputés avoir une efficacité toute spéciale, différente de leur efficacité mécanique car « l'efficacité du rite se situe dans l'acte de croire à son effet, à travers des

[1] NDIAYE L., "La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain", art. cit.
[2] SEVRY J., JACQUES H., *Rites traditionnels d'Afrique. Approche pour une théologie liturgique inculturée.* Paris, L'Harmattan ; Libreville, Walker/Ndzé, 2002.
[3] NDIAYE L., "La place du sacré dans le rituel thérapeutique négro-africain", art. cit.
[4] Durkheim. E, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, *op. cit.,* p.552.

pratiques de symbolisation. »[1] C'est la fameuse théorie de « l'efficacité symbolique » rendue célèbre par Lévi-Strauss pour qui, le rite agit comme un placebo. On connait son célèbre exemple du chaman, qui par ses simples incantations arrive à guérir des malades (en l'occurrence ici une femme qui met au monde un enfant).[2] Plus près de nous, Bourdieu réaffirmera que c'est la croyance en cette efficacité du rite qui justement le rend efficace : « On ne prêche que des convertis, écrit-il, et le miracle de l'efficacité symbolique disparaît si l'on voit que la magie des mots ne fait que déclencher des ressorts − les dispositions − préalablement montés. »[3]

Tous ces développements semblent établir suffisamment les nombreux liens structurels qui existent entre la praxis pastorale de Jésus et les chemins africains de la guérison, tel qu'ils sont suggérés dans les mouvements religieux populaires qui fonctionnent en marge du catholicisme en Afrique. Cela est particulièrement remarquable dans la prise en compte, dans les deux camps, des fondements anthropologiques et sociologiques de la démarche croyante. Une expérience, à l'intérieur même de l'institution catholique, a été initiée et fera l'objet de la dernière section de ce long chapitre sur la dialectique salut/guérison.

6. Un cas d'école, le Renouveau charismatique catholique

Le Renouveau charismatique est un grand courant spirituel qui traverse toutes les églises chrétiennes et qui tire son nom des charismes, ou « dons du Saint Esprit ». Historiquement issu de la mouvance pentecôtiste des Églises protestantes américaines au début du XXe siècle, ce mouvement est en fait constitué des différentes communautés qui peuvent avoir des visages variés suivant leur fondateur ou leur évolution propre. Il a donc, dès le départ, une certaine connotation œcuménique. Toutefois, on peut relever quelques traits caractéristiques qui ont généralement émaillé le développement du mouvement de par le monde :

[1] SEGALEN M, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, p.17.
[2] LEVI-STRAUSS Cl., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 218. Voir aussi ISAMBERT F-A., *Rite et efficacité symbolique*, Paris, Cerf, 1979.
[3] Bourdieu. P, *Les rites comme actes d'institution,* Actes de la recherche en sciences sociales, 1982, 43, 58-63.

- un retour à une sensibilité affective propre à laisser Dieu se manifester et une grande importance accordée à la conversion intérieure ;
- une expérience de la rencontre personnelle avec Jésus-Christ, pouvant s'exprimer de façon affective ;
- une recherche particulière de l'action de l'Esprit Saint qui, comme au temps de l'Église primitive, est généralement accompagnée de manifestations spirituelles identifiées comme de véritables charismes (prophétie, guérison, discernement, glossolalie ou parler en langues, parole de sagesse, parole de connaissance etc.) décrits dans les Actes des apôtres et dans l'Épître aux Corinthiens (Cf. 1Co 12, 4-13).
- Des assemblées de prières où la communauté se remet entre les mains de Dieu à la manière des premiers chrétiens telle que racontée dans le livre des Actes et qui encourage la spontanéité.
- Une conviction que Dieu est libre d'agir dans son Eglise comme il le souhaite, sans se soucier des hiérarchies ni des frontières confessionnelles.

C'est vers les années soixante-dix que l'on voit le Renouveau charismatique se développer au sein de l'Eglise catholique En effet, en 1975, dix mille charismatiques de cinquante pays sont réunis autour du pape Paul VI qui n'hésite pas à déclarer : « rien n'est plus nécessaire à ce monde de plus en plus sécularisé qu'un témoignage de "renouveau spirituel" comme nous le voyons évoqué par le Saint-Esprit dans diverses régions et milieux... Comment alors ce renouveau spirituel ne serait-il pas une "chance" pour l'Église et le monde ? Et comment, dans ce cas, chacun ne devrait-il pas employer tous les moyens nécessaires pour qu'il en demeure ainsi ? »[1] On peut penser que la réaffirmation par le Concile Vatican II de la réalité et de l'actualité des charismes dans la vie ecclésiale, a été décisive dans l'essor et l'intégration du mouvement charismatique au sein de l'institution romaine.[2]

Dans la pratique charismatique, l'effusion de l'Esprit, désignée souvent comme « baptême de l'Esprit » est, sans doute, l'expérience la plus recherchée dans le Renouveau. Cette expérience spirituelle est généralement marquée par des manifestations extraordinaires comme le don de langues, de prophétie ou de guérison. Comme l'écrit Bernard Ugueux : « du point de vue psychologique,

[1] *Documentation catholique*, n°1678, 1975, p. 564.
[2] Cf. *Lumen Gentium*, 12, *Ad Gentes*, 28.

l'effusion est parfois vécue comme la libération d'un dynamisme nouveau dans la vie affective, la découverte d'une nouvelle identité, le début ou l'approfondissement d'une expérience d'intériorité… Quand elle est vécue avec force, l'effusion peut rester dans la mémoire comme un seuil, un tournant radical, une conversion, avec un "avant" et un "après". »[1]

Par ailleurs, le Renouveau va exploiter la vision chrétienne traditionnelle qui reconnaît en l'être humain trois composantes intimement liées : l'esprit, l'âme et le corps. Dans cette perspective, la maladie et la santé ne s'expliquent pas seulement par une étiologie de type biomédical : « Sans aller jusqu'à se référer à l'énergie cosmique ou à des états modifiés de conscience, le Renouveau considère que la maladie peut avoir de multiples causes : physique, psychologique, relationnelle, spirituelle… Il souligne aussi le rapport entre péché et maladie, sans mettre l'accent sur la culpabilisation. Il affirme la relation entre santé et vie dans la grâce, guérison physique et guérison intérieure. »[2] Il s'agit donc d'une approche essentiellement holistique qui englobe aussi bien l'aspect anthropologique que théologique de la problématique de guérison. Pour les charismatiques donc, « Jésus n'a pas seulement sauvé du péché, il a aussi guéri. Bien qu'il ne soit pas venu d'abord pour guérir, le salut a souvent été signifié par lui à travers des guérisons physiques et psychiques et par des exorcismes, sans qu'il identifie salut et santé. Il a donné à ses disciples le pouvoir de guérir. Ce pouvoir n'est pas seulement valable pour l'Église primitive, mais aussi pour tous les temps, et en particulier pour le temps de crise que traverse aujourd'hui l'humanité… »[3]. C'est pour cette raison que pour le Renouveau, même si le ministère de guérison occupe une place de choix et que les témoignages de guérisons multiples sont fréquents, l'essentiel n'est pas que ces dernières soient miraculeuses, mais plutôt qu'elles soient le signe de l'action de Dieu à l'œuvre dans l'Église et dans la vie de chaque baptisé.

Sur un autre plan, le Renouveau apparaît comme le signe d'une dimension eschatologique qui tend à faire admettre que toute l'Église est finalement appelée à devenir charismatique. Comme l'affirme un pasteur pentecôtiste, « la guérison divine est un moyen et un filet pour permettre aux

[1] UGUEUX B., *Guérir à tout prix ?*, *op. cit*., p. 138.
[2] *Idem*, p.140.
[3] *Idem* p.141.

poissons, les êtres humains, de venir dans le royaume de Dieu. Le ministère de la guérison divine devrait être pratiqué de plus en plus par l'Église, qui rejouera alors son rôle d'être le sel et la lumière pour l'humanité… Les foules étaient attentives à ce que Jésus faisait quand elles voyaient des guérisons et des miracles. »[1] On le voit très bien, le raisonnement est réaliste : il y a tout à gagner à revaloriser le ministère de guérison ! A partir de ce message fondamental que le Christ est passé parmi les hommes en accomplissant des miracles, la mouvance charismatique s'efforce de répondre aux questions quotidiennes des gens : comment trouver du travail ou acquérir de l'argent ? Comment chasser la maladie et se défendre contre les attaques du sorcier ? Bref, comment être heureux *hic et nunc* ? Le Christ n'a-t-il pas transmis à ses disciples son pouvoir de guérison ?

C'est de ce point de vue-là que le mouvement du Renouveau charismatique catholique qui, à première vue, professe un christianisme pragmatique qui tient compte de l'imaginaire africain de la maladie et de la guérison, nous semble être une expérience pastorale intéressante en rapport avec la problématique de la dialectique salut/guérison.

Mais apparemment la perspective de la guérison miraculeuse qui est si prégnante dans les mouvements chrétiens populaires, ne semble pas libérer les adeptes de ces mouvements de l'angoisse consécutive à la croyance à l'influence active de Satan et à la lutte permanente contre une multitude de puissances maléfiques, ainsi que nous allons le découvrir dans le chapitre suivant.

[1] http://www.laguerison.org/pages/index.php.

CHAPITRE ONZIEME

L'enjeu pastoral : la prégnance de la croyance au diable et au « règne du mal »

Comme nous avons eu l'occasion de le constater à plusieurs reprises dans les analyses des trois cas que nous avons étudiés, la pratique ainsi que le vécu religieux au sein de mouvements chrétiens dits populaires sont régulièrement traversés par la croyance au monde des esprits et au « règne de Satan ». En effet, les concepts de « combat spirituel », de « prière de délivrance ou exorcisme », de « possession et transe » ou de « ministère de guérison », prédominent dans le discours des adeptes de ces groupes au point où l'impression qui s'en dégage est que toute la vie spirituelle, de la conversion jusqu'au vécu communautaire en passant par la pratique liturgique et cultuelle, se résume en une lutte permanente et angoissante contre le Diable et ses succédanés.

Dans le concret, comme on va le voir par la suite, cet état de fait induit logiquement des comportements néfastes comme la peur, la suspicion et, parfois, l'arbitraire ; dans bien des cas, ils peuvent remettre en scène des schèmes ancestraux comme la sorcellerie et la possession diabolique. Naturellement, cela ne va pas sans poser de sérieuses questions, non seulement quant à la quintessence même des vertus théologales que sont la foi, la charité et l'espérance, mais aussi à propos de l'énoncé du mystère de la rédemption qui reste le cœur de toute la foi chrétienne. Toujours est-il que, sur le plan théologique et pastoral, cet état de choses interroge tout aussi bien la pertinence de l'action salvatrice du Christ ressuscité qui, nous l'avons rappelé, est au centre du kérygme néotestamentaire, que la mission de l'Eglise, fondée précisément sur l'annonce libératrice de l'Evangile d'amour et de miséricorde.

Comment comprendre et interpréter cet apparent paradoxe ? Dans les sections qui vont suivre, nous allons, en premier lieu, chercher à établir les fondements culturels et idéologiques qui peuvent justifier cette croyance au monde du mal et des esprits ; ensuite, nous tenterons d'apporter un éclairage philosophique et théologique qui nous permettra d'envisager une praxis

pastorale africaine ancrée sur la victoire du ressuscité sur les puissances du mal et des ténèbres.

A. Des questions redoutées et redoutables

1. Le monde comme champ de bataille

La conception africaine de l'être et de l'univers reconnaît l'existence de forces surnaturelles invisibles qui peuvent influer, d'une manière ou d'une autre, sur la vie quotidienne de l'individu ou du groupe. Dès lors, le monde et l'univers en général sont dans le subconscient collectif comme un gigantesque champ de bataille où se déploient les forces visibles et invisibles susceptibles de créer un dangereux déséquilibre entre l'individu et son entourage physique ou social, entre lui et les vivants, voire les défunts.[1] Cela se traduit souvent par la croyance à l'omniprésence des forces et puissances qui, non seulement menacent l'intégrité physique des individus, mais ont tendance à créer le désordre et à mettre ainsi en péril l'harmonie indispensable à l'épanouissement personnel et collectif. A noter que ce désordre peut être « cosmique, social, métaphysique et moral (le mal par excellence) »[2].

Cette vision du monde est généralement présente dans la plupart des mouvements populaires que nous avons présentés plus haut. Ainsi s'agissant du MFHM, il convient de rappeler que pour ses partisans, le monde n'est autre chose qu'un terrible champ de bataille où s'affrontent implacablement les forces du diable et celles de Dieu : « Tous les malheurs du monde, qu'ils touchent les personnes, les nations ou le monde lui-même, sont les résultats des agissements du diable. Les guerres, les violences et les troubles sont les principaux signes de la présence du diable… »[3] Toujours selon ce mouvement, le diable est également actif en Tanzanie comme cela est illustré par la corruption et le non-respect des droits de l'homme par les dirigeants civils et religieux…

Dans le cas de l'École de prière Notre Dame Puissante, il est dit que « l'esprit y dévoile des charismes de guérison et de voyance […]. Les foules

[1] Lire HEBGA M, "La guérison en Afrique", in *Concilium*, 234, p. 85
[2] THOMAS L. V. et LUNEAU R., *op.cit*. p. 69.
[3] SIVALON J. et COMORO, art. cit., p. 590.

affluent, et le mouvement va très vite se transformer en groupe de délivrance au sein duquel sont déployés à fond les divers charismes de guérison physique et de délivrance - exorcisme. Tout y est concentré, focalisé autour des maladies du corps et de l'âme. »[1]

Quant à Raphaël Minga, promoteur du Mouvement Nzete Ekauka de Kinshasa, il n'a de cesse de présenter Marie comme « Mère du Désarmement » :

> « Moi, votre Mère Immaculée Conception, Mère du Désarmement, Mère de l'actualité et Mère de l'Eglise. Comme je me suis proclamée Patronne de la République Démocratique du Congo, sous le titre "Mère du Désarmement" mon titre de Gloire et de Victoire sur toutes les forces du mal, je réitère toujours mon vœu pour la République Démocratique du Congo. Je suis l'avocate des faibles et des opprimés. »[2]

Cette mission de désarmement est d'ailleurs explicitée comme suit : « Il ne s'agit pas de désarmer les forces militaires ; toutes les guerres, tous les meurtres, tous les mensonges et méconduites envers Dieu prennent naissance dans les cœurs des hommes. Les cœurs gardés captifs par le diable qui utilise sa puissance et ses subterfuges pour les aveugler, leur donner un goût démesuré de la puissance. Dieu a donné à sa Mère la grâce exceptionnelle de désarmer le diable. Elle est la Femme, dans l'Apocalypse, qui écrase la tête du serpent »[3].

Une interprétation psycho-anthropologique suggérée par un observateur africain, tente d'expliquer la résurgence généralisée de ce schème ancestral. Selon lui[4], en Afrique, force est de reconnaître que certaines difficultés et blocages peuvent être dus aux démons, à des esprits impurs, ou à l'action

---

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, ECOLE DE PRIERE Notre Dame Vierge Puissante, *Fiche de prise de contact*, texte photocopié, 15 août 2000, 33p.

[2] MESSAGE DU 5 JUIN 2000 A 7H05, *Message spécial de la très sainte Vierge Marie Immaculée Mère de Dieu, Mère du Désarmement, Mère de l'Eglise*, dans la bouche de Raphaël Minga Kwete.

[3] Cité par NDAYWEL-è-NZIEM I., art. cit., p.187.

[4] Informations puisées dans http://daddys.over-blog.com/article-3380248.html. Publié le 26 juillet 2006.

à distance des sorciers et envoûteurs. Et ces « forces » peuvent être classées en quatre catégories en fonction de leurs actions et manifestations :

- Les esprits des rivières et des montagnes, qui peuvent être rapprochés des voduns béninois, togolais et haïtiens tels que Dan (Serpent), Legba ou Ogun qui sont des divinités de la terre, de la foudre ou de la mer. Ces esprits sont appelés du nom des rivières dont elles sont présumées être les maîtres ; en Côte d'Ivoire : Assoumou, Comoé, Bandama, tandis qu'au Burkina Faso, ce sont les Kinkirsi (génies des bois et des montagnes). Par ailleurs, sur toute la côte ouest africaine, de la Guinée au Gabon, il existe la Dame des eaux appelée Mammiwata (Mammy Water) à qui des cultes sont célébrés…
- Les esprits des morts : « ce sont les mânes ou défunts. Certains sont méchants et se présentent à des femmes ou à des hommes et ont des rapports sexuels avec eux en prenant le visage d'un proche ou d'une connaissance de leur partenaire. D'autres sont dits bienveillants parce qu'ils pénètrent dans le corps de leurs victimes lors des transes ou visions pour révéler des secrets. »
- Les esprits des sorciers ou leurs doubles : « par leurs pouvoir ou puissance, les sorciers sont à même de prendre possession d'une personne et de la manipuler. Ils ont régulièrement du reste à hanter le sommeil des autres, de vous immobiliser ou de vous étouffer dans le sommeil ou dans le mi-sommeil. Ils vous paralysent et vous empêchent de réagir et de vous défendre. »
- Les esprits domestiques : « ce sont les petits esprits qui rôdent dans les foyers, dans les plafonds et qui ont tendance, semble-t-il, en certaines ethnies, de prendre le riz dans leur bouche, de le mâcher, et de le remettre dans le plat, tout cela de manière invisible ; et les convives constateront après leur passage que certaines parties de leur plat sont chaudes et d'autres très froides. Il existe aussi dans la plupart de nos villages deux catégories d'esprits qui prennent des formes humaines, les uns grands et élancés comme des échassiers et les autres plus petits que des nains et qui ont le talon retourné par devant. Ceux-là vivent généralement dans les forêts le jour et viennent au village le soir comme les autres habitants. »[1]

[1] Informations tirées de http://daddys.over-blog.com, publié le 26 juillet 2006.

Une chose semble certaine, contrairement à certaines apparences, la croyance au "monde des esprits" n'a pas disparu sous les pressions conjuguées du développement économique et de la modernisation de la vie publique, et s'affirme aujourd'hui comme une catégorie incontournable de la vie publique et privée en Afrique. Non seulement les sociétés africaines ne semblent aucunement sur la voie de la sécularisation, mais l'irrationnel paraît gagner du terrain, et cela apparemment sans distinction, ni de classe sociale ni d'âge ou de sexe : « Rumeurs de meurtres diaboliques, politiciens accusés d'utiliser associations secrètes et "médicaments" pour assurer leur succès, psychoses urbaines d'enlèvements d'enfants ou de jeunes femmes victimes de démembrements rituels, conflits domestiques et de voisinage recourant aux accusations de sorcellerie : il n'est pas de conversation, d'émission de radio ou de presse populaire en Afrique qui ne se fasse aujourd'hui l'écho de peurs et de convoitises liées à la magie, la sorcellerie et la violence quotidienne des forces occultes. »[1] D'ailleurs à propos de certains Africains qui se disent évolués, Hebga écrit : « Vous les surprenez chez les guérisseurs, chez les marabouts ou les devins pour retrouver la santé, la chance ou damer le pion à un adversaire qui peut être un collègue de l'université ou de la haute administration. Il en est de même pour les pasteurs et les prêtres, les religieux et les religieuses, dont un grand nombre, sinon tous, croient à la sorcellerie et à la magie plus qu'ils ne l'avouent, quand ils n'y recourent pas eux-mêmes. »[2]

Par ailleurs, l'absence de notion de hasard et de coïncidence fortuite établit indubitablement la compatibilité des liens de causalité matérielle avec l'action des forces occultes. C'est ainsi que pour le commun des mortels la mort et la maladie ne sont jamais imputables à un effet naturel, mais toujours à des causes pernicieuses. Une des conséquences de cet état de choses est, on peut l'imaginer, cette atmosphère de peur et de rumeur mêlée à de la suspicion qui plane sur la plupart des sociétés africaines. Pour certains observateurs, « ce phénomène de peur habite et tourmente toutes les couches et catégories sociales, les organes et institutions d'ordre civil, religieux, ludique : riches et pauvres, non-scolarisés et intellectuels d'université, paysans et cadres

[1] Voir article : "Dynamiques de l'invisible en Afrique", *in Pouvoirs sorciers*, *Politique africaine* 79 (2000), 5-16, numéro dirigé par Florence Bernault et Joseph Tonda.
[2] HEBGA M, *Émancipation d'Églises sous tutelle*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 55.

administratifs, hommes religieux ou non ; tout le monde a peur de tout le monde, en particulier des esprits […] cette peur prend sans doute du recul dans certains endroits, mais elle reste ancrée dans le ventre. »[1] Une illustration de ce phénomène et qui, curieusement, semble récurrent dans de nombreux pays, est celle relative à la rumeur des « rétrécisseurs de sexe »[2] dont voici un témoignage relayé par une dépêche de l'AFP [3] :

> « Une véritable psychose des "voleurs de sexe", soupçonnés de faire disparaître la virilité des hommes, s'est emparée de la capitale pétrolière du Gabon, Port Gentil, où un Libérien a été lynché lundi par une foule en colère. "On ne comprend pas ce qui se passe. C'est une psychose généralisée", affirme un policier du commissariat central de Port-Gentil, contacté mardi par téléphone depuis Libreville, en décrivant l'angoisse qui a saisi depuis une semaine la gent masculine de cette ville d'environ 100.000 habitants. "Maintenant, chacun prend ses précautions...", ajoute ce fonctionnaire tout en avouant porter désormais sur lui quelques "fétiches" et autres "gris-gris" pour se protéger de ces individus aux pouvoirs surnaturels.
>
> La multiplication des "disparitions" de pénis dans la ville transforme souvent la peur en colère, et les habitants d'un quartier se retournent rapidement vers le premier suspect qui a eu le malheur d'avoir serré la main ou frôlé la "victime". Lundi, un jeune homme d'origine libérienne a été battu à mort par la foule, tandis que plusieurs autres personnes, prises à partie et agressées par des habitants dans des circonstances similaires, n'ont dû la vie sauve qu'à l'intervention des forces de l'ordre, selon la police. "Nous avons eu, en tout, cinq cas d'agression et une enquête a été ouverte", ajoute un haut fonctionnaire qui précise que les personnes molestées, à l'exception du Libérien, sont toutes de nationalité gabonaise.

[1] PENOUKOU E J, in *Spiritus* 132, sept 1993, p. 275-276.
[2] MANDEL J-J., "Les rétrécisseurs de sexe. Chronique d'une rumeur sorcière", in *Cahiers d'Études Africaines*, n° 189-190,2008.
[3] AFP, Libreville, datée du 27 mars 2008.

Aucun fait relatif à une disparition avérée de pénis n'a pour l'instant été trouvé par les enquêteurs, qui ont toutefois décidé de faire appel à un médecin pour examiner trois "victimes". Ces hommes, qui affirmaient tous avoir reçu "comme une décharge électrique avant de sentir leur sexe rétrécir", présentaient un état normal, notamment devant des femmes invitées pour l'occasion à "tester" leur virilité - avec succès - en les "tripotant", a révélé de son côté un agent des forces de l'ordre. "Chaque jour qui passe apporte son lot de nouvelles rumeurs et de révélations", indique pourtant le quotidien pro-gouvernemental L'Union dans son édition de mardi. Selon le journal, la rumeur évoque l'arrivée, à Port-Gentil, où siègent la plupart des compagnies pétrolières du Gabon, d'un réseau de malfaiteurs dont la spécialité serait de faire "disparaître" les pénis, pour les rendre ensuite "aux propriétaires, moyennant une somme d'argent".

Certains Portgentillais restent toutefois sceptiques, d'autant plus que certains cas semblent fantaisistes, comme ce Camerounais qui aurait fui Port-Gentil après avoir commis ce type de forfait sur un homme et... une fille. "Même les impuissants vont prétendre qu'on leur a piqué le sexe", lance ironiquement une Gabonaise.

Le maire de Port Gentil, Me Pierre-Louis Agondjo Okawé, ne se souvient pas lui d'un tel précédent dans l'histoire de cette ville tranquille, contrairement à la capitale Libreville, frappée par les "rétrécisseurs de sexe" en 1997. Fort "préoccupé" par les actes de violence consécutifs à la rumeur, l'édile se prépare néanmoins à lancer un appel pour que les populations ne s'adonnent pas au lynchage des "voleurs de sexe". Une précaution qui ne semble pas inutile quand on sait qu'une rumeur similaire avait déclenché une panique au Sénégal pendant l'été 1997 après avoir fait des ravages au début de la même année au Ghana et en Côte d'Ivoire. Huit personnes

avaient alors été tuées et 36 autres blessées en moins de trois jours dans l'agglomération dakaroise. »

Ce genre de chronique, et tant d'autres histoires extraordinaires, font partie du quotidien de l'Africain, aussi bien dans les villes que dans les milieux ruraux. Au-delà de l'ironie qu'il y a à voir le paranormal s'étaler à la une des journaux, on aurait tort de s'en tenir à une simple approche descriptive de ces faits divers, car, derrière l'insolite pour ne pas dire l'absurde de certains faits observés, on peut deviner les différentes facettes d'une angoisse globale qui taraude l'imaginaire des sociétés africaines contemporaines et auxquelles elles tentent d'apporter un début de réponse. Et cela se passe parfois de manière tragique comme nous allons le voir avec la résurgence, à tous les niveaux de la société africaine, des pratiques ou de croyances relatives à la sorcellerie.

2. La sorcellerie, une réalité complexe et tragique

Les anthropologues le disent, la notion de sorcellerie est complexe et ambiguë dans la mesure où elle inclut une diversité de pratiques et de représentations, parfois opposées, qui peuvent faire douter du bien-fondé d'un signifiant unique. Une autre raison, et non des moindres, est sans doute le fait que « les fantasmes individuels et collectifs qui la suscitent ou l'expriment conduisent au cœur même de l'ambivalence »[1] ; et, ajoute un autre observateur, « la fascination exercée tient encore à son omniprésence dans l'édifice social, quel que soit le niveau auquel on l'appréhende. Tel le sorcier avouant non seulement ses crimes mais ceux d'autrui, elle ne cesse de discourir sur ce qui n'est pas elle : sur les conceptions de la personne, les rapports des principes spirituels entre eux, les liens entre substances spirituelles et corporelles. Sur les systèmes familiaux en vigueur […], sur les conflits entre sexes, entre individus de générations différentes, sur les luttes entre gens de pouvoir, et entre pauvres et nantis… »[2]

On peut toutefois retenir cette définition qui considère la sorcellerie comme un système de représentations répandu dans le monde entier, selon

[1] THOMAS L. V. et LUNEAU R., *op.cit*., p.77.
[2] LALLEMAND S., *La mangeuse d'âmes, sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1988, p.14.

lequel certains individus (sorciers ou sorcières) sont à même d'exercer une influence néfaste sur leur prochain, souvent aussi sur les cultures et sur le bétail, voire sur l'environnement naturel. Tout malheur ou catastrophe naturelle est en effet dû à leur action maléfique, notamment quand les malheurs se multiplient. Du point de vue de l'analyse herméneutique, on peut partir de la distinction entre *sorcery* et *witchcraft* établie en langue anglaise par l'ethnologue E.E. Evans-Pritchard dans son étude de la société azande[1], et qui distingue au moins deux aspects dans ce phénomène complexe : la sorcellerie et la magie (blanche) : « Le sorcier et la réalité dont il fait partie se rangeant du côté du mal, de la nuit, de la destruction, de l'anti-social, alors que le magicien, lui, appartient au bien, à la lumière, au jour, à la construction, au social…»[2]

Dans le cas de l'Afrique, les anthropologues donnent une définition du sorcier qu'ils distinguent du féticheur. De manière générale, est désigné comme étant sorcier celui qui a la capacité de faire advenir des malheurs sur autrui au point de l'évincer, de le tuer. Il le fait sciemment ou non, avec ou sans fétiche annexe : « ce genre d'homme est donc bien différent du devin, du prêtre, du guérisseur, ou du féticheur (même si le féticheur peut par son savoir faire du mal à autrui). La différence vient de ceci : le sorcier dit avoir une capacité personnelle de sorcellerie, tandis que le féticheur pense n'avoir de pouvoir que par son fétiche. »[3]. En somme, la principale différence entre le féticheur et le sorcier correspondrait, *grosso modo* à l'opposition entre le bien et le mal, le licite et l'illicite, l'admis et l'interdit. Toutefois d'autres connotations en rapport avec ces deux concepts doivent être soulignées si l'on veut approfondir la question : autant le magicien ou féticheur est conscient de son pouvoir et de ce qu'il fait, autant le sorcier, la plupart du temps, peut ne pas le savoir dans la mesure où il peut être possédé et dirigé, en réalité, par des forces occultes. Toujours est-il que l'agression sorcière en Afrique est « supposée entreprise inconsciemment par un individu ou un groupe d'individus que l'on suspecte de dévorer la substance vitale d'autrui (vampirisme), d'avoir le don de double vision (rétrovision, nyctalopie), de circuler la nuit, de pouvoir disparaître à

[1] EVANS PRITCHARD E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972.
[2] THOMAS L.V. et LUNEAU R., *op.cit*., p. 77.
[3] MAURIER H., *La Religion spontanée, Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1997 p.154.

volonté (inversion et action "en double"), de se métamorphoser en fauve ou en serpent venimeux. »[1]

De l'avis de la plupart d'observateurs la sorcellerie africaine a une fonction sociale – comme explication des événements autrement inexplicables, elle représente également une instance, qui met en jeu des sanctions en vue de réguler les comportements qui violent les valeurs ou les normes en rapport avec la moralité, la solidarité, ou la gestion du pouvoir dans la société[2]. Dès lors, il importe peu, en fin de compte, que les récits de la sorcellerie soient vrais ou faux, ou si c'est vraiment le sorcier qui est responsable de la mort ou de la maladie de quelqu'un ; le plus important reste que la personne réussisse à donner du sens aux événements de la vie. On comprend donc que, dans certaines conditions, tout événement insolite, qu'il concerne la vie sociale, la vie économique ou la vie politique, peut être interprété en termes de sorcellerie. Celle-ci devient ainsi un passage obligé pour gérer le lien social dans la mesure où sa logique permet d'accepter les problèmes de la vie quotidienne.

De manière schématique, trois figures paraissent prégnantes dans la logique sorcellaire : l'ensorcelé, qui est censé adhéré à une conception prosécutive du mal, le sorcier présumé et, enfin, le désensorceleur qui est supposé avoir un pouvoir et un rôle actif dans le rétablissement de l'ordre en général. Certes il existe un certain consensus parmi les chercheurs pour opposer la sorcellerie intégrative des temps anciens à celle, « en liberté », des temps colonial et postcolonial ; ainsi, nous dit-on, « la première participait des logiques symboliques organisant les rapports de pouvoir, était ancrée dans les structures lignagères et exprimait les rapports de genre et de générations ; tandis que celle d'aujourd'hui serait un langage totalement dérégulé n'exprimant plus que les difficultés de l'homme moderne "sans qualité" ou la pathologie de sociétés prises dans la tourmente de la mondialisation et vampirisées par le capitalisme international. »[3] Un autre spécialiste de cette question en Afrique, Marc Augé, montre toutefois la nécessité de distinguer dans la plupart de cas de sorcellerie deux aspects : les soupçons et les accusations. En effet si l'on soupçonne, sans nécessairement les menacer, les riches et les personnes bien

[1] RIVIERE C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 131.
[2] AUGE M., *Théorie des pouvoirs et idéologie, op.cit. p.90.*
[3] HENRY C., KADYA TALL E., "La sorcellerie envers et contre tous", in *Cahiers d'études africaines,* Territoires sorciers in http://etudesafricaines.revues.org/document.

situées, on accuse les faibles (enfants, femmes, vieillards) et les laissés-pour-compte (mendiants, handicapés, étrangers…) Dès lors, « la sorcellerie n'apparaît plus comme une pathologie du social, un signe de son dysfonctionnement, mais comme une de ses modalités qu'on ne peut comprendre qu'en l'insérant dans le contexte plus vaste des conceptions de la personne et du pouvoir. »[1] Signalons enfin que, sur le plan épistémologique, des études récentes replacent l'analyse de la sorcellerie dans le contexte, plus large, de la modernité africaine liée à la mondialisation : « Mode d'expression privilégié des populations africaines souffrant de leur mise à l'écart des profits engendrés par le capitalisme néolibéral, de la pression des programmes d'ajustement structurel, des inégalités sociales, des épidémies, etc., la sorcellerie serait le schème explicatif qui rendrait compte de tous les maux dont souffre le continent africain, une fois de plus relégué à une nature extrêmement ténébreuse .»[2] Ce nouveau paradigme consiste à établir le lien entre sorcellerie et modernité, jusqu'à envisager le recours à la première comme une réponse locale à l'impérialisme du capitalisme international. Ainsi pour un auteur comme Peter Geschiere, « c'est par leur caractère ouvert que ces croyances ont pu 'intégrer`les mystères de l'économie de marché. Dans cette vision, le discours de la sorcellerie n'exprime pas une résistance opposée aux développements modernes, mais plutôt une suite d'efforts pour rendre la vie moderne vivable… Les croyances et les pratiques de ce qu'on appelle aujourd'hui la sorcellerie reflètent une lutte autour de problèmes inhérents à toute société humaine. »[3] Et, toujours selon l'auteur susnommé, la raison de cette « étrange complicité » entre sorcellerie et modernité tiendrait au fait « qu'il y a une forte convergence entre la sorcellerie, qui exprime une ouverture relative de la communauté locale, et la globalisation qui ouvre l'accès à de nouveaux horizons. De façon plus générale la résilience de la sorcellerie participe d'un "ré-enchantement" du monde également sensible sous d'autres latitudes. »[4]

---

[1] AUGE M., *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte-d'Ivoire,* Paris, Hermann, 1975, p. 90

[2] HENRY CH., TALL K. (éd.), "Territoires sorciers" in *Revue Cahiers d'études africaines*, n° 189-190. En fait les auteurs de cet article dénoncent ce paradigme en arguant que c'est l'accumulation, la convergence, le croisement de diverses variables, qui font qu'à un moment donné, le schème sorcellaire, somme toute universel, domine la scène sociopolitique.

[3] GESCHIERE P., *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, p. 286.

[4] *Ibid.*

Cependant la grande question que l'on est en droit de se poser dans le cadre de notre problématique générale est de savoir pourquoi le thème de la sorcellerie est devenu le mode dominant d'explication de l'infortune dans la société africaine contemporaine Comment expliquer cette manière particulière de concevoir et d'interpréter les réalités sociales, même dans les milieux où la foi chrétienne est censée éclairer les consciences ? Comment, enfin, gérer l'ensemble de ces questionnements complexes à la lumière de l'annonce de l'Evangile de Jésus Christ ?

De fait, se demande l'observateur cité précédemment, « qu'il s'agisse du phénomène des maris et épouses de nuit, des manifestations des génies d'eau ou des esprits dits de mort, les plaintes de nos fidèles se font de plus en plus fréquentes et concrètes. Leurs faits et méfaits deviennent de plus en plus manifestes : des cas d'infestation, des égratignures sur le corps sont montrés par leurs victimes au lever, des cas de transes sont présentés comme provenant de ces entités, etc. S'agit-il de simples fabulations, de phénomènes parapsychologiques ou de faits réels relevant des manifestations du diable par le truchement des génies et autres esprits domestiques ?»[1] Le théologien René Luneau, autre observateur du champ religieux africain, tente cette explication à propos de la région de l'Afrique centrale : « Puisque le mal existe, il faut bien qu'il vienne de quelque part. Au lieu de lui assigner comme tant d'autres peuples, une origine extra-humaine, les Bantu ont le courage d'en reconnaître la source en eux-mêmes. La haine, la jalousie, la méchanceté habitent réellement le cœur de l'homme, mieux, son ventre… Or il faut s'en persuader, le mal est un et tout ce qui fait souffrir les hommes, les maladies, les épidémies, les famines, les guerres, et finalement, la mort, viennent de la même source : ce mal qui siège en l'homme. »[2]

Un autre aspect non moins paradoxal de cette problématique réside dans le fait que, la sorcellerie, qui agit de façon inconsciente, est souvent transmise au sein de certaines familles. C'est probablement ce caractère prégnant du pouvoir maléfique qui fait que la sorcellerie, dans le contexte africain, est un phénomène qui est souvent vécu dans le cadre de la parenté

[1] http://daddys.over-blog.com/article-3380248.html, Site du Renouveau Charismatique Catholique consulté en février 2009

[2] LUNEAU R., *Comprendre l'Afrique, Evangile, modernité, mangeurs d'âmes*, Paris, Karthala, 2004, p. 21.

d'autant plus que cette dernière, en dépit de ses recompositions citadines, demeure, jusqu'à ce jour, un référent fort de l'ensemble du corps social. Voici à titre d'illustration une dépêche que nous avons récoltée dans un quotidien de Kinshasa au moment où nous écrivons ces pages :

Un septuagénaire, dit sorcier, trucidé par ses propres enfants[1]

> « A longueur de journée, Mbuta Nsakala ne cessait de pérorer que ses enfants étaient son assurance-vie. Ironie du sort, il vient d'être tué par sa propre progéniture. Selon ses enfants, il était sorcier. Donc, la cause de leurs malheurs. Le pauvre a rendu l'âme dans la matinée du vendredi 12 septembre 2008 à Kimbanseke. Jeudi 11 septembre 2008, une scène peu ordinaire s'est produite dans la commune de Kimbanseke. Un vieillard du nom de Nsakala a été abattu par ses propres fils. Superstitieux comme la majorité des Congolais, ils ont conclu que leur père était la cause de leurs malheurs. La sentence est tombée : il devait mourir. C'est que dans cette famille, aucun homme ne venait demander la main d'une fille. Conséquence : la parcelle était pleine de bâtards. Et celles qui ont coiffé la sainte Catherine ont tout mis sur le dos du père. Quant aux garçons, ils ne sont pas allés loin avec les études. Ils passent leur temps à se droguer, et absorbent des boissons fortes pour noyer leurs soucis. Le dernier qui a voulu braver le sort, vient d'échouer aux examens d'Etat. Et comme si cela ne suffisait pas, l'enfant d'une des filles est mort dans la journée de jeudi. C'est là la goutte d'eau qui a fait déborder le vase. Vite, le coupable a été trouvé. « C'est ce sorcier de papa, aujourd'hui il va payer », ont-ils tous clamé à l'unisson. Au carillon, il venait de sonner 19h. Du coup, le vieil homme est submergé de coups par ceux-là mêmes qu'il avait enfantés et nourris. Ils faisaient sourde oreille à ses implorations. Tout au long de son calvaire,

[1] Journal *Le Potentiel*, Kinshasa, édition du 15/09/2008.

> il ne cessait de clamer son innocence. Et comme si ses pleurs les exaspéraient, le plus téméraire d'entre eux a sorti un couteau à lame acérée. Sans hésiter un seul instant, et de toutes ses forces de chien enragé, il a planté l'arme blanche dans la gorge de celui qui lui a donné la vie. Le filet de sang qui venait de jaillir, tel un jet d'eau, venait de faire comprendre à ces fils ingrats qu'ils avaient commis l'irréparable. Acheminé en catastrophe dans un centre médical par les voisins, le pauvre Mbuta Nsakala n'a pu résister à ses tortures. Il a donc rejoint ses ancêtres dans la matinée du vendredi 12 septembre 2008. »

Comment expliquer de tels agissements ? Que se cache-t-il derrière cette tragédie violente et à première vue absurde ? Un sociologue tente une explication et estime que « même dans des contextes modernes, la sorcellerie semble presque toujours naître de l'intérieur de la famille. C'est pourquoi elle est une menace omniprésente et presque inéluctable. A maints égards, la sorcellerie est le côté noir de la parenté : c'est la prise en compte du fait effrayant qu'il y a de la jalousie, et donc de l'agression, à l'intérieur de la famille, où ne devraient régner que confiance et solidarité. »[1]

Pour mieux illustrer la complexité mais aussi la banalisation de ce phénomène en Afrique, d'une part, et pour avoir une idée des implications pastorales, politiques et morales qui la traversent, nous reproduisons le témoignage de deux cas typiques : celui des femmes dites « mangeuses d'âmes »[2] et celui des « enfants sorciers »[3] en République démocratique du Congo ; le premier témoignage nous vient d'un prêtre de Kinshasa et a été recueilli par René Luneau dans son ouvrage consacré précisément à ce sujet[4] ; le second, est tiré d'une dépêche de l'Agence France Presse de juillet 2007 :

---

[1] GESCHIERE P., *Sorcellerie et Politique en Afrique, op.cit.*, p. 18.
[2] C'est le titre du livre de Suzanne Lallemand qui traite de la sorcellerie et de la famille en Afrique
[3] KIBWENGE El-ESU F., *Les enfants-sorciers en Afrique. Perspectives théologiques*, L'Harmattan, Paris, 2008.
[4] LUNEAU R., *Comprendre l'Afrique*, *op.cit.*, p. 41-42.

« Je venais d'arriver à K. lorsque moins d'une heure plus tard, le curé m'appelait pour que je m'occupe d'une pauvre maman âgée (70 ans) et de sa fille (42 ans) très malade. Elles venaient d'être renvoyées par leur fille et sœur cadette qui les accusaient d'être des sorcières et espéraient trouver refuge chez nous à la paroisse. J'étais alors loin de deviner que je devais par la suite consacrer la majeure partie de mon temps à trouver des solutions à des cas pareils…Pendant les dix mois qu'a duré mon séjour à la paroisse S. Kizito, j'ai dû m'occuper de 18 cas de ce genre… de ces 18 cas, deux jeunes mamans sont mortes et ont laissé trois orphelins. Une seule maman a pu retourner chez les siens après mille et une négociations avec sa famille. Il faut toujours vérifier si ce n'est pas à cause d'une trop grande pauvreté ou d'une maladie incurable (sida) ou trop chère à faire soigner, que la famille les rejette en les accusant d'être sorciers. Chaque cas est tellement différent qu'il n'y a pas de remède unique pour tous… C'est pourquoi j'ai dû participer à la session "Bon Pasteur" que notre doyenné a organisé pour tous ses prêtres et agents pastoraux laïcs sur ce phénomène devenu inquiétant. J'ai pu découvrir combien les pasteurs eux-mêmes ne s'accordent pas sur ce sujet et la manière de s'y prendre. Pour certains, avec témoignages à l'appui, la sorcellerie existe et est une réalité plutôt mystérieuse. Pareille vision des choses n'hésiterait pas à recommander l'exorcisme… Pour d'autres la sorcellerie n'existe pas et il faut donc une pastorale autrement conscientisante et libératrice. J'étais alors très hésitant car les arguments des uns ne me paraissaient pas plus convaincants que ceux des autres. Est-ce à cause de cela que l'Eglise, tout comme les tribunaux civils, manque de directives claires à l'égard de ces problèmes désastreux ? En tout cas la sorcellerie chez nous se vit comme un phénomène d'exclusion, de marginalisation et de dégradation de la personne humaine. C'est ainsi que se pose la question : a-t-on le droit de maltraiter et d'exclure quelqu'un

pour la seule raison qu'on l'accuse d'être sorcier ? Et comme pasteur, ou tout simplement comme chrétien, peut-on en toute bonne conscience laisser mourir une personne humaine à cause de cela ? »

Kinshasa : 20.000 enfants abandonnés ou dits «sorciers» dans la rue [1]

« Leurs parents les ont chassés parce qu'ils étaient "ensorcelés" ou juste encombrants. Pieds nus, sales, ils sont près de 20.000 enfants à errer dans les rues de Kinshasa et autant de recrues bon marché, en cette période électorale, pour les candidats en quête de manifestants. Ces enfants sont appelés "shegués", une abréviation de "Che Guevara" en référence à leur combat quotidien pour survivre et à leur jeunesse. Souvent en bande, ils mendient, volent, ou vivent de menus travaux. La nuit, ils dorment dans des maisons en construction ou sur les étals des commerçants.

Une grande partie des "shegués" ont été accusés par leurs proches d'être des sorciers à l'origine de drames familiaux, comme un décès ou la perte d'un emploi. Ce phénomène est lié à l'apparition des Églises de réveil (sectes protestantes, NDLR) qui pullulent depuis une dizaine d'années dans un Etat en déliquescence, explique Nathalie Mendes, coordinatrice de l'ONG britannique *Save the Children*, impliquée dans la protection et la réinsertion de ces enfants. Votre enfant est gourmand, rêveur ou épileptique ? Il a été ensorcelé, assurent les pasteurs auto-proclamés qui promettent contre rémunération "la délivrance" par des pratiques qui s'apparentent parfois à de la torture.

Très souvent, l'enfant expulsé ne fait pas partie du premier cercle familial, mais est un proche qu'on a pris en charge. Dans de nombreux cas, les accusations de sorcellerie permettent de

[1] Dépêche AFP du 26 juillet 2006.

se débarrasser d'un enfant gênant, qu'on veut écarter d'un héritage ou qui est rejeté par une belle-mère dans le cadre d'un remariage, explique Charles Bivula, chef de projet au sein de l'ONG...

Dans le centre catholique de la Congrégation des serviteurs de la Charité, dans la commune de Matete, plus de 150 enfants et jeunes viennent se nourrir et se laver quotidiennement. Gheris, 10 ans, raconte d'une voix timide que son beau-père ne l'aimait pas. "Ma mère m'a dit : Je vais te chasser, te tuer, je ne veux plus de toi" Frère Héritier, le responsable du centre, explique: Comme beaucoup, il est parti de lui-même parce que sa vie était devenue infernale. Si une place se libère, Gheris pourra intégrer l'un des 54 centres d'hébergement de la capitale, où il sera entièrement pris en charge et scolarisé. Il échappera ainsi à la violence de la rue où les "shegués" sont insultés, brutalisés et où les filles sont victimes de viols.

Lors de causeries familiales, *Save the Children* explique aux parents la véritable origine des maux imputés au démon et engage une médiation − parfois de plusieurs années − pour les amener à ré-accepter leurs enfants. Quant aux pasteurs, l'ONG tente de leur démontrer, Bible en main, que leurs allégations n'y figurent nulle part et qu'ils violent la loi.

Mais le gouvernement, dont de nombreux membres sont en campagne, a d'ores et déjà fait savoir aux ONG qu'aucune action en justice ne serait engagée d'ici les élections, de crainte de perdre les voix des fidèles de certains "désensorceleurs" particulièrement populaires. »

L’ampleur ainsi que les conséquences immédiates de telles croyances et pratiques, non seulement interrogent la raison mais aussi la conscience de tout chrétien. Dans la section qui suit, nous allons examiner les fondements

idéologiques et culturels sur lesquels ces croyances sont présumées être articulées[1].

3. La réalité vécue du monde des esprits.

Comme indiqué plus haut, dans l'imaginaire traditionnel africain, le monde se présente comme un champ de bataille où s'affrontent toutes sortes de forces visibles ou invisibles. Suivant cette logique, l'être humain et, dans une certaine mesure l'animal, peut être l'objet d'une « possession », c'est-à-dire être totalement sous l'emprise d'un esprit généralement maléfique (démon, diable, défunt…) : « il s'agit d'une puissance hostile, dangereuse […] qu'il importe de neutraliser, éventuellement de rejeter par exorcisme… Cette possession redoutée autant que redoutable est vécue comme un mal. »[2]

Cette vision du monde dominé par les esprits semble au cœur du patrimoine religieux et culturel de l'Afrique au point où on l'a retrouvé, sous différentes formes bien sûr, dans le vécu religieux des noirs à Cuba, en Haïti, au Brésil ou encore aux États-Unis.[3] On a vu, par ailleurs, la plupart des Églises africaines indépendantes ou prophétiques, se distinguer particulièrement dans la diabolisation des esprits païens, ancêtres et génies protecteurs, à tel point que, de leur point de vue, la conversion qui se présente d'abord comme une libération de l'emprise de Satan doit passer nécessairement par l'exorcisme et par l'éradication de la sorcellerie et de toutes les pratiques y afférent[4]. Selon certains témoignages, au sein même de l'Eglise catholique, des prêtres, à l'insu de l'autorité ecclésiastique ou contre sa volonté, célèbrent des messes de guérison ou d'exorcisme qui, parfois, ressemblent à de véritables cabales païennes : « on procède à des séances de divination, à des ordalies, à des enlèvements de fétiches, parfois avec effraction et violation de domicile […], des prêtres célèbrent des messes insolites et sacrilèges avec du sang de chèvre ou de mouton mélangé au vin dans le calice et donné à boire aux fidèles ; d'autres procèdent à des rites purement païens : enterrements de

---

[1] Lire à ce sujet LUYALUKULA K. L., *Vaincre la sorcellerie en Afrique - Une étude de la spiritualité en milieu kongo,* Paris, L'Harmattan, 2009.
[2] THOMAS L. V. & LUNEAU R., *op.cit*., p. 171
[3] Cfr. BASTIDE R., *Les Amériques noires: les civilisations africaines dans le nouveau monde,* Paris, L'Harmattan, 1996.
[4] Voir FANCELLO S., "Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains", *Cahiers d'études africaines,* 189-190, 2008.

chats et de chiens dans les cours, de bouteilles d'herbes, d'œufs de poule derrière les cases et ailleurs… » [1]

Il n'est donc pas étonnant de retrouver dans la plupart des mouvements chrétiens populaires la représentation selon laquelle la plupart des problèmes trouvent leur origine dans des puissances spirituelles négatives auxquelles il convient d'opposer un combat spirituel. Ainsi pour le MFHM de Felician Nkwera, il est évident que « tous les malheurs du monde, qu'ils touchent les personnes, les nations ou le monde lui-même, sont le résultat des agissements du diable. Les guerres, les violences et les troubles sont les principaux signes de la présence du diable. »[2] Rien d'étonnant donc qu'au sein de ce mouvement, la vigile, principale activité liturgique organisée le premier samedi du mois et qui dure toute la nuit, comme nous l'avons indiqué plus haut, soit consacrée à des prières d'exorcisme et de guérison. Voici d'ailleurs une description succincte du rituel appliqué à l'intention des « possédés » : « Il comprend le lavage complet à l'eau et l'imposition des mains. Les fidèles se lèvent au moment du lavage et de l'imposition des mains. Les personnes présentes sont encadrées par des responsables qui surveillent les rangées et réconfortent ceux qui commencent à se mouvoir dans tous les sens, ou se laissent tomber par terre. Des assistantes féminines prennent un soin particulier à envelopper les fidèles dans des draps de tissu, en particulier les femmes, afin de leur garantir une certaine décence au moment où elles se tortillent et se battent contre les démons dont elles sont possédées. »[3]

Cette croyance aux démons est si prégnante dans l'imaginaire collectif africain que les prédicateurs des « Églises de réveil » s'en servent à tort et à travers comme le montre ce témoignage[4] :

> « Tout à coup, le Seigneur ouvrit mes yeux et me montra cette vision : Je vis dans le deuxième ciel les démons en réunion

[1] Cf. MESSI METOGO E., "Les miracles de guérison dans la mission de Jésus", in *Cahiers de l'UCAC*, *Citadins et ruraux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, Yaoundé UCAC, 2000, p.351-352.
[2] SIVALON J. & COMORO C., art.cit. p.590.
[3] *Ibid.*
[4] Vision d'un pasteur africain sur la situation de l'Eglise, et avertissements du Seigneur pour l'édification de l'Eglise. Lu dans http://www.latrompette.net septembre 2009.

contre les Chrétiens. Ils disaient : "Jusque-là, le bilan est bon. Nous avons réussi beaucoup de choses contre les Chrétiens.

Eglise de Dieu, ce que je vis ensuite était affreux. Ces "hommes de Dieu", pasteurs et Chrétiens, étaient tous enchaînés dans un gros filet et étaient tous dans le camp de ces démons. Plusieurs étaient réellement initiés à la sorcellerie. Je vis le Seigneur Jésus se lever et combattre avec Ses anges, parce que Satan et son armée se préparaient à attaquer sérieusement l'Eglise.

Eglise de Dieu, le Seigneur m'a ensuite parlé des Chrétiens que les démons ont liés. Ils viennent à l'église quand ils veulent, ils viennent dans les moments de prière pour faire comme tout le monde, ou à cause de certaines personnes qu'ils ne veulent pas décevoir. Ils le font aussi à cause des sorciers dont ils ont peur, ou parce qu'ils pensent à leur avenir. Le réveil ne leur dit rien, l'œuvre de Dieu ne leur dit rien, le Saint-Esprit ne leur dit rien.

Merci, bien-aimés frères et sœurs, que le Seigneur vous bénisse. Vous pouvez lire Apocalypse, chapitres 1, 2 et 3 pour le discernement de ce message. Que celui qui a des oreilles écoute ce que l'Esprit dit aux églises. Amen ! »

Aussi doit-on comprendre que « dans un univers religieux peuplé d'ancêtres et d'esprits, où les hommes dans leurs multiples tourments cherchent des solutions concrètes, l'image du prêtre-guérisseur, exorciste […] rencontre une attente impatiente de la population.»[1] Nous en avons un témoignage éloquent dans le document que nous reproduisons maintenant et qui, d'une certaine manière, donne toute la dimension de cette problématique de la croyance au monde des esprits aussi bien sur le plan pastoral, ecclésial et humain.

[1] NGOMO OKITEMBO L., *L'image du prêtre africain. Le cas du Zaïre*, Mémoire de Maîtrise en Théologie catholique, Strasbourg, octobre 1989, p. 23-24.

Archidiocèse de Kinshasa : Les prêtres exorcistes frappés d'interdiction[1]

« Dans l'archidiocèse de Kinshasa, une paroisse sur quatre a son prêtre exorciseur. Selon l'horaire fixé par ce dernier, une foule de gens prennent d'assaut sa résidence pour lui soumettre des problèmes spirituels et cas de possession démoniaque. Cela à tour de rôle. Le matin et le soir. Dans la plupart des cas, la réponse et la guérison étaient au rendez-vous. Mais les séances d'exorcisme, en cas de possession démoniaque, n'étaient pas autorisées par l'ordre épiscopal. Mgr Monsengwo interdit ces séances. Les fidèles réagissent.

L'archevêque de Kinshasa, Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, a décidé d'interdire la prière d'exorcisme faite par les prêtres (abbés et pères) de sa juridiction apostolique, en cas de possession démoniaque. Il l'a fait savoir dans sa communication du 10 mai dernier, aux agents pastoraux et fidèles de l'archevêché de Kinshasa.

Pour le prélat catholique, en dehors de la prière d'exorcisme prévue dans l'administration du baptême, le pouvoir d'exorcisme, en cas de possession démoniaque, est réservé à l'ordre épiscopal. Et d'ajouter : "Les prêtres n'exercent ce ministère qu'en vertu d'une nomination expresse de l'Évêque". Une telle nomination, renseigne Mgr l'archevêque de Kinshasa, n'a pas encore été faite dans l'archidiocèse. Aussi, note-t-il, "il est demandé aux prêtres de ne pas induire les fidèles en erreur en cette matière très grave"

Des questions continuent à fuser de partout. Pourquoi Mgr Monsengwo a-t-il pris cette mesure ? Y a-t-il eu dérapages ? Des enfants-sorciers et autres possédés ont-ils été dénoncés ? Cela aurait-il entraîné la dislocation des familles ? Les séances d'exorcisme étaient-elles monnayées ? Les prêtres exorciseurs auraient-ils créé des jaloux parmi leurs confrères ne possédant

[1] Journal *Le Potentiel*, Kinshasa, édition 4353 du Samedi 07 Juin 2008.

pas ce don de chasser les esprits démoniaques ? Pourquoi ses prédécesseurs n'ont-ils pas pris une telle mesure ? Autant de questions que se posent les fidèles, catholiques ou non, qui fréquentaient ces hommes de Dieu.

La décision de l'archevêque de Kinshasa n'a pas rencontré l'assentiment de tous les fidèles, même si ce dernier a mis fin à une certaine anarchie dans le domaine de l'exorcisme. En effet, la plupart d'entre eux abordés par *Le Potentiel* sollicitent l'indulgence de Mgr Monsengwo pour conférer l'exorcistat à ces prêtres. Cela après une enquête pour répertorier tous ceux qui ont réellement ce don et qui ont effectivement sauvé des vies emprisonnées par le Diable et ses démons.

Ces fidèles reconnaissent les effets bénéfiques des séances de prière des exorcistes. Des "malades" ont finalement été guéris. Et cela a contribué à ramener la paix et la sérénité dans bien des familles. Comme en témoigne cette femme, qui a requis l'anonymat et dont le mari était possédé par les mauvais esprits : "Que Mgr l'archevêque revoit sa décision ou procède carrément à la nomination des exorciseurs. Les résultats obtenus par ces derniers ont commencé à contribuer au retour au bercail des brebis qui sont allées chercher des guérisons spirituelles dans des sectes religieuses ou églises dites de réveil". Un homme, également sous le coup de l'anonymat, craint que cette mesure de l'archevêque de Kinshasa amène les gens à se rendre dans les diocèses des provinces du Bas-Congo et du Bandundu, proches de la capitale pour chercher la guérison que Mgr Monsengwo leur refuse. Avec tout ce que cela comporte comme coût et comme risque, a-t-il ajouté. »

Ce témoignage met en évidence les différents aspects déjà signalés de la réalité du vécu populaire dans le champ religieux africain : ainsi l'illicite côtoie facilement le licite, tandis que le non-conforme se passe volontiers du conforme ; la foi de la masse fait face à la religion savante, et les frontières entre le sacré et le profane semblent très élastiques ! Nous allons voir que dans

une large mesure, les multiples références bibliques relatives à la présence et à l'action des esprits bons ou mauvais dans l'histoire du salut, vont largement conforter la croyance au monde des esprits si vivace aujourd'hui au sein des mouvements religieux populaires.

B. Éclairage théologique et pastoral

1. L'influence de la tradition biblique et chrétienne

Les Saintes Écritures attestent de l'existence dans le monde et dans la vie des hommes du principe du mal qu'elles identifient à un personnage désigné sous différents vocables, Diable, Satan, Lucifer, démon ou Belzébuth. Loin d'insister sur la nature surnaturelle du personnage en question, la Bible semble plutôt s'intéresser aux effets néfastes de son comportement. C'est ainsi qu'il est désigné comme étant le « prince des ténèbres », le « Malin » « le Mauvais », le « Tentateur », le « Maître de l'enfer ». Une des illustrations connues dans l'A.T nous est donnée à travers l'histoire de Job où le diable, Satan, est présenté non seulement comme vivant au milieu des humains, mais aussi, et surtout, comme, espion et accusateur enclin à souhaiter le malheur de ces derniers :

> « Or, les fils de Dieu vinrent un jour se présenter devant l'Eternel, et Satan vint aussi au milieu d'eux. L'Eternel dit à Satan : D'où viens-tu ? Et Satan répondit à l'Eternel : De parcourir la terre et de m'y promener. L'Eternel dit à Satan : As-tu remarqué mon serviteur Job ? Il n'y a personne comme lui sur la terre ; c'est un homme intègre et droit, craignant Dieu, et se détournant du mal. Et Satan répondit à l'Eternel : Est-ce d'une manière désintéressée que Job craint Dieu ? Ne l'as-tu pas protégé, lui, sa maison, et tout ce qui est à lui ? Tu as béni l'œuvre de ses mains, et ses troupeaux couvrent le pays. Mais étends ta main, touche à tout ce qui lui appartient, et je suis sûr qu'il te maudit en face… » (Jb 1,6-12)

Si, aussi surprenant que cela puisse paraître, l'Ancien Testament semble très réservé dans l'exploitation de cette thématique[1], dans la tradition néo-

[1] Voir Za 3,1 Jb 1,6-12 ,1 Ch 21,1.

testamentaire, par contre, on retrouve un peu partout le personnage du diable désigné, soit par un nom propre, soit par référence à une de ses activités : « Ange de lumière » (2 Cor 11,14), Belzébul (Mt 12,24), l' « ennemi » (Mt 13,39), l' « adversaire » (1 P 5,8).ou le « séducteur » (Ap 12,7). De plus, différents écrits témoignent abondamment de l'activité maléfique du diable qualifié, tantôt, d' « Esprit immonde ou impur » (Lc 4, 33-36), tantôt, d' « Esprit sourd-muet » (Mc 9, 25), ou tout simplement, de « Mauvais esprit » (Lc 7, 21). Il est non seulement à l'affût - « Soyez sobres, veillez. Votre adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant qui il dévorera » (2 P 5.8), mais, il sait aussi se déguiser en ange de lumière −Lucifer− (2 Co 11,14-15). Par ailleurs, les mauvais esprits sont capables de « posséder » (Mt 8, 28-31), de « lier » (Lc13, 16), de faire souffrir physiquement un homme : « Un esprit le saisit, et aussitôt il pousse des cris ; et l'esprit l'agite avec violence, le fait écumer, et a de la peine à se retirer de lui, après l'avoir tout brisé. » (Lc 9,39)

L'apôtre Paul, pour sa part, veillera à prévenir les chrétiens d'Éphèse :

> « Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les ruses du diable. Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes » (Ep 6, 11-12).

Comme nous l'avons indiqué dans les chapitres précédents, Jésus en personne a eu recours, à plusieurs reprises, à l'exorcisme pour guérir des personnes manifestement sous l'emprise des démons ou des mauvais esprits. Et l'évangéliste Marc semble indiquer que cette activité a parfois pris le devant dans le ministère de Jésus :

> « Après le coucher du soleil, on lui apportait tous les malades et les démoniaques et la ville entière était rassemblée devant la porte. Et il guérit beaucoup de malades affligés de divers maux, et il chassa beaucoup de démons, mais il empêchait les démons de parler parce qu'ils le connaissaient » (Mc 1,32-34).

Faut-il également rappeler que de son vivant, Jésus a envoyé ses disciples avec comme principale feuille de route, la mission de guérir et d'exorciser : « Puis, ayant appelé ses douze disciples, il leur donna le pouvoir de chasser les esprits impurs, et de guérir toute maladie et toute infirmité. » (Mt 10, 1) A leur retour de mission les soixante-douze disciples s'exclament en ces termes : « Seigneur, même les démons nous sont soumis en ton nom. » Et Jésus de répondre dans la foulée : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. Voici, je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions, et sur toute la puissance de l'ennemi; et rien ne pourra vous nuire. » (Mt10, 17-19) Il semble évident que les démons sont ici déchiffrés par Jésus comme les instruments de la « puissance de l'ennemi », autrement dit de Satan. Et de fait, après le départ du Christ, les apôtres vont guérir des malades et des possédés dans l'esprit de la mission reçue de leur Maître :

> « Le nombre de ceux qui croyaient au Seigneur, hommes et femmes, s'augmentait de plus en plus ; en sorte qu'on apportait les malades dans les rues et qu'on les plaçait sur des lits et des couchettes, afin que, lorsque Pierre passerait, son ombre au moins couvrît quelqu'un d'eux. La multitude accourait aussi des villes voisines à Jérusalem, amenant des malades et des gens tourmentés par des esprits impurs ; et tous étaient guéris » (Ac 5, 14-16).

L'apôtre des Gentils ne sera pas du reste :

> « Dieu opérait par les mains de Paul des miracles peu banals, à tel point qu'il suffisait d'appliquer sur les malades des mouchoirs ou des linges qui avaient touché son corps, et des maladies les quittaient, et les Esprits mauvais s'en allaient. » (Ac19, 11-12).

C'est sans doute dans cette optique que le Catéchisme de l'Eglise Catholique classe les exorcismes parmi les signes du Royaume de Dieu : « La venue du Royaume de Dieu est la défaite de Satan : "Si c'est par l'Esprit de Dieu que

j'expulse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous" (Mt 12,28). Les exorcismes de Jésus libèrent des hommes de l'emprise des démons. »[1] Il faut donc le souligner, l'exorcisme prend place dans un ensemble sacramentel plus large qui comporte des sacrements et des sacramentaux ; ceux-ci, comme on le sait, tirent leur vertu du mystère pascal du Christ et assurent à la fois la sanctification de l'homme et la louange de Dieu. Il appartient à ce titre à la catégorie des « signes sacrés (sacra signa) par lesquels, d'une certaine manière, à l'imitation des sacrements, sont signifiés et obtenus par la prière de l'Eglise des effets surtout spirituels. » [2]

Un dernier mot sur le ministère de l'exorcisme. Considéré d'abord comme un charisme, l'exorcisme tend à devenir une fonction institutionnalisée, en particulier pour éviter les abus d'autant plus tentant que son exécution confère un certain prestige. C'est ainsi que fut institué dans l'ordo de l'Eglise l'exorcistat qui disparaîtra avec la réforme des « ordres mineurs » réalisée par Paul VI en 1972. Depuis longtemps, la pratique de l'exorcisme « majeur » a été réservée aux seuls prêtres ayant, outre certaines qualités personnelles, reçu un mandat spécial de l'évêque du lieu. Le récent Rituel précise (n°13) que ce ministère « est accordé par une permission particulière et expresse de l'évêque diocésain » à un prêtre pieux, éclairé, prudent et de vie intègre (cf. CIC, canon 1172, §1 et 2).

Comme on peut le constater, toutes ces indications, et en particulier toute la démonologie foisonnante dont témoignent les récits du N.T ne sont pas loin de l'arrière plan du religieux traditionnel africain qui, on l'a montré dans la section précédente, associe volontiers le malheur aux forces spirituelles. Si donc, suivant la mentalité africaine, « il faut lutter spirituellement contre les forces du mal »[3], on doit cependant rappeler que dans une perspective théologique et anthropologique, la guérison que doit accomplir l'exorcisme ne peut s'opérer que par la prière de l'Eglise qui réinvestit les signes efficaces de la foi : signe de croix, parole de Dieu, imposition des mains, exsufflation, formules de profession de foi, formules d'exorcisme, formules de bénédiction etc. C'est en tenant compte de cette réalité que nous allons, à présent,

[1] CATECHISME DE L'EGLISE CATHOLIQUE, *op.cit*. n°550.
[2] Constitution sur la liturgie, n°60.
[3]BOURDANNÉ D., *L'Evangile de la prospérité. Une menace pour l'Eglise Africaine*, Abidjan, Presses Bibliques Africaines, 1999, p.49

esquisser une praxis théologique, catéchétique et pastorale bâtie sur l'historicité des situations particulières des fidèles africains.

2. Une théologie inculturée : Savoir reconnaitre et « nommer » la réalité du monde des esprits et le « règne du mal »

Le mal est une réalité à laquelle est confronté, tôt ou tard, tout humain. Qui peut en nier l'existence ? Il suffit de considérer la conduite des êtres humains pour voir que le mal existe sous des formes très diversifiées et cela, depuis que l'homme existe : « De tout temps, et en toutes régions du monde, l'humanité aspirant à la vie et au bonheur a vu ses désirs se heurter à diverses formes du mal: limites, tourments, souffrance, mort. Elle a cherché à en expliquer l'origine et la nature. Elle s'est donné des moyens pour les représenter et s'en libérer. »[1]

De fait, l'expérience du mal comme tel existe sous une double forme: celle des souffrances physiques ou morales causées par les forces naturelles (visibles ou invisibles) y compris la mort, et celle causée par l'action de l'homme lui même. N'est ce pas ce qui fait dire à certains penseurs que le « mal est en moi, et il est hors de moi et que cette place d'inqualifiable que lui assigne aussi bien la révolte du cœur que le soulèvement de la raison ne peut lui être enlevée. »[2] Toujours est-il que la tradition biblique atteste sans équivoque de la réalité du mal et de l'influence des puissances maléfiques dès la création du monde. En effet, le livre de la Genèse nous présente la figure du Mal sous la forme symbolique d'une créature animale, le serpent, dont la science et l'habileté dépassent celles de l'être humain :

> « Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs, que l'Eternel Dieu avait faits. Il dit à la femme : Dieu a-t-il réellement dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ? La femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit: Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mouriez. Alors le

[1] L'Exorcisme dans l'Eglise catholique, texte de présentation du Rituel à l'usage de la France, par les évêques réunis en assemblée plénière, le 4 novembre 2003.
[2] GESCHE A., *Le mal*, *op.cit*., p. 44.

> serpent dit à la femme : Vous ne mourrez point; mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront, et que vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. » (Gn 3,1-5)

En utilisant la ruse et le mensonge, le « tentateur » séduit l'être humain et lui apprend à douter de la confiance que Dieu met en lui. Il incite l'être humain à renier sa condition d'être vivant créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu. Il se comporte en adversaire de la vocation de l'homme de vivre en harmonie avec Dieu. Mais il convient de noter que dans le même récit de la création, avant l'épisode du serpent trompeur, le mal n'a apparemment pas de place dans le plan du Créateur : « Dieu vit que cela était bon » scande le récit ! C'est pourquoi, une lecture herméneutique du récit de la création autorise donc à penser que le mal n'a pas été prévu au départ ; il est, par conséquent, dépourvu de sens et reste, de ce fait, un irrationnel absolu : « Le mal, si l'on peut dire, n'appartient pas à Dieu ni à l'homme, mais au Démon-serpent-énigme. Le mal n'est pas perçu ou posé en termes de responsabilité, mais d'accident et de malheur. »[1]

De leur côté, les Évangiles montrent clairement que Jésus lui-même a considéré sa mission comme un combat contre le Diable et les forces du mal. En effet, avant même de commencer son ministère, Jésus affronte celui qui est nommément désigné comme l' « Adversaire » (cf. le récit de sa tentation au désert en Mt 4,1-11), avant de le combattre dans la vie des êtres humains, tant chez ceux qui sont possédés par des esprits impurs (Mc 5,1-13) que chez les pécheurs.

Même si l'Evangile nous apporte la preuve, à travers le témoignage des apôtres, que Jésus était capable de vaincre le mal, il n'en reste pas moins que le mal demeure tragiquement sur la terre comme l'avait rappelé également *Gaudium et Spes* : « Le monde ainsi envisagé est celui des hommes, la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit. C'est le théâtre où se joue l'histoire du genre humain, le monde marqué par l'effort de l'homme, ses défaites et ses victoires. Pour la foi des chrétiens, ce monde a été fondé et

[1] GESCHE A., *Le mal*, *op.cit*., p. 49.

demeure conservé par l'amour du Créateur. Il est tombé, certes, sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la croix et la résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement. » (GS 2)

Il apparaît évident que toute la tradition chrétienne ne fait pas mystère de la réalité du mal qui rôde et qui peut sévir à tout moment. Cette vérité, le Concile Vatican II l'a rappelé dans la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde : « Un dur combat contre les puissances des ténèbres passe à travers toute l'histoire des hommes ; commencé dès les origines, il durera, le Seigneur nous l'a dit, jusqu'au dernier jour. Engagé dans cette bataille, l'homme doit sans cesse combattre pour s'attacher au bien ; et ce n'est qu'au prix de grands efforts, avec la grâce de Dieu, qu'il parvient à réaliser son unité intérieure. » (GS 37)

Il convient donc le reconnaître et savoir le dire, la lutte entre « le bien et le mal » est en quelque sorte une réalité inhérente à la condition humaine. Toutefois, si l'origine première du mal demeure pour un mystère, le chrétien ne saurait oublier que sur ce mystère de ténèbres s'allume, depuis le début, une lumière qui libère l'histoire du cauchemar d'une condamnation inexorable, l'annonce du salut en Jésus-Christ : « Le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le "prince de ce monde", qui le retenait dans l'esclavage du péché » (GS 13).

3. Une catéchèse adaptée : Savoir proclamer la victoire du Christ sur les forces maléfiques

Le troisième chapitre du livre de la Genèse désigné par la tradition chrétienne dès le XVIème siècle comme étant le protoévangile, laisse percevoir la volonté salvifique de Dieu dès les origines de l'humanité. En effet, le récit de la tentation et du péché d'Adam et Ève annonce déjà la victoire salvatrice du bien sur le mal qui culmine dans les Évangiles par le mystère pascal du Christ mort et ressuscité : « Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon. » (Gn 3, 15) C'est ce qu'expriment merveilleusement ces fameux passages de l'épitre aux Romains :

> « Si par l'offense d'un seul la mort a régné par lui seul, à plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par Jésus-Christ lui seul. Ainsi donc, comme par une seule offense la condamnation a atteint tous les hommes, de même par un seul acte de justice la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. Car, comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul beaucoup seront rendus justes. » (Rm 5 17-19).

Cette lecture de Genèse 3 autorise certains théologiens à penser que la notion paulienne de salut (Cf. Tt 2,11) est première et la notion de péché (le mal) se comprend à partir d'elle : « Le chemin de la Révélation n'est pas allé de la faute ou du Rédempteur mais de la reconnaissance de l'action de Dieu Sauveur à l'intelligence de la nature du salut et donc du péché qu'il surmonte. Pour en dire la dimension universelle, la référence à Adam est éclairante. »[1]

Comme on le sait, l'annonce de la *Basilea tou theou* ainsi que l'affirmation de la victoire de Jésus sur les forces du mal et sur la mort, sont au centre du kérygme néotestamentaire. Ainsi, dans le premier évangile il est écrit :

> « On présenta à Jésus beaucoup de démoniaques ; il chassa les esprits d'un mot ; et il guérit tous les malades afin que s'accomplît l'oracle d'Isaïe le prophète: "Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies" » (Mt 8,16) ; l'apôtre bien-aimé, Jean, fait dire à Jésus « "Moi, je suis la résurrection. Qui croit en moi, même s'il meurt, vivra ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais" » (Jn 11,25).

Quant à Marc, il clôture son évangile avec cet envoi en mission des apôtres :

> « Et il leur dit : " Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera

[1] MALDAME J.M., *Le péché originel*, Paris, Cerf, 2008, p.197.

> sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné. Et voici les signes qui accompagneront ceux qui auront cru: en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront des langues nouvelles, ils prendront dans leurs mains des serpents, et s'ils boivent quelque poison mortel, cela ne leur fera aucun mal; ils imposeront les mains à des malades, et ceux-ci seront guéris"… » (Mc 16,15-18).

Comme exigée par son Maître et Seigneur, l'Eglise n'a pas oublié de perpétuer cette importante recommandation. Et comme cela s'est passé chez la plupart des cultures anciennes (les Babyloniens ou les Égyptiens), elle a également conçu le mal sous la forme d'un personnage, Satan, mais aussi inventé diverses formules pour tenter de le combattre. D'où la pratique de l'exorcisme, dont un manuel détaillé fut publié en 1614 par le Pape Paul V. En 1999, sous le pontificat de Jean-Paul II, l'Église romaine a défini un nouveau rituel des exorcismes qui a été ensuite révisé en 2004[1]. Un chercheur note à juste titre que « seule l'Église catholique romaine a codifié et institutionnalisé cette pratique d'une manière aussi approfondie.»[2] Nous l'avons indiqué plus haut, l'exorcisme, est un terme utilisé pour « chasser les démons et mauvais esprits par le seul Esprit de Dieu et la prière, et non par des moyens ou formules magiques. »[3] Sa pratique suppose donc la croyance non seulement à l'existence des démons ou des esprits mauvais, mais aussi à leur influence dans le monde et dans la vie des croyants. C'est ainsi que le rituel actuel n'hésite pas à donner des détails précis quant aux signes visibles et palpables de la présence satanique dans le cas d'une attaque avérée : une force physique hors du commun et/ou une violence incontrôlable (psychokinèse); le parler ainsi que la compréhension d'une langue parfaitement inconnue de la personne (glossolalie); la capacité de révélation des vérités personnelles cachées des tiers(voyance)…[4] Aujourd'hui, d'après un pasteur africain, on

[1] *Rituel de l'exorcisme et prières de supplication,* Paris, Mame, 2006.
[2] WILKINSON T., *Les Exorcistes du Vatican: chasseurs de diable au XXIe siècle*, essai traduit de l'anglais par Carisse et Gérard Busquet, Montréal, Éditions Québec Amérique, coll. Dossiers et Documents, 2007. Cité dans *L'Express*, Semaine du 6 novembre au 12 novembre 2007.
[3] Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Pierre Norma, Maxi-Poche Références, p.155
[4] Informations dans Service National de Pastorale Liturgique et sacramentaire, *L'exorcisme dans l'Eglise catholique*, Paris, Desclée/Mame, 2006.

parlerait volontiers d'une « transformation physique en animal de nuisance (serpent, tigre…), un langage rigoureusement ordurier, des gestes d'une grossièreté repoussante, un comportement des plus sournois (mari ou femme de nuit; mission nocturne en stricte nudité) »[1].

On peut facilement deviner l'intérêt pastoral et spirituel, mais aussi les dangers qu'une telle pratique religieuse peut générer dans un contexte culturel qui associe volontiers le malheur aux puissances de l'invisible. L'intérêt réside dans le fait que « le vrai exorcisme est un travail de « re-création » de la vie abîmée : il ne peut être exercé que par la divine puissance de l'Esprit Saint qui a remis debout l'Homme de Nazareth massacré sur une croix par Satan et ses esclaves aveugles (cf. Col. 2, 12)… Pouvoir de Résurrection, le bon exorcisme remet d'aplomb l'homme atteint et sa famille éplorée. »[2] Le danger, par contre, qui guette et qu'il convient de prévenir est à situer dans les dérapages possibles de « ces exorcismes particulièrement nocifs qui prononcent le bannissement des petits enfants comme porte-malheurs dans leur famille, qui décrètent le divorce des conjoints surpris – "Dieu m'a révélé: cette femme (cet homme) n'est pas celle (celui) que Dieu t'a destinée mais plutôt telle sœur (tel frère) en Christ" - ou qui ordonnent de couper tout lien affectif et tout soutien matériel avec la famille d'origine soupçonnée ou mieux, "établie" avec l'autorité spirituelle de Dieu-même, comme source de tous les malheurs des fidèles éblouis… Quel dieu est donc ce dieu qui prend un tel plaisir démoniaque à détruire les familles, magnifique don céleste, offert aux hommes pour leur épanouissement, harmonie et équilibre ? »[3]

Du point de vue théologique, on le sait, le combat à l'encontre du mal et du péché s'exerce dans les sacrements majeurs que sont le baptême et l'eucharistie, mais aussi, par les sacrements dits de guérison : réconciliation et onction des malades. Toutes ces pratiques ecclésiales tirent leur vertu du mystère pascal du Christ et assurent à la fois la sanctification de l'homme et la louange de Dieu. C'est pour cette raison que le ministère de l'exorciste est à situer dans l'ensemble d'une pastorale qui doit opérer des liens avec les autres démarches que l'Eglise propose, en particulier le ministère de miséricorde et

[1] KIBWILA A., "Le bon exorcisme" *in Afriquespoir*, Kinshasa, n°43, juillet 2008.
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*

d'évangélisation. Comme l'affirme le Directoire, « l'Eglise, en célébrant les divers rites, annonce l'Evangile du salut et proclame la Mort et la Résurrection du Christ, et elle accomplit ainsi, par ces signes visibles, son œuvre de salut. »[1]

4. Une pastorale contextuelle : Savoir exploiter la résonnance des récits bibliques dans l'imaginaire populaire africain

Sur le continent africain, hélas, la famine est bien présente, mais il existe aussi une autre faim qu'il est difficile de combler, celle pour la Parole de Dieu. En effet, l'on constate que la plupart des croyants recourent aux Écritures car ils y trouvent une inspiration et un sens pour leur vie quotidienne souvent si pénible. Dans ce souci de répondre aux problèmes immédiats de l'adepte, le recours à la Bible est très fréquent dans les mouvements chrétiens populaires. Celle-ci est ainsi utilisée dans une approche fondamentaliste avec une valorisation particulière de l'Ancien Testament dans la mesure où celui-ci semble afficher plusieurs affinités avec le monde culturel africain. De fait, comme nous l'avons d'ailleurs signalé à plusieurs reprises dans nos développements antérieurs, il existe une grande ligne de similitude entre l'anthropologie biblique et la vision africaine de la vie et de la destinée humaine en général. C'est ainsi que, par exemple, les thématiques des prophètes qui interprètent l'actualité à travers songes et révélations, les pratiques thérapeutiques de guérisons miraculeuses et d'exorcismes publics, les récits paraboliques des synoptiques, tout cela a un écho particulier dans le cœur et la raison de l'adepte.

Au sujet de l'interprétation et de l'usage des textes bibliques, le magistère romain a, à travers la commission pontificale biblique[2] a fourni les grandes lignes à suivre. Et une des raisons de son orientation est, selon la Commission pontificale, le souci d'actualisation : « L'actualisation est nécessaire, car, bien que leur message ait une valeur durable, les textes de la Bible ont été rédigés en fonction de circonstances passées et dans un langage conditionné par diverses époques... Elle est possible, car la plénitude de sens du texte biblique lui donne valeur pour toutes les époques et toutes les

[1] *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, op. cit., n° 80.
[2] COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1999.

cultures. »[1] Le même document précise toutefois que « l'actualisation ne signifie pas manipulation des textes. Il ne s'agit pas de projeter sur les écrits bibliques des opinions ou des idéologies nouvelles, mais de rechercher sincèrement la lumière qu'ils contiennent pour le temps présent. »[2]

C'est ainsi qu'en ce qui concerne le ministère pastoral, le document distingue trois terrains sur lesquels peut être fait ce travail : la catéchèse, la prédication et l'apostolat biblique. A propos justement de la prédication, il est dit que l'« on peut tirer des textes anciens une nourriture spirituelle adaptée aux besoins actuels de la communauté chrétienne... Il convient donc de mettre en lumière les apports principaux de ces textes, ceux qui sont les plus éclairants pour la foi et les plus stimulants pour le progrès de la vie communautaire ou personnelle. En présentant ces apports, il faut faire œuvre d'actualisation et d'inculturation. A cet effet, des principes herméneutiques valables sont nécessaires. » [3]

Et par souci de clarté pédagogique, le document romain précise que toute opération d'herméneutique biblique doit comporte trois étapes : « 1) Écouter la Parole à partir de la situation présente ; 2) Discerner les aspects de la situation présente que le texte biblique éclaire ou met en question ; 3) Tirer de la plénitude du sens du texte biblique les éléments susceptibles de faire évoluer la situation présente d'une manière féconde, conforme à la volonté salvifique de Dieu dans le Christ. »[4]

C'est dans cette perspective pastorale qu'il nous semble intéressant d'exploiter quelques scènes de « guérison » et de « délivrance » que nous relatent les Évangiles et qui sont très familiers à l'imaginaire africain. Pour mettre en lumière l'importance de détails narratifs, nous reprenons de larges passages des récits évangéliques.

---

[1] *Ibid.,* p.103-104
[2] *Ibid.,*p. 104.
[3] *Ibid.*, p. 113-114.
[4] COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise, op.cit.* p. 106.

L'homme aux cochons… (Mc 5,1-20).

« Ils arrivèrent à l'autre bord de la mer, dans le pays des Gadaréniens. Aussitôt que Jésus fut hors de la barque, il vint au-devant de lui un homme, sortant des sépulcres, et possédé d'un esprit impur. Cet homme avait sa demeure dans les sépulcres, et personne ne pouvait plus le lier, même avec une chaîne. Car souvent il avait eu les fers aux pieds et avait été lié de chaînes, mais il avait rompu les chaînes et brisé les fers, et personne n'avait la force de le dompter. Il était sans cesse, nuit et jour, dans les sépulcres et sur les montagnes, criant, et se meurtrissant avec des pierres. Ayant vu Jésus de loin, il accourut, se prosterna devant lui, et s'écria d'une voix forte: Qu'y a-t-il entre moi et toi, Jésus, Fils du Dieu Très-Haut? Je t'en conjure au nom de Dieu, ne me tourmente pas. Car Jésus lui disait: Sors de cet homme, esprit impur! Et, il lui demanda: Quel est ton nom? Légion est mon nom, lui répondit-il, car nous sommes plusieurs. Et il le priait instamment de ne pas les envoyer hors du pays. Il y avait là, vers la montagne, un grand troupeau de pourceaux qui paissaient. Et les démons le prièrent, disant: Envoie-nous dans ces pourceaux, afin que nous entrions en eux. Il le leur permit. Et les esprits impurs sortirent, entrèrent dans les pourceaux, et le troupeau se précipita des pentes escarpées dans la mer: il y en avait environ deux mille, et ils se noyèrent dans la mer. Ceux qui les faisaient paître s'enfuirent, et répandirent la nouvelle dans la ville et dans les campagnes. Les gens allèrent voir ce qui était arrivé. Ils vinrent auprès de Jésus, et ils virent le démoniaque, celui qui avait eu la légion, assis, vêtu, et dans son bon sens; et ils furent saisis de frayeur. Ceux qui avaient vu ce qui s'était passé leur racontèrent ce qui était arrivé au démoniaque et aux pourceaux. Alors ils se mirent à supplier Jésus de quitter leur territoire. Comme il montait dans la barque, celui qui avait été démoniaque lui demanda la permission de rester avec lui.

Jésus ne le lui permit pas, mais il lui dit: Va dans ta maison, vers les tiens, et raconte-leur tout ce que le Seigneur t'a fait, et comment il a eu pitié de toi. Il s'en alla, et se mit à publier dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui. Et tous furent dans l'étonnement. »

Il est certain que plus d'un Africain considérerait ce récit autrement que comme une allégorie dans la mesure où ces genres de scènes sont fréquemment vécues dans la plupart des contrées rurales comme urbaines. Nous avons personnellement vécu une expérience du même ordre dans une paroisse rurale au Congo en 1987. En effet, prêtre en brousse, nous avions été amenés à intervenir dans un petit village dont les habitants, depuis quelque temps, vivaient dans la psychose d'un "revenant" qui les hantait jour et nuit. Aux dires des quelques responsables chrétiens laïcs qui étaient venus solliciter notre intervention, il s'agissait de l'esprit d'une femme, ancienne catéchumène, décédée quelque temps auparavant et qui, d'après plusieurs témoignages, apparaissait furtivement au détour d'un chemin. Cette situation était telle qu'elle mettait en péril toute la vie de la communauté puisque personne n'osait plus se rendre ni aux champs ni à la rivière… D'un commun accord avec les fidèles nous décidâmes de "neutraliser" l'esprit en question en exorcisant le village en général et la tombe de la défunte en particulier. Au cours d'un rituel composé précisément de la lecture du passage évangélique dont il est question suivie d'une aspersion générale du village à l'eau bénite, la tombe fut symboliquement et publiquement entourée des chaînes censées retenir son âme en divagation. Et le village retrouva sa sérénité et sa quiétude habituelle…
Le cas suivant nous rapproche des cas de « possession » bien connus qui peuvent faire l'objet d'un exorcisme rituel, comme on le voit dans le Mouvement du Renouveau charismatique.

L'épileptique démoniaque *:* (Mc 9,17-29)

« Et quelqu'un dans la foule cria : " Maître, je t'ai amené mon fils qui a un Esprit muet ; et quand il le saisit, il le jette par terre ; il écume, grince des dents et devient raide, et j'ai dit à tes

disciples de le chasser, et ils n'en ont pas eu la force." Prenant la parole, Jésus leur dit "Ô engeance incrédule, jusques à quand serai-je près de vous ? Jusques à quand vous supporterai-je ? Amenez-le-moi." Et ils lui amenèrent. En le voyant, l'Esprit aussitôt, le secoua et, tombé par terre, il se roulait en écumant. Jésus questionna le père : "Depuis combien de temps cela lui arrive-t-il ?" Il répondit : "Depuis son enfance. Et souvent ; il l'a jeté dans le feu et dans l'eau afin de le perdre. Mais si tu peux, aide-nous, aie pitié de nous !" Jésus lui dit : "Si tu peux ? Tout est possible à celui qui croit !" Aussitôt, le père de l'enfant s'écrie : " Je crois, mais aide mon manque de foi". Alors Jésus, voyant la foule s'amasser, commanda à l'Esprit impur : " Esprit muet et sourd, je te l'ordonne : sors de lui et n'y entre plus !" Et criant et le secouant, l'Esprit impur sortit. L'enfant devint comme mort, et beaucoup disaient "Il est mort!" Mais Jésus prit la main, le redressa, et il se leva. Et comme il entre dans une maison, ses disciples le questionnent, à part : " Pourquoi n'avons-nous pas pu le chasser ?" Il leur dit : "Cette espèce ne peut sortir que par la prière… »

On retrouve souvent ce genre de représentations de l'action malveillante et violente des esprits maléfiques dans l'univers culturel africain comme nous pouvons le constater dans ce récit d'un prêtre ivoirien :

« Des personnes rencontrées nous ont confié qu'elles ont été perturbées par des génies qui venaient les posséder physiquement la nuit. Un de nos fideles m'a confessé qu'il avait divorcé de sa femme parce qu'il avait connu plusieurs infortunes avec un esprit qui convoitait son épouse. Il m'a souvent montré des signes palpables des bastonnades fréquentes de son rival. Plus d'une fois, le génie lui a intimé l'ordre, à l'en croire, de se séparer de son épouse et lui a dit que, s'il désobéissait, il lui réglerait son compte. Le diable n'a pas manqué à sa parole, car le lendemain, notre homme portait

des marques sur le corps. Il avait été copieusement flagellé par son rival. Ce qui témoigne que ses propos étaient loin d'être une affabulation. On en a conclu que l'épouse avait un mari de nuit dans sa vie. […] On ne peut chasser l'homme ou la femme de nuit d'un lit conjugal que par la prière et le jeûne, grâce à la bienveillance de Dieu. »[1]

Le cas Marie-Madeleine… (Lc 8,2)

Dans ce passage, l'évangéliste affirme que : « Les douze étaient avec lui et quelques femmes qui avaient été guéries d'esprits malins et de maladies: Marie, dite de Magdala, de laquelle étaient sortis sept démons ». Le cas Marie-Madeleine nous introduit dans le domaine complexe de la « délivrance » qui suppose un véritable « combat spirituel » pour délivrer des démons envoyés par Satan, et qui, à priori, s'acharnent sur les personnes faibles comme les femmes ou les enfants... Il illustre en tout cas la typologie de la « délivrance » des femmes telle que pratiquée dans les mouvements chrétiens populaires africains comme nous le montrent les expériences vécues au sein du Mouvement prônant la foi en Marie de Tanzanie :

> « La majorité des personnes sur lesquelles on priait étaient des femmes et lorsqu'on demandait la raison, certaines personnes présentes contestaient que ce soit le cas. D'autres faisaient valoir que cela était simplement dû au fait que la majorité des disciples sont des femmes. D'autres encore, y compris certains responsables du groupe, affirmaient qu'il en est ainsi, parce que, depuis Adam et Ève, il en a toujours été ainsi […]. Mais certaines femmes ont témoigné : " la vie est difficile… elle l'est surtout pour les femmes. Pour que nous puissions survivre, nous sommes obligées de nous battre contre toutes les mauvaises fortunes. Ce combat nous rend plus réceptibles à

[1]ABEKAN N., *Mon combat contre le diable*, Abidjan, Ed. CEDA, 1996, p. 72. Cité par LUNEAU R., *op.cit*. p.62.
A propos de la thématique de « mari de nuit », lire CECE KOLIE A., "Maris et épouses de nuit : mythe ou réalité ?", in http://daddys.over-blog.com/article-3380248.html., publié le 26 juillet 2006.

toutes sortes de tentations et nous expose particulièrement au diable dès que notre force commence à faiblir". »[1]

Comme on le sait, la « délivrance » de Marie de Magdala a mené cette femme, considérée naguère comme une pécheresse, à figurer au premier plan, puisque elle se retrouve, avec beaucoup de courage et d'amour, au calvaire, près de Jésus, et par la suite au tombeau où elle alla la première et eut le privilège de la toute première apparition du Christ Ressuscité… C'est le pape Benoît XVI qui, lors de l'Angélus du 23 juillet 2006 au lendemain de la fête de Ste Madeleine déclare ce qui suit : « l'histoire de Marie de Magdala, rappelle à tous une vérité fondamentale : un disciple du Christ est celui qui, dans l'expérience de la faiblesse humaine, a eu l'humilité de lui demander une aide, a été soigné par Lui, et l'a suivi de près, en se convertissant et devenant témoin de la puissance de son amour miséricordieux, qui est plus fort que le péché et la mort. »[2]

Il convient de rappeler que la tradition chrétienne a été longtemps marquée par la théologie du péché originel dans laquelle Ève, la femme, a eu le rôle que l'on sait et qui aurait conduit toute l'humanité à la catastrophe. Il est vrai aussi que de tout temps, « dans les récits mythiques, la femme est toujours présentée comme la perturbatrice, la destructrice, celle par qui viennent le désordre et la difficulté. La femme est présentée par les hommes comme responsable de tout ce que la condition humaine compte de pénible. Elle est ainsi placée spontanément par eux du côté du mal.»[3] La leçon évidente ici est qu'il s'agit bien d'un personnage féminin qui, comme l'enfant dans l'imaginaire collectif africain, est la cible par excellence de l'univers sorcellaire.

Pour conclure ce chapitre consacré à toute cette problématique de la croyance au diable et au monde des esprits, il nous semble que le rôle du théologien ou du pasteur avertis du fonctionnement de ces schèmes de pensée, est déterminant. Malheureusement, la plupart du temps, le pasteur catholique ordinaire, formé généralement dans la logique cartésienne, passe à côté de ces

[1] SIVALON J. & COMORO C., art.cit. p. 581.
[2] ZF06072302 du 23 juillet 2006, in, http://www.zenit.org.
[3] VINCENT J.F., "Femmes et agressions sorcières chez les Mafu-Diamaré et les Beti du Cameroun", in JONCKERS D., CARRE R., DUPRE M.C. (sous la dir.), *Femmes plurielles, les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, Paris, édition MSH, 1999, p. 200.

« histoires » ou, tout au moins, les range dans le registre bien connu des superstitions et croyances à bannir.

Dans ce travail d'encadrement, « une lecture contextualisée de la Bible, celle qui prend en compte les situations humaines, n'est pas sans importance dans une Afrique marquée par les drames et les problèmes urgents que nous connaissons. Elle concerne finalement les enjeux les plus importants de l'homme africain et de son destin. »[1] Un bel exemple nous est donné dans la liturgie catholique de la messe qui, en faisant entrer les ancêtres dans la Communion des Saints, intègre finalement la vision africaine des morts-vivants qui vivent au Ciel avec Dieu : « Permet qu'avec la Vierge Marie, avec les Apôtres et les saints de tous les temps, en particulier ceux de notre famille, nos ancêtres, nous ayons part à la vie éternelle ». Cependant, on ne doit pas l'oublier, cette façon « contextualisée » de lire la Bible ne va pas sans problèmes. En effet, la lecture biblique n'est pas facile en tous points pour la simple raison que la Bible n'est pas un livre : elle est un monde, elle embrasse des millénaires d'histoire humaine, élaborés à la lumière de l'Esprit par une foule de témoins : narrateurs, prophètes, poètes, sages, évangélistes, apôtres. La principale erreur consiste à croire qu'en l'ouvrant à n'importe quelle page, et sans préparation, chacun peut y trouver des messages adaptés à ses besoins. On le voit bien dans certains groupes qui usent de la libre interprétation de l'Écriture et ne retiennent, pour ainsi dire qu'un sens unique et obligatoire, sans tenir compte, ni du contexte, ni des éclairages des études menées par les spécialistes.

[1] MABUNDU MASAMBA F., *Lire la bible en milieu populaire*, Paris, Karthala, 2001, p. 263.

CHAPITRE DOUZIEME

L'enjeu ecclésiologique : le regard de l'Église institutionnelle sur la réalité du vécu religieux populaire

Dans ce chapitre qui marque la dernière étape de notre parcours, nous allons évaluer les relations qui existent entre le pôle institutionnel de l'Eglise catholique et les courants religieux populaires qui, d'une certaine manière se réclament d'elle. Et la première observation qui s'impose réside dans le fait que, les différents questionnements théologiques et pastoraux qu'impliquent aussi bien le vécu que la pratique religieuse de ces mouvements, interpellent au plus haut degré la fonction ainsi que la mission de l'Église. Nous allons donc, dans un premier temps, tenter de situer la nature des rapports qui existent entre ce que l'on peut dénommer « Église-mère », et les mouvements chrétiens populaires et derrière lesquels, semble se profiler un réel enjeu de statut et de pouvoir ; ensuite, nous rappellerons la mission et la responsabilité pastorale de l'Église qui, comme l'a rappelé le concile Vatican II, est « dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. »[1] ; Nous évoquerons enfin, quelques considérations pastorales qui nous concernent le « Vivre en Eglise » construit sur les valeurs et les expériences propres à l'Afrique sans oublier le devoir de vigilance nécessaire face au danger des dérives de toutes sortes.

A. Des relations complexes : reconnaissance et compétition

1. Le besoin de reconnaissance

Nous l'avons bien souligné plus haut, à l'origine des trois mouvements religieux que nous avons étudiés, nous retrouvons des personnalités catholiques qui sollicitent la reconnaissance et l'encadrement de la hiérarchie officielle ; cette dernière, de son côté, non seulement leur accorde une certaine reconnaissance

[1] *Lumen Gentium*, 1.

et un soutien de principe, mais exige d'une manière ou d'une autre un encadrement de sa part.

Le cas de Nzete Ekauka est particulièrement révélateur de la nature et de l'évolution des rapports que ces mouvements chrétiens entretiennent avec ce que l'on peut considérer comme l'Église -Mère. En effet, en dépit du caractère éminemment charismatique de son ministère, l'initiateur du Mouvement Nzete Ekauka sollicite une reconnaissance formelle de ses différentes visions et des messages reçus de la part de la Vierge Marie par la célébration publique d'une eucharistie, par l'Ordinaire du lieu, et ce, au lieu même des "apparitions". C'est ainsi qu'en avril 1996, une commission théologique *ad hoc* fut constituée par l'Archevêque de Kinshasa ; au regard de certaines conclusions que cette commission présente dans son deuxième rapport, on peut logiquement penser que le mouvement était sur le bon chemin : « Après avoir écouté Raphaël MINGA ainsi que divers autres témoignages, nous continuons à ressentir la même vive impression que "quelque chose se passe" depuis un certain temps au lieu dit NZETE EKAUKA sur l'avenue Kikwit n°15, dans la paroisse St Boniface, à Kingasani I. »[1] Quant à la teneur du message délivré à Kingasani, voici ce qu'en pense la commission : « Le message de l'Arbre Sec à l'humanité n'a sans doute rien de spécialement neuf sur le plan doctrinal. Les messages dits célestes sont conformes à ceux donnés ailleurs par la Sainte Vierge. Il y a des lieux communs notamment l'appel à la conversion, à la pénitence et à une vraie vie de prière… Cela revient à dire que le message de Kingasani est bien conforme à la révélation biblique et à l'enseignement du Magistère de l'Église. »[2] Et l'autorité ecclésiastique va entériner ces conclusions comme en témoigne cette déclaration officielle du Cardinal-Archevêque dans une Lettre pastorale :

> « Aujourd'hui nous nous réjouissons non seulement du travail de cette commission, mais le Ciel lui-même nous a donné des signes de sa bienveillance et de sa miséricorde qui nous permettent une fois de plus de compter sur l'efficacité de

[1]ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Commission Théologique pour les Événements de Kingasani I, Deuxième rapport adressé à l'Archevêque de Kinshasa, décembre 1996, p. 1.
[2] *Ibid.*, p. 4.

> l'intercession de notre Mère la Vierge Marie, Mère du désarmement, qui désarme par la force de l'Esprit-saint les puissances du mal dans le cœur de l'homme… Plus encore, plusieurs fruits ont été observés sur le lieu même des événements et dans la vie des chrétiens qui le fréquentent : la conversion profonde, le retour à la pratique des sacrements, la prière assidue du rosaire, la foi en Dieu malgré les épreuves. »[1]

Dans le cas de l'École de Prière, quoique reconnue et soutenue à ses débuts par l'Ordinaire du lieu, la question du statut et du fonctionnement de ce mouvement dirigé, comme on l'a dit, par un prêtre, semble poser problème si l'on s'en tient aux « attentes » du Groupe adressées à la hiérarchie locale dans un document intitulé précisément fiche de contact[2]. Ainsi sur le plan de l'organisation matérielle, après avoir annoncé l'acquisition par ses moyens propres d'une grande concession de 4 ha, le mouvement constate une indifférence de la part de l'autorité ecclésiale :

> « Depuis 20 ans, nous n'avons jamais été encouragés par une quelconque participation matérielle visible et substantielle, conséquente de la part de la Hiérarchie. Une œuvre naissante c'est comme un bébé : on l'entoure, on le protège, on le soigne, on l'éduque. Rien de tout cela… Heureusement, à quelque chose malheur est bon, les BANA YA MAMA ont très tôt acquis le sens de la prise en charge matérielle de leur Association »[3]

Sur le plan spirituel, après avoir pris noté et regretté le fait que « le Sanctuaire Banneux La Vierge Des Pauvres n'est même pas cité (même pas en allusion) dans le Livret officiel du Jubilé 2000 de l'Archidiocèse de Kinshasa comme lieu de Pèlerinage (possible) pendant cette grande année de grâce, oublié, ignoré, moralement "supprimé" au profit de Mater Dei de Kisantu »[4]. Le même

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Lettre pastorale du 1er octobre 1998.
[2] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, ECOLE DE PRIERE NOTRE DAME VIERGE PUISSANTE, *Fiche de prise de contact*, texte photocopié, 15 août 2000
[3].*Ibid*., p 29
[4] *Ibid*., p. 32.

document proclame que « l'École de Prière est un don que Mama Maria Mosantu a fait à notre Église -Famille de Kinshasa, à la République démocratique du Congo, à l'Afrique, ainsi qu'à l'Église Universelle… L'École de Prière comme ministère laïc pluriel en soumission et en communion avec le Pape et la hiérarchie, se présente comme une communauté de prière vraie, de vie et d'action missionnaire. »[1]

2. Les enjeux de statut et du pouvoir

A côté de ce besoin de reconnaissance qui caractérise les relations entre l'Église institutionnelle et les différents mouvements que nous venons d'évoquer, on observe, au fil du temps et des circonstances, des malaises et des tensions qui s'installent de part et d'autre, et qui peuvent déboucher sur de graves crises ; il arrive même que, face aux injonctions ou à une tentative de mise au pas venant de l'autorité instituée, certains groupes choisissent de s'installer dans la dissidence ou le sectarisme.

Ainsi dans le cas du Mouvement Nzete Ekauka, les relations vont rapidement se détériorer jusqu'à la rupture. En effet, après avoir offert son encadrement spirituel et pastoral au Groupe de Kingasani dirigé, rappelons-le, par un laïc, la hiérarchie ecclésiastique va apparemment être dépassée par la dynamique interne du mouvement comme l'indique ce constat amer établi par l'Ordinaire du lieu : « Cependant malgré ces signes extérieurs que le Seigneur nous donne pour nous encourager et nous consoler, nous devons rester vigilants pour ne pas tomber dans les abus : la recherche du merveilleux et du sensationnel, le développement de certaines "dévotions" plus proches du fétichisme que de la vraie foi chrétienne, la naissance d'un esprit anticlérical, le manque de respect à l'autorité de l'Église . »[2] Et la réaction de la hiérarchie sera tout logiquement de chercher à « récupérer » le Mouvement et de le tenir au pas, en quelque sorte ; pour ce faire, trois aumôniers, des prêtres donc, sont nommés, avec pour mission « d'assurer l'encadrement pastoral des fidèles, d'aider les fidèles à développer une vraie dévotion mariale et une vraie piété chrétienne à NZETE EKAUKA, de prendre toute mesure susceptible

[1] *Ibid.,* p. 30.
[2] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Lettre pastorale du 1er octobre 1998.

d'aider les chrétiens à grandir dans la foi, l'espérance et la charité… »[1] Et bien sûr, dans l'esprit de l'autorité ecclésiastique, il va de soi que ce sont ses délégués « qui sont les responsables au nom de l'Église, de la vie quotidienne à NZETE EKAUKA »[2]. Comme on pouvait s'y attendre, les choses ne se passèrent pas comme le souhaitait l'autorité de l'Église. Sa sentence finale qui, notons-le en passant, se réfère à la tradition historique, est sans équivoque :

> « Eu égard à toute l'histoire des apparitions dans l'Église qui met en exergue la *simplicité*, l'*effacement* et le *détachement* de ceux qui disent recevoir des messages du ciel ainsi que leur soumission au discernement spirituel, nous nous rendons à l'évidence dans le cas qui nous préoccupe que tout semble évoluer en dehors d'une affaire spirituelle. Notre Dieu n'habite pas le désordre (cf. 1 Cor 14,33)… J'informe les chrétiens catholiques et tous les hommes touchés par les événements de Kingasani I que tout ce qui se passe et s'agite à Nzete Ekauka se déroule en dehors de la bénédiction et de l'autorité de l'Évêque et donc en dehors de la communion avec l'Église. »[3]

Par ailleurs, le rapport de la Commission théologique *ad hoc* signalait, à propos de la personnalité de Raphael Minga, « que sous un extérieur modeste, il semble cacher une volonté inflexible de tout régenter et qu'il tenait pour vraie sa propre expérience et que donc rien de l'extérieur ne peut l'ébranler. »[4] Quant à son attitude envers la hiérarchie, le rapport de la commission parle d'ambiguïtés de la part de l'animateur du groupe de Kingasani dans la mesure où ce dernier insiste presque uniquement sur la célébration de la messe de réparation comme si c'était la seule demande de Marie la Mère de Jésus ; la commission

---

[1] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Lettre pastorale du 8 décembre 1999.
[2] *Ibid.*
[3] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Lettre pastorale du 8 décembre 1999, p. 4. Document polycopié.
[4] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, Commission Théologique pour les Événements de Kingasani I, Deuxième rapport adressé à l'Archevêque de Kinshasa, décembre 1996, p. 6. Document polycopié.

estime qu'il peut s'agir là « d'une subtile manœuvre de se voir rapidement reconnu, avec l'autosatisfaction que cela comporte. »[1]

On peut penser que derrière les graves reproches présentés par l'autorité ecclésiastique se profile une réelle lutte d'influence qui touche non seulement le registre de l'autorité morale et doctrinale mais aussi celui de la gestion des biens et des âmes. Et cela n'est pas un simple hasard si l'on considère la conscience que, de tout temps, l'Église a de son essence et de sa mission initiale.

B. Les certitudes théologiques et doctrinales de l'institution

1. Les fondements de l'Ecclesia, entre mystère et institution

Il existe des fois où l'étymologie, qui est l'étude de l'origine d'un mot, ne restitue pas toute la portée de son évolution sémantique. Tel est, nous semble-t-il le cas du mot Eglise qui vient du latin *ecclesia*, lui-même dérivé du grec *ekklesia*, mot profane qui désignait une assemblée politique dans la Grèce antique. Si les langues romanes ont conservé la racine latine du mot (*iglesia* en espagnol, *chiesa* en italien), le mot usuel dans les langues germaniques (*kirche* en allemand, *church* en anglais, *kyrka* en suédois) serait d'origine byzantine et signifierait « maison du Seigneur »[2] Une chose est certaine : ce n'est pas l'étymologie grecque du terme qui a influé pour donner le sens néo-testamentaire de l'*Ecclesia*, mais plutôt l'emploi du mot dans sa traduction grecque de la Septante par le terme *qahal Jaweh*, qui signifie littéralement, « assemblée de Dieu » Or dans le judaïsme, « c'est de ce nom qu' a été désigné non seulement Israël, mais aussi le peuple eschatologique de Dieu, peuple qui doit être manifesté par l'assemblée de l'Israël caché et dispersé dans le présent. »[3] D'ailleurs l'ecclésiologie n'a jamais manqué de noter que le terme église ne se présente que deux fois chez un seul évangéliste (Mt 16,18 ; 18,17), contrairement au terme *basileia thou theou*, « le règne de Dieu » qui, on le sait, est le terme central de la prédication de Jésus et qui, de ce fait, est mentionné au moins cent fois dans les synoptiques.

---

[1] *Ibid.*, p. 7.
[2] KUNG H., *Qu'est-ce que l'Eglise* ?, Paris, Desclée De Brouwer, 1972, p. 59.
[3] *Ibid.*, p. 58.

Il n'y a donc pas d'équivoque là-dessus : la communauté primitive, et à sa suite l'Eglise, a conscience d'être « la véritable assemblée de Dieu, la véritable communauté de Dieu, le véritable peuple de Dieu de la fin des temps. »[1] C'est pour cette raison que depuis ses origines, l'Eglise se considère comme l'expression et la manifestation du mystère de Dieu. Et ce mystère, dans la conscience de l'Eglise, c'est d'abord le dessein de Dieu sur l'histoire du monde à travers l'œuvre du salut : « Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il a d'avance arrêté en lui-même pour mener les temps à leur accomplissement : réunir l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. » (Ep 1,9-10)

Cette conviction, Vatican II l'exprime sans équivoque dans la constitution dogmatique sur l'Église :

> « Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. Cette société organisée hiérarchiquement d'une part et le corps mystique d'autre part, l'ensemble discernable aux yeux et la communauté spirituelle, l'Église terrestre et l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses, elles constituent au contraire une seule réalité complexe, faite d'un double élément humain et divin. »[2]

C'est donc cette double nature de l'Église qui fait qu'elle est, à la fois, mystère et institution : « société dotée d'organes hiérarchiques et Corps Mystique du Christ ; assemblée visible et communauté spirituelle ; Église terrestre et Église parée de dons célestes. »[3] Cela veut dire qu'en tant que communauté de foi, l'Église est, de manière concomitante, d'origine divine et humaine. C'est ce qu'exprime le théologien protestant Jürgen Moltmann : « Aucune ecclésiologie théologique ne peut faire abstraction du fait que la confession de foi ne parle

[1] KUNG H., *Qu'est-ce que l'Eglise ?*, *op.cit*., p. 60.
[2] *Lumen Gentium,* 8-9.
[3] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n° 771.

pas seulement d'une Eglise céleste, mais aussi de l'Eglise rencontrée au prochain coin de la rue. Et aucune ecclésiologie empirique ne peut faire abstraction du fait que l'Eglise au prochain coin de la rue en tant que lieu de la foi est en même temps objet de foi. »[1]

Sur un autre plan la même constitution dogmatique sur l'Église désigne celle-ci, entre autres qualifications, comme étant « sacrement du salut » :

> « Le Christ élevé de terre a tiré à lui tous les hommes (cf. Jn 12, 32) ; ressuscité des morts (cf. Rm 6, 9), il a envoyé sur ses Apôtres son Esprit de vie et par lui a constitué son Corps, qui est l'Église, comme le sacrement universel du salut ; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde pour conduire les hommes vers l'Église, se les unir par elle plus étroitement et leur faire part de sa vie glorieuse en leur donnant pour nourriture son propre Corps et son Sang. »[2]

Il convient de rappeler que dans le langage des Pères, le mot *sacramentum* est employé comme corrélatif du grec *musterion*, que l'on peut traduire par le mot signe. C'est ainsi qu'un théologien n'hésite pas à soutenir l'assertion suivante : « en connexion avec l'Incarnation et avec l'Eucharistie, l'Eglise devient un grand sacrement, un mystère d'une union merveilleuse avec le Christ incarné qui habite en son sein et avec le Saint-Esprit qui la féconde et la dirige[3].

Le Magistère, à travers le *Catéchisme de l'Église catholique* proclame sans équivoque que : « l'Église a été préfigurée dès l'origine du monde ; elle a été merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et dans l'Ancienne Alliance ; elle a été instituée enfin en ces temps qui sont les derniers ; elle est manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint et, au terme des siècles, elle sera consommée dans la gloire. »[4]

---

[1] MOLTMANN J., *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1980, p. 36.
[2] *Lumen Gentium,* 48.
[3] SCHEEBEN M.J., *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, Paris, Cerf, 1956, p. 101.
[4] *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n° 759.

2. Les vicissitudes de l'histoire

Au delà de sa conscience d'être « sacrement de salut », l'Église est toujours apparue comme un événement qui se présente dans l'histoire car « l'essence réelle de l'Église réelle prend forme dans son visage historique. »[1] En effet, on note que l'ecclésiologie catholique a toujours été co-déterminée par le visage que l'Église elle-même a pris à chaque période de l'histoire. Ainsi, déjà dans le Nouveau Testament, on trouve plus ou moins quatre vingt images pour désigner la réalité « Église » : elle est ainsi comparée au bercail dont le Christ lui-même est le bon Pasteur qui donne sa vie pour les brebis (cf. Jn 10, 11-15) ; plus souvent encore l'Église s'identifie à l'édifice de Dieu construit par les Apôtres (cf. I Co. 3,9-11) ; cet édifice prend d'ailleurs diverses appellations comme « maison de Dieu » (I Tm. 3, 15), « demeure de Dieu dans l'Esprit » (Ep. 2. 19-22), « cité sainte », « la Jérusalem d'en haut, notre mère » (Ga. 4, 26). Il arrive également que l'Église soit désignée sous la forme allégorique de la « vigne » ou du « corps » pour mieux faire ressortir et sa nature et sa fonction : « Je suis la vigne, vous êtes les sarments : celui qui demeure en moi et en qui je demeure, celui-là portera du fruit en abondance car, en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire. » (Jn 15,5) « Or vous êtes le corps de Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction, et le don de parler en langues. » (cf. I Co. 12, 27-28) Ces deux allégories amènent à affirmer que l'Église est et ne peut être autre chose qu'une extension, une communication, une participation de la personnalité du Christ. Elle est « le Christ continué », selon l'expression du grand théologien Hans Urs von Balthasar: « L'image du corps du Christ comme celle de la vigne, évoque l'Église provenant du Christ, n'ayant d'autre vie, d'autre conscience que celle du Christ, participant en lui, dans la foi, l'espérance et la charité, à la conscience trinitaire du Dieu unique. »[2]

Loin d'être un simple débat sémantique, cette pluralité de concepts et d'images cache en fait une pluralité des problématiques ecclésiologiques vécues dès les premiers pas du christianisme. Comme l'affirme le théologien

[1] KUNG H., *Qu'est-ce que l'Eglise ?*, *op. cit*., p. 14.
[2] URS Von BALTHASAR H., *Qui est l'Église ?,* Éditions Parole et Silence, 2000, p. 17.

allemand Hans Küng, « le Nouveau testament ne commence certes pas par une *doctrine* de l'Église qui se réaliserait dans la suite, mais par la *réalité* de l'Église, sur laquelle on réfléchit après coup… Chaque époque en effet, a son image propre de l'Église, élaborée à partir d'une situation historique déterminée, vécue et forgée par une certaine Église historique, conceptualisée, avant ou après, par certains théologiens de l'histoire ».[1]

Cependant, si l'histoire nous montre qu'effectivement l'ecclésiologie catholique a connu différents visages selon les réalités historiques contingentes, il reste vrai qu'elle s'est constamment appuyée sur la doctrine de la constitution hiérarchique construite, on le sait, sur le fameux « dépôt de la foi » (2 Tm 1,14) ainsi que l'avait rappelé solennellement le Concile Vatican II :

> « Ce saint Synode, à l'exemple du Concile Vatican I, enseigne avec lui et déclare que Jésus-Christ, Pasteur éternel, a édifié la sainte Église en envoyant les Apôtres comme lui-même avait été envoyé par le Père (cf. Jn 20, 21), et a voulu que leurs successeurs, c'est-à-dire les évêques, fussent dans son Église pasteurs jusqu'à la fin des siècles. Et afin que l'épiscopat lui-même fût un et sans fissure, il a mis à la tête des autres Apôtres le bienheureux Pierre qu'il a établi comme principe et fondement perpétuel autant que visible de l'unité de la foi et de la communion. Cette doctrine de l'institution, de la perpétuité, de la valeur et de la raison de la sacrée primauté du Pontife romain et de son infaillible magistère, le saint Concile la propose de nouveau à tous les fidèles pour qu'elle soit crue fermement ; et poursuivant le même dessein, il a décidé de professer et de proclamer publiquement la doctrine concernant les évêques, successeurs des Apôtres, lesquels, avec le successeur de Pierre, Vicaire du Christ et Chef visible de toute l'Église, gouvernent la maison du Dieu vivant. »[2]

Or, un des pivots autour duquel est arrimé le principe de la constitution hiérarchique de l'Église, c'est bien la doctrine de la Révélation qui, en toute

[1] KUNG H., *Qu'est-ce que l'Eglise ?, op.cit.,* p.12-13.
[2] *Lumen gentium,* 18.

logique, n'autorise pas de délibération collective. En effet, l'Église du fait de sa constitution théologale ne saurait être régie par des lois de la démocratie puisque sa légitimité vient de Dieu à travers la succession apostolique. Il advient que, de manière spontanée, l'Église catholique se présente d'abord comme un régime d'institution divine et dès lors, certaines définitions formelles qui découlent de cette constitution (sacerdoce, sacrements, Église elle-même) ne sont évidemment pas négociables.

Si l'on prend en compte toutes les remarques que nous venons de relever dans les pages précédentes, on comprend facilement la position ainsi que les exigences de l'Eglise institutionnelle face aux velléités d'autonomie organisationnelle et doctrinale des groupes religieux populaires qui, paradoxalement, continuent à se référer à cette même Eglise-institution.

C L'apport de l'ecclésiologie contemporaine et l'éclairage des sciences humaines

Nous l'avons montré dans un chapitre précédent, la pensée postmoderne est caractérisée par l'effondrement des grandes idéologies et la désagrégation des repères culturels ou religieux traditionnels symbolisés par les institutions (État, famille, religion…). Or, faut-il le rappeler, le concept « institution », du latin *instituo* (établir, instituer), désigne, en sociologie, une structure d'organisation d'origine humaine et destinée à s'inscrire dans la durée. Même si elle s'avère être une règle du jeu acceptée socialement, il n'en reste pas moins vrai que l'institution est ce qui est établi par l'arbitraire (dans le langage, les traditions, le rituel) et, par conséquent, s'oppose à l'instinctif. C'est donc normal, qu'à la longue, toute institution soit non seulement relativisée mais aussi et souvent contestée. Jean Rigal estime d'ailleurs que « ceci vaut pour le village, la paroisse, le mariage, la famille, l'école, le parti politique, le syndicat, l'appareil judiciaire, le milieu scolaire, l'armée, la nation, mais on le vérifie aussi pour l'Église… »[1]

Parmi les principaux reproches qui sont généralement portées à l'encontre de l'Église institutionnelle, nous allons en relever trois qui, à notre avis, ont un écho particulier dans le champ religieux africain :

[1] RIGAL J., *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Paris, Cerf, 1983, p. 15.

- *Une Eglise « pyramidale »* : Nonobstant les progrès importants amorcés depuis Vatican II, en particulier avec la multiplication des structures de dialogue, l'Église catholique reste encore, aux yeux de beaucoup, trop pyramidale. En effet, l'excessive centralisation romaine que l'on observe dans les relations du pape et de la curie romaine, d'une part, et des conférences épiscopales, d'autre part, prouve à suffisance que « la pyramide ecclésiale repose sur des soubassements de granit et il n'est pas facile de l'ébranler : ceci du sommet à la base. »[1] A ce sujet on évoque souvent la nomination des évêques qui, à partir des listes de cooptation établies par des structures romaines, en l'occurrence les nonciatures apostoliques, offre, certes, des garanties de discernement et de fidélité, mais ne permet pas au peuple chrétien, concerné au premier chef, de participer véritablement à ce choix.

- *Une Eglise « dogmatique »* : D'un autre côté, au sein même de la base, plusieurs voix se font entendre pour reprocher le caractère par trop dogmatique de l'Église qui donne l'impression « d'avoir réponse à tout, d'avoir le dernier mot sur tout, un peu comme si elle se prenait pour le possesseur d'une foi à transmettre, comme un propriétaire qui défend jalousement son terrain.[2] Ce sentiment n'épargne pas le haut clergé comme en témoigne ces paroles inhabituelles d'un évêque s'adressant aux prêtres de son diocèse : « Nous devons valoriser le Christ de l'Évangile, révélateur de l'amour du Père, plutôt que le Dieu de la morale et de l'obligation, la vie selon l'Esprit et pas seulement, ni même d'abord, la pratique religieuse, si vitale soit-elle. Valoriser le témoignage de la vie des chrétiens plutôt que l'attention au nombre des fidèles. Valoriser enfin la réalité du Peuple de Dieu diversifié plutôt que l'image d'une Église uniforme. »[3] Derrière l'accusation de dogmatisme c'est en fait une autre question fondamentale qui est en jeu : ne pas confondre la foi et la manière, toujours relative, de la formuler ou de l'exprimer ! C'est également le souhait de voir l'Église renoncer au traditionnel schéma descendant, pour enfin se mettre à l'écoute d'autres expériences qui vont dans le sens de Dieu.

- *Une Eglise « déconnectée des réalités humaines »* : S'agissant de la dernière critique qui reproche à l'Église d'être peu sensible aux réalités des

---

[1] *Ibid.*, p. 31.
[2] RIGAL J., *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, *op.cit.,* p. 26.
[3] Dans le Journal *La Croix* du 20 Juillet 1981. Cité par RIGAL J., *L'Eglise obstacle et chemin vers Dieu*, *op. cit*., p. 27.

hommes de ce temps, elle concerne surtout le caractère abstrait et manifestement peu efficace de multiples déclarations, qui, il faut le reconnaître, ne manquent pas : « Il ne suffit pas de parler. On nous attend aux actes : gestes de solidarité, luttes partagées, rencontre décrispée, accueillante, chaleureuse avec les univers nouveaux, tant sur le plan géographique que culturel et sociologique… »[1] On peut évoquer à ce sujet, la pléthore des « Messages des évêques du Congo »[2] qui ne semblent pas porter des fruits au vu de la situation générale qui continue à prévaloir en République démocratique du Congo

Nous allons voir que ce message semble avoir été entendu d'une certaine façon à travers les grandes intuitions ecclésiologiques du Concile Vatican II, sans doute grâce à certaines analyses développées par les sciences humaines en général, et la sociologie des religions en particulier.

1. Les intuitions de Vatican II

Un des aspects les plus marquants de l'aggiornamento impulsé par le deuxième Concile du Vatican est, sans doute, « le passage d'une ecclésiologie principalement axée sur le pouvoir, le droit et l'autorité de l'Église à une ecclésiologie dominée par le sens de la communion et du service réciproque. »[3] Cette volonté s'est concrétisée, entre autres, par la mise en relief de la notion de l'Église-Peuple de Dieu, qui est longuement développée dans le deuxième chapitre de *Lumen Gentium*. Assurément, cette notion représente un véritable renversement de perspectives aussi bien dans la réflexion théologique que dans la pratique pastorale car il apparaît clairement que « la communauté ecclésiale et l'existence chrétienne sont prioritaires par rapport à toute diversité de ministères ou de vocations dans l'Eglise. »[4] En effet, la notion de « peuple de Dieu » appliquée à l'Église souligne trois éléments majeurs : les racines de l'Ancienne Alliance, l'insistance sur le déploiement de l'histoire, l'égalité et la coresponsabilité des membres. S'agissant, par exemple, du dernier élément, cela se traduit concrètement par la reconnaissance et la revalorisation de la

[1] RIGAL J., *L'Eglise obstacle et chemin vers Dieu*, *op. cit*., p. 36.
[2] Voir bibliographie générale.
[3] RIGAL J., *L'Eglise obstacle et chemin vers Dieu*, *op. cit*, p. 137.
[4].*Ibid*., p. 81.

diversité des charismes, et donc des ministères (*L.G*, 12) ; par la revalorisation institutionnelle des Églises locales reconnues désormais comme la présence et la manifestation de l'Église universelle en un lieu donné[1] ; et, enfin, par la place accordée au laïcat comme élément constitutif et actif du Peuple de Dieu :

> « Il n'y a donc qu'un Peuple de Dieu choisi par Lui : " Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême" (Ep 4, 5). Commune est la dignité des membres du fait de leur régénération dans le Christ ; commune la grâce d'adoption filiale ; commune la vocation à la perfection ; il n'y a qu'un salut, une espérance, une charité indivisible. Il n'y a donc, dans le Christ et dans l'Église, aucune inégalité qui viendrait de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe, car " il n'y a ni Juif ni Grec, il y a ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme, vous n'êtes tous qu'un dans le Christ Jésus" (Ga 3 ; 28 ; cf. Col 3, 11). »[2]

Par ailleurs, les ancrages bibliques du mot « peuple de Dieu » (Cf. Jr 31, 31-34) expriment idéalement la continuité de l'histoire du salut, qui, du peuple d'Israël, débouche dans le peuple de la nouvelle alliance pour constituer enfin, « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, ceux qui autrefois n'étaient pas un peuple étant maintenant le Peuple de Dieu. » (1 P 2, 9-10)

Relevons également la dimension anthropologique de la notion de « peuple » qui rappelle à juste titre que l'Église ne se réduit pas à son aspect institutionnel et doctrinal mais qu'elle est faite d'hommes de chair, membres d'une grande famille, et qui sont appelés à témoigner de l'Évangile à l'intérieur de la communauté humaine.

Enfin, sur le plan pastoral, la notion de « peuple de Dieu » est également intéressante dans la mesure où elle rejoint les aspirations des hommes de ce temps quant à la mise en valeur de la coresponsabilité de tous les acteurs ainsi

[1] Cf. *CHRISTUS DOMINUS*, Décret sur la charge pastorale des Évêques dans l'Église, chap II.
[2] *Lumen Gentium*, 32.

que la volonté d'une plus grande participation active et démocratique aux enjeux communs.

Il est donc important de souligner que c'est bien une ecclésiologie de communion qui s'amorce avec Vatican II et qui contraste grandement avec la vision traditionnelle selon laquelle « faire partie de l'Église revient essentiellement à admettre l'autorité de ses chefs, à souscrire à sa doctrine, à se soumettre à sa discipline. »[1]

2. L'éclairage de la sociologie des religions

Les diverses analyses développées dans le chapitre quatre de ce travail[2] nous ont suffisamment montré aussi bien la place que l'intérêt du fait religieux dans le champ épistémologique des sciences humaines en général et de la sociologie des religions en particulier. Ces différentes analyses apportent un éclairage scientifique certain aussi bien dans la réflexion théologique que dans la pratique pastorale. Nous allons revenir sur quelques unes d'entre elles.

Sous les effets conjugués de la sécularisation et de la modernité, on assiste, du moins dans les pays occidentaux, à une véritable mutation religieuse de la société, dans la mesure où la tradition religieuse en général, et la tradition chrétienne en particulier, ne constituent plus un code de sens global. Les conséquences de cette situation, on l'a vu, sont bien visibles, par exemple dans l'érosion de la religion institutionnalisée et dans l'effondrement de la pratique, comme dans la crise des vocations ainsi que dans la banalisation de l'influence politique et morale des Églises. Dans un autre registre, le courant affiché de l'autonomisation de l'individu n'épargne pas la sphère de la conscience morale personnelle par rapport aux prescriptions éthiques des appareils religieux. Cela revient à dire concrètement que la religion cesse de fournir aux individus et aux groupes l'ensemble des références, des normes, des valeurs et des symboles qui leur permettent de donner un sens aux situations qu'ils vivent et aux expériences qu'ils font. D'où la baisse avérée de la croyance en un Dieu personnel et l'absence d'une communalisation[3] du

[1] RIGAL J., *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, *op. cit*, p. 141.
[2] La question de la religion populaire dans le contexte de la postmodernité.
[3] Termes introduits par Max Weber dans *Économie et Société* (1920) [§9, E&S, p. 41-13] et actualisé, entres autres, par Danielle Hervieu-Léger Cfr., *Le Pèlerin et le Converti. La religion*

croire que résume la désormais célèbre formule de la sociologue Grace Davie, « believing without belonging ».[1] Signalons également les remarques énoncées sur les effets patents de la dérégulation du « croire » qui se sont traduits par une incontestable recomposition de ce dernier. En effet, alors que l'on constate un retour massif du religieux dont on prédisait pourtant la fin dans les sociétés postmodernes, il s'avère que ce retour ne passe plus par les dispositifs traditionnels de la validation du croire, dans la mesure où cette validation devient mutuelle avant d'être communautaire. Dans ce sens c'est l'authenticité de l'adepte qui passe avant la conformité à une quelconque instance. Le principe peut se résumer dans cette formule : non pas « ce que tu dis est vrai », mais « tu es vrai dans ce que tu dis ».

Enfin, il convient de prendre en compte le phénomène apparemment irréversible de la « globalisation du religieux »[2] et son pendant, la libéralisation du « marché du religieux ». Si le premier atteste que, désormais, les frontières territoriales, mais aussi culturelles et linguistiques sont devenues poreuses, permettant ainsi l'émergence des réseaux complexes d'échanges et de communication, le deuxième prouve que l'offre sur le marché du religieux et des biens symboliques devient plus diversifié en même temps que se multiplient le nombre des entrepreneurs du sens et du religieux. Le paradigme qui illustre cette réalité est, on l'a vu, la « nébuleuse néo-pentecôtiste ».

D. Considérations et perspectives pastorales

1. La question du « Vivre en Église »

La question du regard que doit porter l'Église institutionnelle sur les différents mouvements chrétiens populaires doit nous ramener à certains fondamentaux que nous venons d'évoquer dans les sections précédentes : elle est et reste avant tout un « mystère », c'est à dire un « signe » : « L'Église, anticipation du salut eschatologique sous la forme d'un signe et d'un sacrement, n'est pas une réalité qui est là pour elle-même. Au contraire, elle renvoie au-delà d'elle-même, vers le salut des hommes… C'est pourquoi, en tant que sacrement du

---

en mouvement, Flammarion, 1999 ; *La Religion en miettes ou la Question des sectes*, Calmann-Lévy, 2001.

[1] DAVIE G., *La religion des Britanniques de 1945 à nos jours*, *op. cit.*

[2] BASTIAN J.P., CHAMPION F., ROUSSELET K., (dir.), *La globalisation du religieux,* Paris, L'Harmattan, *op. cit.*

salut, l'Église doit sans cesse transgresser ses frontières dans le dialogue, dans la communication et dans la coopération avec tous les hommes de bonne volonté. »[1]

Historiquement parlant, ce « mystère » s'est traduit par un « vivre ensemble » unique dont témoigne la communauté primitive :

> « Ils étaient assidus à l'enseignement des apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières… Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun. » (Ac 2, 42-45)

Et cette expérience semble être en conformité avec « l'ecclésia » qui, on l'a vu, signifie, étymologiquement parlant, « rassemblement par convocation ». D'ailleurs plusieurs images utilisées pour désigner l'Église témoignent de cette idée de communauté et donc, du « vivre ensemble » : demeure, maison, temple, corps, peuple, bercail, troupeau, etc. Ce n'est donc pas un hasard si, dans le Nouveau Testament, en particulier dans les Actes des apôtres, les disciples sont désignés par le qualificatif « frère », du latin *frater* qui, soulignons-le, signifie « celui qui est né du même père et de la même mère, ou seulement de l'un des deux. »[2] : « Car vous n'avez qu'un Maître, et vous êtes tous des frères » (Mt 23, 8) ; « Si ton frère vient à pécher, réprimande-le » (Lc 17, 3) ; « En ce jour-là, Pierre se leva au milieu des frères » (Ac 1,15) ; « Pour vous aimer sincèrement comme des frères » (1 Pi, 1, 22) ; « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière, mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres. » (1 Jn, 2,10-11)

Appliquée au contexte particulier de l'Afrique, l'essence première de l'« ecclésia » apparaît d'emblée comme positivement marquée, non seulement du point de vue théologique, mais aussi sur le plan anthropologique. En effet, comme nous l'avons montré au chapitre quatrième, chez les Bantu, par

[1] KASPER W., *La théologie et l'Eglise*, Paris, Cerf, 1990, p. 350.
[2] Dans la culture africaine, l'expression « même Père, même mère », souligne la charge symbolique du lien de sang.

exemple, la personne humaine ne saurait être perçue comme pure individuation : « Pour nos Bantu, vivre, c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée – et toute vie est sacrée – des ancêtres, c'est prolonger ses ascendants et préparer son propre prolongement dans ses descendants... Le membre de la tribu, du clan, de la famille sait bien qu'il ne vit pas de sa *propre* vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, une fois séparé de la dite communauté, il n'aurait plus les moyens existentiels. » [1]

Le pape Jean-Paul II l'avait très bien rappelé dans le cadre des préparatifs du synode africain : « Dans la culture et la tradition africaines, le rôle de la famille est universellement considéré comme fondamental. Ouvert à ce sens de la famille, de l'amour et du respect de la vie, l'Africain aime les enfants, qui sont accueillis joyeusement comme un don de Dieu… Les Africains manifestent leur respect pour la vie jusqu'à son terme naturel et, au sein de la famille, ils gardent une place aux anciens et aux parents… Les cultures africaines ont un sens aigu de la solidarité et de la vie communautaire. On ne conçoit pas en Afrique une fête sans partage avec tout le village. De fait, la vie communautaire dans les sociétés africaines est une expression de la famille élargie. C'est avec un ardent désir que je prie et demande des prières pour que l'Afrique préserve toujours ce précieux héritage culturel et pour qu'elle ne succombe jamais à la tentation de l'individualisme, si étranger à ses meilleures traditions. »[2]

On pourrait donc retenir deux notions-clé qui, non seulement recoupent profondément la réalité de l'ecclésia, mais en même temps se retrouvent dans le vécu et la pratique des mouvements chrétiens populaires : la communauté et la famille. Or sur ces deux réalités, les Églises d'Afrique bénéficient d'une base de réflexion très intéressante : il s'agit des fameuses communautés ecclésiales de base (CEB), ainsi que de l'approche ecclésiologique « Église-famille ». La pastorale des CEB, qui a été adoptée par l'ensemble des Églises du continent dans les années soixante-dix, propose la création de petits groupes, dits primaires, où les personnes entrent en relation directe les unes avec les autres et sont capables d'une certaine action collective. Ce qui suppose un nombre

[1] MULAGO V.," Dialectique existentielle des bantu", in *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958, p. 146.
[2] *Ecclesia in Africa*, 43.

restreint de personnes, une connaissance mutuelle et une certaine connivence.[1]

Quant au projet « Église-famille », les *Lineamenta* de la deuxième Assemblée Spéciale pour l'Afrique en 2006, ont su révéler sa dimension anthropologique et sa richesse culturelle :

> « Le sens de la fraternité qui va au-delà des limites de sa propre famille, de sa propre tribu ou ethnie est une valeur qui est réellement enracinée dans les milieux africains; il est la source d'inspiration des comportements de solidarité qui ont amené beaucoup de gens jusqu'à la mort, parce qu'ils ont refusé de participer à la violence exercée par leurs groupes contre les autres, ou parce qu'ils ont protégé et défendu des gens voués à l'extermination par leurs groupes. C'est dans cette tradition marquée par la sacralité de la vie, la fraternité et le sens de la parole que s'inscrit la définition de l'Église comme Famille de Dieu. Elle est le lieu de la fraternité, elle qui se reçoit du Christ, plénitude de vie, notre frère Aîné, Premier-né d'entre les morts ; elle qui vit de la Parole vivante du Père Éternel. En tant que Mère qui nous génère dans le baptême à la vie en Dieu, elle doit être le lieu par excellence de la vie, et non de la mort. »[2]

Certes, les affirmations précédentes qui, rappelons-le, ont pour objectif de nourrir les échanges, ont parfois été démenties par la dure réalité socio-historique[3], mais il n'empêche qu'elles trouvent un terreau favorable dans l'être africain. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, dans son exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa*, Jean-Paul II fait un lien direct entre les communautés ecclésiales et l'idée d'Église-famille :

---

[1] Lire Bernard Ugeux, *Les Petites communautés chrétiennes*, Paris, Cerf, 1988 ; LAPOINTE E., *Communautés chrétiennes : pour une Église rassemblée et responsable*, Montréal, MédiasPaul, 2000.

[2] IIème ASSEMBLÉE SPÉCIALE POUR L'AFRIQUE, *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix «Vous êtes le sel de la terre … Vous êtes la lumière du monde»* (Mt 5, 13.14), Cité du Vatican 2006.

[3] Nous pensons ici au drame du génocide rwandais, par exemple.

> « Les Pères ont reconnu d'emblée que l'Église-Famille ne pourra donner sa pleine mesure d'Église que si elle se ramifie en communautés suffisamment petites pour permettre des relations humaines étroites. Ces communautés ont été caractérisées de manière synthétique par l'Assemblée : elles devront être d'abord les lieux de leur propre évangélisation, pour porter ensuite la Bonne Nouvelle aux autres ; elles devront donc être des lieux de prière et d'écoute de la Parole de Dieu, de responsabilisation des membres eux-mêmes, d'apprentissage de la vie en Église, de réflexion sur les divers problèmes humains à la lumière de l'Évangile. Et surtout on s'y efforcera de vivre l'amour universel du Christ, qui surpasse les barrières des solidarités naturelles des clans, des tribus ou d'autres groupes d'intérêt. »[1]

Si l'on prend au sérieux toutes ces remarques, on est obligé d'admettre trois paramètres qui, à notre avis, doivent accompagner le regard de l'Église institutionnelle sur les mouvements chrétiens populaires.

D'abord, la diversité des communautés locales. Plusieurs études de sociologie des religions[2], ont mis en évidence la recomposition des identités, à partir des éléments jadis tenus en tension par une régulation institutionnelle et hiérarchique. L'adhésion à l'Église, qui n'a pas échappé à ce phénomène, se diversifie en une multitude de parcours personnels, dont le seul critère est l'authenticité. On est ainsi passé d'une logique d'appartenance à une logique d'identité. Sur le plan ecclésiologique, cette diversité signifie « qu'il n'y a pas une seule façon "d'être Église" mais qu'il en existe de multiples… Plus prosaïquement, on pourrait dire que la Parole de Dieu parvient aux hommes par une multitude de voix… et de voies. »[3] On pense ici, en particulier, à l'aspect de la diversité culturelle qui a un écho particulier sur le sol africain qui, comme

---

[1] *Ecclesia in Africa*, 89. Pour approfondir ce thème Lire APPIAH KUBI F., *Eglise, Famille de Dieu - Un Chemin pour les Églises D'Afrique*, Paris, Karthala, 2008 ; HOUNGBEDJI R., *L'Eglise-Famille de Dieu en Afrique. Selon Luc 8, 19-21. Problèmes de Fondements,* Abidjan, Ed. UCAO, 2008 ; RAMAZANI BISHWENDE A., *Eglise-famille-de-Dieu, esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.
[2] Voir HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
[3] RIGAL J., *L'Eglise en quête d'avenir*, Paris, Cerf, 2003, p. 50.

chacun le sait, a été longtemps sous l'emprise dominante de la culture occidentale.

Il y a, ensuite, la fluidité des actions ou des activités. Cela signifie qu'il existe de multiples manières d'être relié à l'Église, soit en fonction du sentiment d'appartenance, soit en fonction du degré d'investissement personnel, soit enfin en fonction du type même d'assemblée. En effet, dans la mesure où les frontières sont devenues de plus en plus poreuses, il convient de reconnaître une qualification des regroupements chrétiens « selon qu'ils sont permanents ou provisoires, géographiques ou sociologiques, structurés ou informels, officiels ou souterrains, diversifiés ou homogènes, etc. »[1]

Notons enfin la dimension de l'utopie communautaire. Cela voudrait simplement dire qu'on ne doit pas oublier le fait qu'au départ, l'ecclésia, comme nous l'avons indiqué, est avant tout « assemblée convoquée par Dieu » ; en ce sens, l'Église constitue un peuple « en devenir », elle est traversée par une dynamique eschatologique ainsi que l'a rappelé *Lumen Gentium* : « L'Église, à laquelle dans le Christ Jésus nous sommes tous appelés et dans laquelle par la grâce de Dieu nous acquérons la sainteté, n'aura que dans la gloire céleste sa consommation, lorsque viendra le temps où seront renouvelées toutes choses (Ac 3, 1) et que, avec le genre humain, tout l'univers lui-même, intimement uni avec l'homme et atteignant par lui sa destinée, trouvera dans le Christ sa définitive perfection (cf. Ep 1, 10 ; Col 1, 20 ; 2 P 3, 10-13). »[2] Il est donc important de rappeler aux différents mouvements chrétiens populaires que l'essence communautaire de l'Église ne saurait s'en tenir au seul niveau sociologique pour la simple raison qu'elle est axée sur un horizon utopique, « c'est-à-dire qu'elle représente à la fois une provocation mobilisatrice, une réalité déjà présente, et une espérance pour demain. L'utopie est protestation contre ce qui existe, paraît trop aisément toléré ; elle est aussi ouverture sur l'avenir, le nouveau, l'inédit… »[3]

[1] RIGAL J., *L'Eglise en quête d'avenir*, *op. cit.*, p. 51.
[2] *Lumen Gentium*, 48.
[3] RIGAL J., *L'Eglise en quête d'avenir, op. cit.*,p. 52.

2 La dialectique foi et religion

De manière générale, toutes les religions historiques mettent en dialectique l'acte de croire et le système religieux lui-même qui, de ce fait, constitue l'horizon historique, institutionnel et culturel de la foi. En effet, l'acte de croire, non seulement donne lieu à un langage interprétatif et se manifeste par l'expression diversifiée de certitudes ou de convictions, mais induit, par ailleurs, des effets sur la vie du ou des sujets croyants ; et ces effets s'extériorisent de manière privilégiée sur le mode du témoignage[1]. Or, porter témoignage en religion est un acte par lequel on atteste publiquement de l'authenticité de ses croyances, car tout témoignage authentique comporte une bonne part de subjectivité qui comprend aussi bien le langage, l'histoire, tout comme la sensibilité du témoin. Dès lors, « le danger que court aujourd'hui la réflexion sur la religion, qui est aussi son plus grand danger, c'est de transmettre aux thèmes de la religion le souci, qui remonte aussi bien à la tradition métaphysique qu'au positivisme, d'une vérification de la réalité et de la présence des objets sur lesquels porte le discours religieux. »[2]

Si donc la foi relève d'une position existentielle, celle du « croire » qui saisit la vie elle-même par un rapport à l'Absolu, la religion, elle, peut être envisagée comme un système historique de pensée, d'action, de relation, impliquant une communauté de sujets dans un lien avec la divinité. En somme, si la foi est une position du sujet dans l'existence, la religion, quant à elle, reste d'abord un monde qui s'objective (par ses opérations, ses rapports, ses mouvements) dans l'horizon de l'humanité. C'est pour cette raison qu'elle est toujours construite sur une symbolique ou un langage du sens rendant possible une interprétation de l'existence en lien avec la Transcendance. Pour ce faire, elle s'appuie nécessairement sur un ensemble ordonné de pratiques rituelles et liées à l'ordre surnaturel. C'est cette extériorité religieuse, à savoir celle des ressources et des références d'intelligibilité symbolique, qui donne corps au témoignage de la foi et permet à celle-ci de s'enraciner dans l'épaisseur de la vie humaine. Réciproquement, la religion doit s'enrichir de la foi dont la capacité

[1] Lire GIRE P., "Foi et religion", in *Esprit et Vie*, n°132, p. 10-15.
[2] GARGANI Aldo, "L'expérience religieuse comme événement et interprétation", in DERRIDA J. et VATTIMO G. (dir.), *La religion*, Paris, Seuil, 1996, p. 123.

créatrice est en mesure de subordonner les multiples plans de la réalité religieuse, qu'ils soient institutionnel, éthique, rituel ou réflexif.

S'agissant du christianisme dont l'essentiel du message est basé sur l'Incarnation de Dieu, la dialectique « foi et religion » revêt une spécificité irréductible. De fait « comme système institué, dans l'univers historique de l'humanité, la religion rend possible l'incarnation de la foi, à savoir son expression diversifiée au sein même de la culture, en raison de la puissance d'effectivité du système religieux. Cette inséparabilité existentielle de la foi et de la religion dans le christianisme ne se donne pas sans la possibilité de dérives au sein de la Tradition chrétienne. »[1] La vérité est que dans les textes bibliques force est de constater que la foi se présente, avant toutes choses, comme un acte multidimensionnel (psychologique, culturel etc.) qui peut générer des connotations existentielles fondamentales. Ce sont ces connotations qui sont susceptibles de faire tomber cette foi dans le risque virtuel de la déviance, dont les multiples formes ont pour nom obscurantisme, fondamentalisme, fidéisme, illuminisme ou mysticisme…

En somme, la foi sans la religion comme système institué a de multiples effets négatifs sur la foi elle-même. En effet, la carence de l'institution ne permet pas de bénéficier, un tant soit peu, des expériences d'initiation, d'apprentissage, de régulation, de témoignage, qui permettraient à la foi de s'enraciner dans l'épaisseur de la vie humaine ; de même que toute absence de la Tradition empêche de cultiver une mémoire et une interprétation collective de la foi.

D'un autre côté, si dans l'AT Dieu fait comprendre à Samuel que c'est l'attitude de cœur qu'Il regarde - « L'Eternel ne considère pas ce que l'homme considère ; l'homme regarde à ce qui frappe les yeux, mais l'Eternel regarde au coeur. » (1Sam 16,7) Jésus, dans le NT, ne cesse de rappeler que la foi est une démarche personnelle et une attitude de cœur envers Dieu. (Mt 9,2 ; 21,21-22 ; Lc 8,48). En effet, on peut être religieux et rester enfermé dans des rites et pratiques, qui peuvent, à long terme scléroser la foi ; le témoignage le plus frappant étant celui de Saul devenu l'Apôtre des Gentils par la grâce de Dieu et qui déclare « j'étais plus avancé dans le judaïsme que beaucoup de ceux de

[1] GIRE P., "Foi et religion", art. cit., p. 11.

mon âge et de ma nation, étant animé d'un zèle excessif pour les traditions de mes pères. » (Gal 1, 14) ; mais c'est le même homme qui « ravageait l'Église; pénétrant dans les maisons, il en arrachait hommes et femmes, et les faisait jeter en prison. » (Ac 8,3). On peut également signaler cet épisode dans les Actes au sujet de discussions sur la circoncision qui illustrent le danger d'un traditionalisme ou d'une certaine religiosité face à des pratiques rituelles :

> « Quelques hommes, venus de la Judée, enseignaient les frères, en disant : Si vous n'êtes circoncis selon le rite de Moïse, vous ne pouvez être sauvés... Comme la discussion était devenue vive, Pierre intervint pour déclarer: " Vous le savez, frères, c'est par un choix de Dieu que, dès les premiers jours et chez vous, les nations païennes ont entendu de ma bouche la parole de l'Évangile et sont devenues croyantes. Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage, quand il leur a donné, comme à nous, l'Esprit Saint. Sans faire la moindre différence entre elles et nous, c'est par la foi qu'il a purifié leurs cœurs. Dès lors, pourquoi provoquer Dieu en imposant à la nuque des disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons été capables de porter ? Encore une fois, c'est par la grâce du Seigneur Jésus, nous le croyons, que nous avons été sauvés, exactement comme eux ! » (Ac 15,1 ; 7-9).

Pour revenir à notre problématique générale, il reste indispensable de maintenir un équilibre suivi entre le noyau authentique de la foi et les diverses formes de religiosités aussi riches soient elles : « Il est normal de juger l'exercice des piétés et dévotions populaires selon ce critère théologique : la capacité à développer une vie intérieure qui permet une croissance personnelle, et une capacité à entrer en communion avec les autres. »[1]

[1] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op.cit.,* p.100.

3 Le devoir de vigilance face aux dérives

L'histoire du christianisme en Afrique montre, très tôt, l'émergence des courants sectaires animés par des « prophètes noirs » qui, pour la plupart, ont créé des nouvelles Églises, comme les Églises dites « sionistes » en Afrique du Sud, ou l'Eglise kimbanguiste de la République démocratique du Congo.[1] Or, il est établi que « la plupart des sectes religieuses africaines d'inspiration chrétienne conservent des rites, des dogmes, des croyances et des superstitions qui sont autant de survivances des cultes animistes : c'est ce qui leur a valu l'appellation d'Églises syncrétiques. »[2]

Il s'avère donc indispensable de garder un devoir de vigilance et de discernement vis-à-vis de cette efflorescence religieuse pour la simple raison qu'elle est encline à la fragilité et à l'instabilité, voire au débordement de tous genres. En effet, les dynamiques observées sur le vécu concret de ce religieux populaire peuvent facilement déborder le champ religieux proprement dit pour se laisser dominer la puissance de l'argent et la tentation du pouvoir. Comme cela a été constaté dans certaines expériences de la nébuleuse pentecôtiste, ces mouvements peuvent vite se transformer en structures de conditionnement psychologique qui, hélas, crée un type de personne essentiellement dépendant du discours tranquillisant ou excitant du « pasteur » ou du gourou ; celui-ci , moyennant la stratégie de la nécessaire conversion des consciences et la puissance du « miracle », s'attèle subtilement à opérer un lavage de cerveau chez l'adepte, qui, *in fine*, se laisse entraîner dans le tourbillon d'une spiritualité coupée des exigences de la pensée, au point de perdre, par exemple, le sens de la remise en question et de la réflexion sur les causes sociales et politiques du mal de la société dans laquelle il vit. Il en est de même de ce que l'on peut appeler la « dictature de l'invisible » sur les vivants : il s'agit de cette fameuse prégnance de la croyance aux forces maléfiques qui, non seulement remet en question l'espace d'exercice de la raison et de la liberté, mais en arrive à déréguler les relations sociales avec comme conséquence le règne de l'irrationnel et de la violence que l'on retrouve dans les schèmes de la sorcellerie et du fétichisme.

---

[1] WAUTHIER Cl., *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 2007.
[2] *Ibid*., p.12

- **Bien situer le problème pour éviter l'amalgame**

Une analyse objective de la dérive sectaire est un exercice assez délicat étant donné le caractère complexe et particulièrement chargé du phénomène, aussi bien sur le plan juridique que religieux ou moral.

D'un point de vue socio-historique, on peut dire que la secte regroupe des personnes unies par un même idéal religieux ou philosophique qui, en général, est en rupture avec les croyances et les valeurs du reste de la société et qui se sentent portées par une mission. Cette forme de protestation sociale, parfois violente, suscite en retour l'hostilité de la société envers la secte. C'est ainsi que dans la tradition chrétienne, par exemple, la secte, soit conteste le monopole ecclésiastique d'accès au surnaturel, soit cherche à réformer la religion pratiquée, et présente la nouvelle " bonne nouvelle " pour le temps d'aujourd'hui[1]. Ceci explique pourquoi le mot secte a toujours été utilisé dans un sens péjoratif dans les pays catholiques.

De nos jours, en particulier en Occident où le phénomène a connu ces dernières années des déviations dramatiques souvent médiatisées[2], une nette évolution sémantique s'est opérée : on va désormais insister sur l'acception comportementale du mot avant de considérer sa dimension doctrinale. C'est ainsi que dans le langage courant, dans les médias, dans l'opinion publique, le mot "secte" désigne certains mouvements religieux avec une connotation négative pour attirer l'attention sur les dangers que représentent certaines de ces organisations pour les individus et pour la société.[3]

Si dans le contexte de l'Afrique le problème ne semble pas se poser exactement en ces termes, l'analyse idéal-typique des croyances et des pratiques religieuses au sein de trois mouvements chrétiens populaires que nous avons étudiés[4] nous oblige à prendre en considération les principaux domaines sur lesquels peut agir le syndrome sectaire : sur le plan psycho-social et sur le plan doctrinal.

---

[1] VERNETTE J., "Le foisonnement des sectes aujourd'hui", in *Spiritus* 1989, vol. 30, n° 115, pp. 119-135.
[2] BOUFLET J., *Faussaires de Dieu : Enquête*, Paris, Presses de la Renaissance, 2000.
[3] CORDONNIER J., *Les dérives religieuses*, Lyon, éditions Chronique Sociale, 2003.
[4] Voir chapitre 7.

Sur le plan psycho-social :

Les spécialistes parlent généralement de la « manipulation mentale » des adeptes dans la mesure où la logique sectaire consiste en « la construction d'une allégeance inconditionnelle au sein d'un isolat culturel autoréférent, à caractère expansif dans différents domaines de la vie individuelle et sociale. »[1] Cela signifie globalement que l'individu commence à s'attacher à des idées véhiculées par une personne ou un groupe différentes des idées qui, grosso modo, se dégagent du consensus social. La personne ou le groupe initiateur de l'idée prend une importance croissante dans la vie quotidienne du sujet et petit à petit, son attachement au groupe devient une dépendance narcissique totale, indispensable, vitale. Et, en fin de compte, l'adhésion à la personne et au groupe devient un signe de reconnaissance, car en dehors d'eux, point de salut. C'est ce qui explique le rôle et la place des « gourous » et autres « leaders charismatiques » qui, la plupart des temps, n'hésitent pas à exploiter l'irrationnel : proposer des remèdes miracle, des guérisons spectaculaires, des témoignages fantasmagoriques.[2] A noter que le terrain propice à la propagation de l'irrationnel est celui de la « maladie, la mort, la peur des forces hostiles, la peur de la responsabilité, la peur d'un avenir incertain, le besoin de pouvoir et de sécurité »[3].Ceci explique le fait que l'éventail de leur clientèle est très large : cela va des personnes qui traversent une période de vulnérabilité, qui cherchent refuge et sécurité, jusqu'à celles qui sont en quête de l'intériorité et du sens. Signalons, enfin, que cet engagement de l'adepte va souvent de pair avec un investissement financier, soit en faveur du « leader charismatique », soit au bénéfice du groupe auquel on appartient désormais.

Sur le plan doctrinal

Le principe général consiste « à retenir et à mettre en valeur, au sein de l'extrême richesse des textes sacrés ou des paroles d'un prophète, des fragments réinterprétés et surinvestis de façon originale. »[4] Ceci débouche sur la présentation des idées d'un groupe particulier comme vérité unique et seul accès au salut, avec comme conséquence la dissuasion de toute réflexion

[1] FOURNIER A., MONROY M., *La dérive sectaire*, Paris, PUF, 1999, p. 13.
[2] Lire FOURNIER A., MONROY M., *La dérive sectaire, op.cit*., p. 17
[3] CORDONNIER J., *Les dérives religieuses*, Lyon, Éditions Chronique Sociale, 2003, p. 18.
[4] FOURNIER A., MONROY M., *La dérive sectaire, op. cit.*, p. 132.

critique sur la doctrine. Par ailleurs, dans la logique sectaire, les croyances et ce qui les accompagne, à savoir les règles et les rites, interviennent dans les motivations, et aussi dans les comportements de l'adepte. Le plus souvent, ces doctrines peuvent induire des comportements de type sectaire, c'est-à-dire mettant en œuvre la manipulation mentale et l'assujettissement des adeptes. Cela va de l'idéal de pureté qui réglemente les actes des membres en les amenant à toujours plus d'efforts (jeûnes, rituels de purification...), en passant par la mise en valeur d'un mysticisme déclaré (rapprochements entre des événements et des causes surnaturelles ; recherche du mystère ; annonce de miracles, d'apparitions ou d'autres phénomènes extraordinaires....), sans oublier un enseignement ésotérique construit sur des schèmes symboliques et initiatiques.

- **Les leçons des expériences néotestamentaires**

Pour souligner la nécessité de ce devoir de vigilance sur l'échelle du temps, nous allons illustrer les remarques précédentes par quelques leçons tirées des expériences des communautés chrétiennes primitives qui, très tôt, ont dû faire face à toutes sortes de dérives. En effet, des témoignages dans les épîtres de Paul mettent en évidence certaines composantes du syndrome sectaire qui, toute proportion gardée, font penser à certaines situations que l'on peut observer actuellement dans le vécu ainsi que les pratiques de nos mouvements chrétiens populaires. L'intérêt de ce rappel est double : d'une part il permet de souligner ce principe philosophique qui stipule que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et d'autre part que seule une catéchèse théologique conséquente couplée d'une paternelle et bienveillante autorité pastorale permet de juguler ces genres de problèmes comme avait su le faire, au début du christianisme, l'apôtre des Gentils.

L'idéal de la perfection et le légalisme chez les Galates

Après le départ de Paul, des semeurs de troubles, probablement liés à des cercles judéo-chrétiens d'inspiration pharisienne de Judée, s'étaient introduits dans les Églises de Galatie pour y annoncer un autre Evangile que le sien (Ga 1, 6-9). Ils insistaient sur la nécessité de respecter la loi de Moïse pour être un vrai chrétien (3, 2 ; 4, 8-10) et surtout de se faire circoncire (5, 2 ; 6, 12-13).

Défendant l'Evangile de la justification par la foi en Jésus-Christ, l'apôtre s'offusque de ce que les Galates se détournent si vite du message de la grâce : « O Galates sans intelligence, qui vous a envoûtés alors que sous vos yeux, a été exposé Jésus-Christ crucifié ? », s'exclame-t-il (3,1). On peut penser que l'une des explications de l'envoûtement des Galates, ces chrétiens de fraîche date, est le désir et l'idéal de perfection qu'ils pensent trouver, entre autres, dans l'acte de la circoncision qui était, faut-il le rappeler, la marque même de l'appartenance au peuple de Dieu. En effet, la force du désir de perfection joue un rôle essentiel dans un grand nombre des expériences religieuses. Or, « la plupart des sectes lient l'identité des personnes qui en sont membres à un idéal communautaire contraignant de pureté, d'abnégation, de consécration, d'efficacité, etc. Elles le présentent comme normatif, usant parfois de pressions morales ou physiques, et jouent sur l'auto-culpabilisation de leurs adhérents pour les river à leur groupe. »[1] Il en est de même de l'acceptation du légalisme dont leurs adeptes font preuve : « le légalisme, en effet, représente de la perfection quantifiable. Son exigence le rend motivant, car elle répond à la soif d'absolu, à la volonté de se surpasser... Mais le légalisme est aussi rassurant car il délimite le territoire à parcourir. D'autant plus encore lorsqu'il s'appuie sur un sacrement comme la circoncision. Ici se trouve la principale explication du recours si fréquent des sectes à des rites d'initiation. »[2] N'est-ce pas ce genre de légalisme et de recherche de perfection que véhiculent les « dix messages » adressés aux « Enfants de Marie » et qui constituent en quelque sorte le vade-mecum du Mouvement prônant la guérison par la Foi en Tanzanie ?

> « Jeûnez et assistez à la célébration de la Sainte Eucharistie les premiers jeudis, vendredis et samedis du mois par respect pour la sainte Eucharistie, pour le Sacré-Cœur et pour le Cœur Immaculé de Marie...Observez tous les premiers samedis du mois les vigiles de prières en réparation et en consolation du cœur affligé et immaculé de Marie. Les catholiques qui n'ont pas été excommuniés recevront la sainte communion en état de

[1] BUCHHOLD J., "Les nouveaux mouvements religieux à la lumière du Nouveau Testament : Le défi des sectes", in *La Revue réformée*, 1997, vol. 48, n° 195, p. 37.
[2] *Ibid.*

grâce et de gratitude, autrement dit, confessez vos péchés, agenouillez-vous ensuite et recevez la sainte Eucharistie sur la langue. »[1]

L'effervescence eschatologique chez les Thessaloniciens

Les données des deux épîtres aux Thessaloniciens, nous apprennent que ces derniers « s'agitent » et sont en proie à l'imminence de la fin des temps :

> « Au sujet de la venue de notre Seigneur Jésus-Christ et de notre rassemblement auprès de lui, nous vous le demandons, frères, n'allez pas trop vite perdre la tête ni vous effrayer à cause d'une révélation prophétique, d'un propos ou d'une lettre présentés comme venant de nous, et qui vous feraient croire que le jour du Seigneur est arrivé. » (2Th 2, 1-2).

On retrouve ici la plupart des schèmes qui conduisent certains groupes religieux à des croyances millénaristes ou eschatologiques, et dès lors, s'accrochent à une vérité qui permet de tout expliquer : « Le recours dramatique à la fin des temps est une stratégie des plus communes qui permet encore de justifier le refus de travailler, symptôme du retrait du monde et de l'existence d'une culture de ghetto. »[2] C'est notamment le cas des débordements spéculatifs que l'on retrouve chez les mormons ou les Témoins de Jéhovah.[3] Nous avons vu, par ailleurs, que cela fut un des reproches adressés au Mouvement Nzete Ekauka de Raphaël Minga par la hiérarchie de l'Eglise catholique de Kinshasa : « prédications alarmistes qui engendrent la peur de catastrophes imminentes pour le pays et pour le monde si on ne célèbre pas les deux messes réclamées allant jusqu'à faire croire que l'Église serait indifférente au sort de la population. »[4]

---

[1] Voir chapitre 7.
[2] BUCHHOLD J., "Les nouveaux mouvements religieux à la lumière du Nouveau Testament : Le défi des sectes", art. cit., p. 38.
[3] Lire MARHIC R., (dir.), *Guide critique de l'extraordinaire. Astrologie, parapsychologie, sectes, ovnis, divination, occultisme, prophéties, New Age*, Bordeaux, Éditions Les Arts Libéraux, 2002.
[4] ARCHIDIOCESE DE KINSHASA, *Lettre Pastorale du 8 décembre 1999*, *op. cit.,* p. 6.

Les multiples débordements chez les Corinthiens

La communauté chrétienne de Corinthe est en proie à une crise latente que nous révèle un catalogue impressionnant des dérives avérées : dissensions (1Co 3, 3-5), inceste (1Co 5, 1-2), procès entre frères (1Co 6, 1-5), désordres sexuels et mauvaise compréhension de la liberté chrétienne (1Co 6, 12-20), ascétisme et problèmes de conscience (1Co 8, 1-6 ; 10,15) , effervescence spirituelle (1Co 12,1-11) négation de la résurrection des corps (1Co 15, 12). Au-delà des différents facteurs sociologiques et culturels qui sont en jeu, on peut penser que c'est surtout une certaine interprétation théologique de l'énoncé de la foi qui reste la principale source des problèmes qui se posent dans cette communauté. En effet, le vécu des nouveaux convertis de Corinthe semble se situer à la croisée des chemins hellénistique et judéo-chrétien. De l'héritage grec, ils ont retenu un certain mépris pour la matière et le corps tandis que l'héritage chrétien leur a apporté la foi en un Dieu personnel, ainsi que l'expérience de la vie en l'Esprit. Unis, ces deux héritages ont conduit certains Corinthiens à ne plus percevoir la pertinence du corps dans le dessein créationnel et rédempteur de Dieu. Pour eux, la "résurrection" attendue devait se résumer à un "dépouillement" du corps lors de la mort (1 Co 15). C'est ainsi qu'ils pensaient entrer dans la vie promise.

Une herméneutique de ces textes autorise à penser que les problèmes des Corinthiens s'expliquent, dans une large mesure, par une théologie déficiente du corps : « Cette conception de la neutralité du corps explique les débordements sexuels des uns (1 Co 5:1-3; 6:12-20) comme les choix ascétiques des autres (1 Co 7), de même que, dans une certaine mesure, leurs attitudes opposées au sujet des viandes sacrifiées aux idoles. La vie sociale elle-même, dans laquelle l'être humain est présent de par son corps, perd de sa pertinence éthique et l'on comprend que certains Corinthiens se soient sentis libres d'étaler leurs différends devant des juges païens (6:1-11) et qu'ils aient été tentés de nier la portée rédemptionnelle de la différenciation sexuelle (11:3-6). »[1] On le voit bien, la crise corinthienne montre bien les écueils qui guettent toute marche de l'inculturation du message chrétien. Cette difficulté est bien perceptible dans les considérations pseudo-théologiques qu'un Raphaël Minga

[1] BUCHHOLD J., "Les nouveaux mouvements religieux à la lumière du Nouveau Testament : Le défi des sectes", art. cit., p. 38.

du Mouvement Nzete Ekauka, par exemple, accorde au titre quasi magique de « Mère du Désarmement » ainsi que nous l'avons montré plus haut[1] Cela confirme, comme nous l'avons déjà suggéré, la nécessité d'un cadre théologique et pastoral approprié pour éclairer ce contexte de « bricolage religieux »

- Les leçons du Magistère

L'autorité ecclésiale, à travers le *Directoire* énumère quelques aspects liés soit à la doctrine, soit à des croyances ou pratiques du religieux populaire qui peuvent conduire aux dérives et, pourquoi pas au syndrome sectaire : « la présence insuffisante de certains éléments essentiels de la foi chrétienne, parmi lesquels la signification de la Résurrection du Christ pour le salut de l'humanité, le sens de l'appartenance à l'Église et la personne et l'action du Saint Esprit ; la disproportion entre, d'une part, l'attachement envers le culte des Saints et, d'autre part, l'affirmation de la souveraineté absolue de Jésus-Christ et de son mystère ; le contact direct trop rare avec la Sainte Écriture ; l'éloignement de la vie sacramentelle de l'Église; la tendance à séparer le culte des obligations de la vie chrétienne ; la conception utilitariste de certaines formes de piété; l'emploi de "signes, de gestes et de formules, qui, parfois, prennent une importance excessive, jusqu'à la recherche du spectaculaire" ; le risque, dans des cas extrêmes, de "favoriser la pénétration des sectes et même en arriver à la superstition, à la magie, au fatalisme ou à l'oppression". »[2]

Pour prévenir ces dérives et, le cas échéant, pour remédier à ces défaillances éventuelles de la piété populaire, le Magistère rappelle avec insistance qu'il faut l'"évangéliser", en établissant un contact fécond entre cette dernière et la parole de l'Évangile : « cette relation privilégiée contribuera à la libérer progressivement de ses défauts, en la purifiant et en la consolidant, et donc en faisant en sorte que ses éléments ambigus acquièrent une physionomie plus claire dans ses contenus de foi, d'espérance et de charité »[3]. Toutefois, ajoute le texte du Magistère, ce travail doit être accompli « en tenant compte des réalités pastorales ; celles-ci devraient inciter ses protagonistes à

[1] Voir chapitre 7.
[2] *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations, op. cit.*, n°65.
[3] *Ibid.,* n°66.

adopter une attitude marquée par une grande patience et un sens prudent de la tolérance, en s'inspirant de la méthodologie suivie par l'Église au cours des siècles face aux problèmes liés à l'inculturation de la foi chrétienne et de la Liturgie, et aux questions inhérentes aux dévotions populaires »[1]

S'agissant de cet encadrement pastoral, la première étape réside dans un effort de clarification et de compréhension de ce dont il s'agit avec cette multiplicité de formes que peuvent prendre les religiosités populaires ; ce travail permet ensuite d'« oser un regard positif » susceptible d'opérer une relecture et un discernement s'appuyant notamment sur la lecture de la Bible et la réflexion théologique. Dans cette « pédagogie de la foi » il faut sans cesse rappeler que la mission et le devoir de l'Eglise est de « rester au cœur des pratiques et expériences diverses concernées, d'aider les personnes à découvrir que Dieu les aimait, que le Christ était le Seul Sauveur, et qu'il attendait de l'homme une réponse libre dans sa pratique religieuse et liturgique tout spécialement. »[2]

[1] *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations, op. cit,* n°56.
[2] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires: archaïsme ou modernité? Op.cit*., p.54.

CONCLUSION GENERALE

Longtemps présentées comme faisant le lit de l'obscurantisme, les « religiosités populaires » opèrent aujourd'hui un retour en force et semblent représentatives d'attentes essentielles, même dans la sphère du christianisme occidental comme en témoigne un livre récent que nous avons déjà présenté[1]. Pour les auteurs de cette étude, les signes de religiosité populaire se développent, malgré des décennies de rejet officiel ; ils constatent que ces formes religieuses qui privilégient la dimension sentimentale ou instinctive plutôt qu'intellectuelle, sans être nouvelles, sont de plus en plus demandées aux acteurs pastoraux des milieux populaires, qui, dans bien des cas, s'avouent particulièrement démunis : « S'il est vrai que les philosophes et les théologiens issus de la modernité avaient mis en péril ces formes de religiosité en les soumettant à la critique de la raison, on constate qu'au lieu de disparaître, elles se sont transformées pour répondre aux besoins d'aujourd'hui. Et ce dans un contexte où, depuis quelques décennies, la régulation du religieux par les clercs s'est nettement affaiblie et où chacun se forge de plus en plus sa conception de la religion et ses pratiques en échappant au contrôle de l'institution. »[2]

Du côté de l'Afrique, qui a été le cadre spécifique de notre recherche, les pratiques dites de « religiosités populaires » sont une réalité tangible qui se confirme de jour en jour. Elles cherchent parfois à se structurer dans la durée, par l'intermédiaire de certains mouvements plus importants, et souvent elles proposent un vécu chrétien qui se trouve en porte-à-faux avec l'orthodoxie et l'orthopraxie institutionnelles. Nous l'avons dit, les principales causes de cette nouvelle donne socio-religieuse sont multiples et complexes. Cela va de la recherche d'une "pureté" spirituelle ou morale à la maîtrise de la "vérité", en passant par le besoin d'une vie communautaire plus intense ou la nécessité d'une communication directe et sensible avec Dieu. Nous sommes en quelque sorte dans une logique où la démarche de foi traditionnelle est réinvestie sans difficulté apparente en vue d'une opérativité qui doit se traduire, non sans

[1] PELOUX R., PIAN CH. (dir.), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2010. Lire à ce sujet, Florence QUILLE, "La vigueur persistante des religiosités populaires" in *La Croix* du 09/06/2010.
[2] *Ibid*. p.12.

ambiguïté, par une efficacité et une utilité immédiate pour l'adepte. C'est dans ce sens que le sociologue Achille Mbembe pense que : « même lorsqu'ils "fréquentent" formellement les registres religieux islamo-chrétiens, les gens des milieux dits "populaires" (petits employés, ouvriers, domestiques et boys, chômeurs, migrants néo-urbains, etc.) réalisent des investissements destinés à leur procurer des compléments de ressources symboliques, nécessaires pour négocier avec les contraintes de l'époque actuelle »[1]. Nous sommes là au cœur d'un des principaux invariants anthropologiques qui justifient toute quête religieuse qui peut se traduire précisément par une « religiosité populaire » : « il s'agit d'une des manières qu'a l'être humain de se situer face à la question du sens, de la vie, et d'une vie toujours menacée, non seulement dans la quête philosophique ou scientifique mais en se tournant vers la transcendance et en cherchent à mettre en place des réponses concrètes. »[2]

Notre problématique générale avançait la thèse selon laquelle le phénomène de « religiosités populaires » observé actuellement au sein ou en marge de l'Eglise catholique en Afrique subsaharienne, loin d'être de simples éléments résiduels de pratiques superstitieuses, peuvent être considérées comme faisant partie d'un processus d'appropriation par le génie local des ressources de sens et de puissance qu'offre le message de l'Evangile dans la maîtrise de la destinée humaine. Trois mouvements chrétiens populaires qui évoluent, l'un à l'intérieur, les deux autres en marge du catholicisme nous ont servi de paradigmes pour analyser et modéliser les repères sociologiques, anthropologiques et historiques qui balisent ces « religiosités populaires » afin de les évaluer à la lumière de la théologie et des exigences pastorales de l'Eglise. A l'issue de ce parcours de recherche, nous pouvons présenter les principaux axes sur lesquels nous plaçons les résultats auxquels nous sommes arrivés.

- Le concept de « religion populaire » étudié dans les années soixante-dix a été le principal instrument théorique qui a guidé notre investigation ; il appartient à un ensemble de représentations qui gravitent

1 MBEMBE A., *Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988, p.96.
2 PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit.*, p. 24.

autour de la notion de religion dont la définition, de l'avis même des théologiens, des philosophes ou des sociologues, est problématique. Ceci explique le fait que plusieurs termes dérivés sont associés à ce thème générique : « piété populaire », « christianisme populaire », « catholicisme populaire », « religion du peuple », « religiosité(s) populaire(s) », « religion de masse », « foi populaire ». Au delà de la recherche d'une définition précise, nous avons privilégié, dans notre démarche heuristique le principe des fonctions ou des finalités du « religieux populaire » : « plutôt que se demander si telle pratique est populaire, il faut chercher à voir ce qu'elle représente... Ce qui doit être établi ce n'est pas son caractère populaire mais ce qu'elle représente »[1]. C'est pour cette raison que nos hypothèses ont été construites autour de l'historicité même des mouvements chrétiens populaires en activité. Nous avons pu établir, dans le contexte africain, des traits observables et des déterminants conjoncturels et structurels des pratiques et croyances chrétiennes dites populaires que nous avons catégorisés en des « lieux communs ».[2]

- Face aux multiples difficultés du quotidien – santé, fécondité, travail, ressources financières –, les individus recherchent avant tout des solutions, des remèdes, mais aussi des bienfaits. Comme le note Achille Mbembe, « on peut supposer que le sentiment d'insécurité, le besoin de références et la quête d'identité expliquent en partie les débordements de la piété populaire auxquels on assiste aujourd'hui. »[3] Or, à la manière des mouvements pentecôtistes, les groupes chrétiens que nous avons observés proposent effectivement des solutions concrètes à la plupart des problèmes existentiels de leurs adeptes. Il arrive, par exemple, que le groupe prenne en charge les besoins élémentaires de l'individu (soins de santé, difficultés financières ou psychologiques) ; il gère également ses rapports aussi bien avec le monde visible qu'avec le domaine de l'invisible. Toute cette dynamique aboutit à l'émergence d'un véritable système

[1] ZENON DAVIS N., "De la religion populaire aux cultures religieuses", sous la direction de B. Lacroix et J. Simard, *Religion populaire, religion de clercs*, *op. cit*, p. 396.
[22] Voir chap. 8.
[3] MBEMBE A., *Afriques Indociles*, *op.cit.*, p. 115.

de « subvention et d'assistance » supervisé par une « autorité charismatique »[1], dont le « discours prophétique » baigne dans le symbolique, l'imaginaire et le surnaturel. Ce système produit, on l'a vu, un type de pensée qui fonctionne de façon privilégiée selon les modes animiste, magique et analogique, donnant naissance à une « communauté émotionnelle » particulièrement sensible aux réalités dites « non ordinaires » comme les visions, les prophéties, les transes, les extases.

- Appliquée au contexte africain, la notion de religion populaire peut être considérée sous l'angle d'un processus d'appropriation par le génie local des ressources de sens qu'offre le Dieu de la Bible en ce qui concerne la maîtrise de la destinée humaine. En effet, les observations faites sur les trois cas que nous avons étudiés, montrent que, dans la situation actuelle du continent, le religieux populaire est capable de produire des moyens symboliques susceptibles de donner du sens au quotidien de l'homme africain contemporain, confronté à la « logique du malheur » à cause de l'ampleur de la crise multisectorielle qui le frappe.[2] On peut, dès lors, se demander s'il ne s'agit pas, en fin de compte, d'une stratégie à part entière, qui a pour objectif de répondre, grâce l'imaginaire biblique et à la pratique chrétienne, aux attentes des croyants africains, à la fois en « panne de sens » et confrontés à une montagne de défis, et ce, dans un environnement socio-politique incertain, un « Sahara métaphysique »[3], selon la percutante expression du théologien Kä Mana. D'ailleurs cette stratégie de « survie » a inspiré un nouveau courant dans la pensée théologique africaine dénommée la théologie négro-africaine de la libération holistique[4]. Son principal initiateur, le jeune philosophe et théologien Benoît Awazi estime que « les théologies de la libération holistique sont le

[1] Lire FREUND J., « Le charisme selon Max Weber », in *Social Compass*, XXIII, 1976/4, p. 384. Revue *Théologiques*, vol. 17, n° 1, Montréal, 2009.
[22] Voir Chap. 9
[3] Il s'agit du « rien » qu'est devenu le continent noir des suites des traumatismes cumulés de la traite négrière, de la domination coloniale sans oublier la violence et le despotisme de la nouvelle bourgeoisie africaine. Ce « rien » constitue, à en croire Kä Mana, un « Sahara métaphysique », sorte de vacuité, de nuit de sens, de dérive et de distance épistémique qui, bien plus encore que le Sahara géographique, désarrimerait l'Afrique noire de l'Égypte antique dont elle se réclame et l'Occident qu'elle acclame ou face auquel elle clame son identité et proclame sa différence. Lire KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus Christ*, Paris, Karthala, 1994.
[4] Voir TCHONANG G., « Brève histoire de la théologie africaine », in *Revue des Sciences Religieuses*, n° 2, avril 2010, p.185.

résultat d'un travail de lecture et de recomposition de la réalité religieuse, socio-politique et économique des sociétés africaines postcoloniales... Elles sont donc une riposte des couches populaires qui refusent de mourir et décident de contourner les réseaux et structures occultes, idéologiques et politiques mis en place par l'Etat colonial moribond pour donner la mort et terroriser les sociétés africaines. »[1] C'est dans cette perspective que B. Awazi, élabore une christologie prophétique et thérapeutique qui s'intéresse de manière particulière aux problématiques de la « guérison » et à la croyance aux « forces maléfiques », qui jalonnent la pratique religieuse quotidienne en Afrique.

- Un autre constat est que ce système du religieux populaire semble rejoindre une aspiration fondamentale de l'être africain que l'on retrouve derrière trois idées-forces, à savoir, les notions de « Vie », de « Force », et d'« Unité » que les anthropologues ont qualifiées, d'ailleurs, de *propium africanum*.[2] En effet, on l'a souligné à plusieurs reprises, la *Weltanschauung* africaine, construite sur une vision holistique de la vie, ne s'articule véritablement que dans une structure communautaire. Car l'homme n'est homme que parce que lié à un immense réseau de relations, soit d'affinités, soit, surtout, de consanguinité, et que, par ailleurs, « la qualité positive ou négative des rapports que l'individu entretient avec son entourage résonne sur les éléments constitutifs de sa personne, susceptibles alors d'enrichissement, d'appauvrissement ou de déplacement. »[3] Or, ne l'oublions pas, l'évangélisation missionnaire de l'Afrique a imposé un type de christianisme centré sur le salut individuel : « n'étant pas centré sur la qualité de la relation entre l'individu et son groupe, ce christianisme a, sans le savoir, cassé les ressorts des principes régulateurs de la vie sociale dans les communautés tribales et claniques. Il l'a fait sans vraiment les remplacer par des régulations nouvelles performantes et fécondes, qui auraient pu intégrer la personne dans un nouvel ensemble social, dans un nouveau groupe émotionnellement et

[1] AWAZI MBAMBI B., *Dieu crucifié en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 172.
[2] BALOGUM, AGUESSY, DIAGNE, *Introduction à la culture africaine*, Paris, UNESCO, 10/18, 1977, p. 159.
[3] JONES M.F., « La notion de personne », in *La construction du monde*, Paris, Maspero, Dossiers africains, 1974, p. 44.

logiquement uni par des intérêts et des projets essentiels. »[1] L'Analyse idéal-typique des croyances et des pratiques de ces « religiosités populaires » nous a suffisamment instruit à ce sujet[2]

- Sur le plan théologique, le contenu doctrinal d'un certain discours de même que la portée générale de certaines pratiques et croyances au sein de ces mouvements posent problème à l'enseignement du magistère et, dans certains cas, à l'énoncé de la foi révélée. En effet, la logique du religieux populaire, en privilégiant le principe de l'opérativité, a tendance à s'en tenir à la lettre et à l'expérience de l'immédiateté (émotions, bénéfices temporels, guérisons, miracles…) au détriment d'une interprétation réflexive des faits qui relèverait d'un engagement personnel conséquent. Or en canalisant l'essentiel de l'idéal chrétien dans l'espace des hommes et dans le temps de l'histoire, l'enseignement véhiculé par les « religiosités populaires » escamote l'attente du salut eschatologique, qui se situe, lui, au terme de l'histoire (1 P 1,5 ; Rm 8,17-18). Ainsi en est-il, par exemple, de la quête effrénée du « guérir à tout prix »[3], qui, souvent éloignée du bon sens, recourt à toutes sortes de « thérapies » qui, on l'a vu, peuvent compromettre gravement les énoncés de la foi et de la morale chrétienne. Il en est de même de l'usage de la lecture contextuelle de la Bible qui n'hésite pas à faire un parallèle avec la tradition ou la culture ancestrale en vue d'actualiser certaines pratiques socio-religieuses ou, le cas échéant, à interpréter certains événements sociopolitiques. On peut également stigmatiser la croyance ainsi que l'importance accordée au « règne des esprits », avec comme épiphénomènes la cohorte des démons et des esprits maléfiques, sans oublier la menace permanente et angoissante de la sorcellerie qui peut être la cause de violences et de drames familiaux susceptibles d'entraîner des désordres graves dans les relations sociales. Il faudra donc rappeler à temps et à contretemps, à l'intention des mouvements chrétiens populaires, que « le salut chrétien ne prendra son sens véritable qu'à la

[1] KÄ MANA., *La nouvelle évangélisation en Afrique*, *op.cit*., p. 95.
[2] Voir chapitre 7.
[3] UGEUX B., *Guérir à tout prix ?,* Paris, Éditions de l'Atelier, 2000.

manifestation glorieuse du Christ, et c'est alors seulement que prendront fin les maladies, les souffrances et la mort. »[1]

- Au delà de ce constat d'anthropologie religieuse, nous avons suggéré quelques orientations et perspectives pastorales susceptibles d'être mises en application dans le vécu de ces mouvements chrétiens populaires. Ainsi, par exemple, au sujet de cette récurrente problématique de la « guérison », nous avons suggéré d'emprunter, dans le contexte socio-économique et culturel actuel de nos sociétés, des « chemins africains » pour actualiser les énoncés bibliques et dogmatiques du salut en Jésus-Christ. Nous avons cité, à ce propos, l'efficacité symbolique du rite ou du geste, la place à accorder à l'émotion et au rythme, la pratique d'un exorcisme éclairé. L'analyse du phénomène prégnant de la croyance au diable et à l'action omniprésente des « esprits », nous a donné l'occasion de revenir sur la pertinence de l'annonce du message libérateur de la rédemption en Jésus-Christ. En effet, cette croyance au « monde des esprits » est si profonde dans le contexte culturel africain qu'elle l'emporte souvent sur la foi en la grâce efficiente des sacrements ou sur la dimension thérapeutique de la liturgie. C'est pour cette raison que, dans ce domaine si complexe, nous recommandons une véritable « pédagogie de la foi ». Cela peut se traduire concrètement par la mise en route d'une « théologie inculturée » (savoir reconnaître et « nommer » la réalité du monde des esprits et le « règne du mal »), par l'initiation d'une « catéchèse adaptée » (savoir proclamer la victoire du Christ sur les forces maléfiques), et enfin, par la promotion d'une « pastorale contextuelle » (savoir exploiter la résonance des récits bibliques dans l'imaginaire populaire africain).

- Sur le plan ecclésial, les éléments de l'analyse institutionnelle nous ont permis de situer le regard que l'institution catholique jette sur les différents mouvements chrétiens populaires qui, à première vue, sont considérés comme des marges. Nous l'avons vu, si l'institution se définit par la volonté de partager un ensemble des règles et de normes qui définit un espace particulier, la marge, elle, véhicule l'idée de limite entre le contrôlable et l'incontrôlable, entre

[1] TCHONANG G., « Brève histoire de la théologie africaine », in *Revue des Sciences Religieuses*, n° 2, avril 2010, p.188-189..

le permis et ce qu'il ne faut pas faire. Il est donc certain qu'il existe et existera toujours une tension dialectique entre ces deux entités, la marge et l'institution. C'est ainsi qu'on note ce paradoxal besoin de reconnaissance mutuelle que se manifestent l'Eglise-institution et les mouvements qui dérivent d'elle. En effet, l'impression générale est que, sans doute pour des raisons de crédibilité et d'identification, les mouvements naissants se gardent bien de couper les ponts avec les institutions-mères. Ces dernières, quoique campées dans leurs certitudes théologiques et doctrinales, et assurées de leur poids historique et sociologique, semblent cependant se méfier de ces « nouveau-nés » qui, du reste, posent rapidement la question de leur statut et des enjeux de pouvoir. La vérité est que les mouvements chrétiens populaires que nous avons observés, tiennent à conserver des liens avec l'Église institutionnelle ; et s'ils ont tendance à recourir à une certaine « africanisation » pour nourrir leur foi, ils n'hésitent pas au même moment à puiser abondamment dans le vivier de la vieille tradition catholique. Tout cela nous amène à penser que l'apparente opposition entre la religion officielle et la religion populaire exprime, en fin de compte, une tension dialectique entre deux registres de la pensée qui ne sont pas nécessairement antinomiques : celui du régime d'un comprendre mythique basé sur l'imagination créatrice (le *muthos*) et celui d'une explication objective et critique (le *logos*) du rapport au monde et au divin.[1] Cet aspect faussement paradoxal du rapport entre religion officielle et religion populaire conforte la thèse selon laquelle il existe de part et d'autre de ces deux réalités, une matrice et des schémas communs qui, en dernier ressort, justifient les prétentions de la religion populaire. Seuls diffèrent, suivant les périodes et les contextes, les interprétations et les usages culturels de ces schémas. C'est dans ce sens qu'il convient également d'aborder les oppositions signifiantes que l'on retrouve tout au long de l'histoire multiséculaire du christianisme et que nous avons typés à travers des couples binaires : élite/masse, sacré/profane, écrit/oral, clercs/laïcs, formel/informel, conforme/non-conforme.

- Nous avons également souligné la tentation de dérives sectaires qui guettent toutes ces expériences vécues dans les groupes religieux que nous

[1] Lire à ce sujet FATTAL M., *Image, mythe, logos et raison*, Paris, L'Harmattan, 2009.

avons présentés. Il y a entre autres problèmes cette recherche d'opérativité qui exige que Dieu intervienne d'une façon ou d'une autre. On voit bien le danger et l'ambiguïté d'une telle démarche qui instrumentalise Dieu et qui, selon la formule du Cardinal Danneels, « réduit Dieu à n'être que la projection et le miroir de nos désirs et de nos besoins. »[1] Si cela peut expliquer et justifier le regard parfois méfiant que porte l'Église institutionnelle sur ces mouvements religieux populaires, il est important de signaler que cette même Église, à travers notamment son pouvoir d'orthodoxie et d'orthopraxie, en vient paradoxalement à consacrer le dynamisme de certains mouvements, à défaut de les récupérer, et, dans certains cas, à constituer ces derniers en marginalités résistantes. C'est pour cette raison que nous estimons qu'à l'intérieur de l'Église catholique, il faut savoir « mettre en Église » toutes ces « religiosités » qui, en vérité, font la vie des hommes. Cette « mise en Église » doit s'inscrire dans des lieux communs (espace et temps) qui prennent en compte l'imagination symbolique des personnes concernées. Par ailleurs, à l'exemple de Saint Paul confronté lui aussi aux dérives au sein des communautés qu'il avait fondées[2], il faut veiller à la place première à accorder au Christ dans les pratiques : « Ainsi, que personne ne fonde son orgueil sur des hommes, car tout est à vous: Paul, Apollos, ou Képhas, le monde, la vie ou la mort, le présent ou l'avenir, tout est à vous, mais vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu » (1Cor 3, 21-23). Comme l'a écrit le Cardinal Danneels que nous avons déjà cité : « La religion populaire n'est saine que si elle est orientée vers la Trinité, et spécialement vers le Christ. Face à la religion populaire, il faudra donc toujours vérifier si elle est d'abord une profession de foi en Jésus-Christ, en son Père et en l'Esprit qui leur est commun. La vigilance s'impose donc et il convient de diriger le tir s'il y a risque de déviation. »[3] Le prélat belge n'est pas loin de cette recommandation du *Directoire* romain : « En ce qui concerne les diverses formes qu'emprunte la piété populaire pour évoquer l'incomparable Trinité, qui est le " mystère central de la foi et de la vie chrétienne", il est sans doute moins important de présenter tel ou tel pieux exercice en particulier, que de souligner à leur propos que toute forme authentique de piété chrétienne doit

[1] Cardinal DANNEELS G., *La religion populaire*, *op. cit*. p.41.
[2] Voir son argumentation dans Galates 3.
[3]Cardinal DANNEELS G., *La religion populaire, op. cit*., p.42.

avoir pour référence incontournable le seul vrai Dieu Un et Trine, c'est-à-dire "le Père tout-puissant et son Fils unique et l'Esprit Saint". Tel est le mystère de Dieu, qui a été révélé dans le Christ et par le Christ. Telle est sa manifestation dans l'histoire du salut. »[1]

- Nous avons, enfin, rappelé le rapport dialectique qu'il convient de maintenir entre l'expérience de la foi entendue comme un rapport à l'Absolu, et le registre de la pratique religieuse qui peut être envisagé comme un système historique de pensée et d'action ; celui ci implique une communauté de sujets, dans l'espace et dans le temps et à travers un ensemble ordonné de pratiques rituelles et éthiques liées à l'ordre surnaturel. C'est cette extériorité religieuse, à savoir celle des ressources et des références d'intelligibilité symbolique, qui donne corps au témoignage de la foi et permet à cette dernière de s'enraciner dans l'épaisseur de la vie humaine. Ainsi, dans l'historicité des hommes et des cultures, la religion se présente comme un monde qui s'atteste lui-même, comme un monde structuré, signifiant, dynamique, où la vie humaine est prise en charge. D'où la place accordée dans les religiosités populaires au narratif et à l'intuitif, au symbolique et au mystique, à l'imaginatif et au rythmique, au festif et au communautaire. Comme l'écrit le philosophe Pierre-Jean Labarriere, « la *croyance* est objet d'enseignement et se laisse juger sur la rectitude d'une formule ; la *foi* est chose plus intime, plus universelle aussi dans sa dimension de fondement sans mesure ; elle désigne une attitude, un dynamisme transformant marqué de puissance créatrice ».[2] C'est tout l'enjeu de la dialectique entre foi et religion. Comme nous l'avons rappelé un peu plus haut, la principale préoccupation de part et d'autre sera de veiller à accorder la première place au Christ mort et ressuscité. Dans cette perspective il convient de ne jamais oublier que « tous les autres médiateurs tels que la Vierge Marie, les saints ou des personnes auxquelles sont attribuées des fonctions de sagesse ou de guérison ne peuvent être que des passeurs provisoires qui désignent au moins indirectement le Christ. »[3]

---

[1] *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, *op. cit*., n°157.
[2] Pierre-Jean LABARRIERE, *Croire et comprendre, Approche philosophique de l'expérience chrétienne,* Paris, Cerf, 1999, p. 88.
[3] PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, *op. cit.,* p. 101.

Au moment où nous clôturons ce travail de recherche, la prophétie jadis lancée par le Pape Paul VI lors de sa mémorable visite (la première d'un pape sur le continent) à Kampala (Uganda) nous revient à l'esprit : « l'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. Une adaptation de la vie chrétienne dans les domaines, pastoral, rituel, didactique et aussi spirituel, est non seulement possible, mais est favorisée par l'Eglise... En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain. »[1]

Après un siècle de présence du christianisme sur le continent noir, un formidable travail d'appropriation et de maturation de la foi est en train d'être opéré progressivement dans la conscience des milieux populaires. C'est probablement une des logiques qui explique l'effervescence religieuse actuelle, qui, on l'a vu, s'exprime, dans certains cas, par des pratiques et des croyances qui, à certains égards, peuvent paraître marginales mais n'en sont pas moins de lieux où s'expriment la foi et l'espérance de hommes et des femmes qui ont été baptisés dans le Christ Jésus. Il devient indispensable de rechercher, à partir de ces expériences limitées des repères sociologiques, anthropologiques et théologiques en vue d'opérer une analyse des divers éléments qui dessinent cette recomposition dans les manières de vivre, de croire et de pratiquer la foi chrétienne sur le continent. De ce point de vue, on peut estimer que les expériences des mouvements chrétiens populaires font partie des séquences à partir desquelles peuvent s'observer de manière naturelle, une certaine inculturation du christianisme. Ainsi en est-il de cette configuration du « vivre en Église » que peuvent inspirer les idées-forces de la *Weltanschauung* africaine que sont la fécondité, la force vitale, les liens familiaux et communautaires, la relation entre les vivants et les morts : toutes ces notions peuvent, à notre avis, faire en sorte que l'« Ecclésia » devienne effectivement une « communauté » et une « Église, famille de Dieu »[2]. Dans ce paradigme, la grâce divine, qu'octroie

[1] Homélie du Saint-Père Paul VI lors de la célébration eucharistique en conclusion du Symposium des Évêques d'Afrique, Kampala, le 31 juillet 1969.
[2] RAMAZANI BISHWENDE A., *Eglise-Famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation,* Paris, L'Harmattan, 2006. Du même auteur,

le Proto-Ancêtre[1], c'est-à-dire, le Christ, Premier-né de toute créature en qui toutes choses ont été créées (Col 1,15-16), devient l'expression de cette « force » qui féconde les liens fraternels et qui entretient la vie comme la valeur suprême qu'il faut sauvegarder face aux puissances de la mort sous toutes ses formes.[2] Car, « nos ancêtres terrestres eux-mêmes ne pouvaient et ne peuvent constituer une source de vie que s'ils sont en union avec celui que Dieu a placé comme modèle tout en l'insérant dans la race humaine. »[3] Dans le même esprit, on peut redécouvrir, à travers toutes sortes de pratiques sacramentaires ou assimilées, la véritable dimension thérapeutique du christianisme qui a pour principale mission de témoigner de l'action salvatrice du Christ mort et ressuscité. En effet, « cette victoire sur la mort nous dit aussi que le salut chrétien consiste dans la vie, car Dieu est le Dieu des vivants et non pas le Dieu des morts, comme Jésus l'affirme avec force face aux sadducéens (Mathieu 22,32). »[4] Dès lors, la liturgie en général, et la liturgie eucharistique en particulier, trouve, grâce à la mise en valeur du festif et du rythmique, sa double dimension « à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l'action et adonnée à la contemplation, présente dans le monde et cependant en chemin. »[5]

Une dernière remarque est à ajouter : il nous semble plausible de voir derrière ce religieux populaire que nous avons observé, une double volonté d'identité et de conformité dans la mesure où l'essor des mouvements chrétiens populaires évoluant au sein ou en marge de l'institution catholique en Afrique, apparaît comme une forme de réponse au défi d'articuler à la fois la dimension universelle et la dimension particulière ou locale de la foi chrétienne. En effet, il ne faudrait pas l'oublier, un Africain baptisé appartient à la religion catholique tout en restant bien souvent profondément marqué, dans son identité, par sa culture africaine, voire par sa religion traditionnelle. Au sujet de cette double

---

Ecclésiologie africaine de Famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains, Paris, L'Harmattan, 2007.

[1] BUJO B., *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, p.81.

[2] Lire MUKENA KATAYI A.V., *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; PIROTTE J., (dir.), *La religion africaine réhabilitée ? Regards changeants sur le fait religieux africain,* Karthala, Paris, 2007,

[3] BUJO B., "Le christianisme africain et sa théologie", in *Revue des Sciences Religieuses*, n° 2, avril 2010, p.167.

[4] SESBOUE B., *La Résurrection et la vie, Petite catéchèse sur les choses de la fin***,** Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 46.

[5] CONSTITUTION SUR LA SAINTE LITURGIE, *Sacrosanctum Concilium*,2.

appartenance, certains auteurs ont pu faire une analogie avec le statut de l'islam dans le monde négro-africain : « les spécialistes disent avec assurance que l'islam arabe est bien différent de l'islam noir. Et l'explication est bien connue : cette différence s'explique par la réalité des cultures négro-africaines et leur fonctionnement, bien spécifique, en comparaison du monde arabe. Pourquoi le même mécanisme ne se retrouverait-il pas dans l'évangélisation chrétienne ? »[1] Ceci confirme le fait pour le moins paradoxal que ces mouvements religieux sont en mesure d'assumer des visions contradictoires (sacré/profane, visible/invisible, tradition/modernité), mais aussi d'opérer une combinaison symétrique d'éléments socio-culturels hétérogènes (élite/masse, écrit/oral, conforme/non-conforme). Dans le contexte actuel de la mondialisation et de la globalisation du religieux, ces expériences religieuses ne dessinent-elles pas l'ébauche d'un christianisme réajusté et réinterprété sur le continent ? Pour toutes ces raisons, la dynamique des expériences des mouvements chrétiens populaires qui passent par l'épreuve naturelle du tâtonnement, voire du débordement, doit être prise en considération et bénéficier d'un accompagnement pastoral et d'un encadrement théologique conséquents.

BIBLIOGRAPHIE

A. SOURCES THÉOLOGIQUES

1 Documents du Magistère

- CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame/Plon, 1992.
- CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Cerf, 1967
- CONCILE VATICAN II, *Constitution dogmatique sur l'Église Lumen Gentium*, Paris, Cerf, 1965
- Paul VI, *Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne, Evangelii nuntiandi*, du 8 décembre 1975, Cité du Vatican.

[1] TABARD R., "Religions traditionnelles et formation théologique", in *Revue des Sciences Religieuses*, n° 2, avril 2010, p.193.

- Paul VI, *Encyclique sur le développement des peuples, Populorum progressio*, Paris, Centurion, 1967.
- CONGRÉGATION pour le culte divin et le discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Paris, Bayard, Éditions Fleurus Mame/Les Éditions du Cerf, 2003.
- Jean-Paul II, *Exhortation apostolique « Ecclesia in Africa »*, Rome, 14 septembre 1995.
- Église en Afrique et sa mission évangélique vers l'an 2000. Vous serez mes témoins. *Instrumentum Laboris*. Document pour la préparation de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques, Saint-Paul Afrique, Kinshasa, 1993.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1999

2 Ouvrages généraux

ALONSO J-M., LAURENTIN R., ORAISON M., et al. (Société française d'études mariales).*Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris, P. Lethielleux, 1973.

ARISTIDE J-B., *Théologie et politique*, CIDIHCA, Montréal, 1992.

AUBERT J-M., *Vivre en chrétien au XXème siècle*, t.1 : Le sel de la terre, Salvator, Mulhouse, 1976.

AUBERT J-M., *Vivre en chrétien au XXème siècle*, t.2 : *L'engagement du chrétien, la sexualité, l'économie, la politique*, Salvator, Mulhouse, 1977, 196 p.

BALASURIA, T., *Marie ou la libération humaine*, Golias, Villeurbanne, 1997.

BARNAY S., *La Vierge, femme au visage divin*, Paris, Gallimard, 2000.

LACROIX B. et BOGLIONI P., *Les religions populaires*, Colloque international, Québec, 1972.

BONNET S., *A hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République*, Paris, Cerf, 1973.

BORDE M-B., *Le mystère du mal. Péché, souffrance et rédemption*, Paris, Éditions du Carmel, 2002.

BOUFLET J., *Faussaires de Dieu : Enquête*, Paris, Presses de la Renaissance, 2000.

BUR J., *Pour comprendre la Vierge Marie*, Paris, Cerf, 1992.

CHENU B., *L'Église sera-t-elle catholique ?*, Paris, Bayard, 2004.

CHIRAT H., *L'assemblée chrétienne à l'âge apostolique*, Paris, Cerf, 1949.

COSTE R., *Évangile et politique*, Aubier, Paris, 1968.

COX H., *Le retour de Dieu, voyages en pays pentecôtistes*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995.

DELARUELLE E., LABANDE E.R., OURLAC P., *L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, vol. II, Paris, Bloud et Gay, 1962.

DELUMEAU J., *Le christianisme va-t-il mourir ?* , Paris, Hachette, 1977.

DENAUX A., DELHEZ CH., *Églises, « sectes » et nouveaux mouvements religieux*, Namur, Fidélité, 1999.

DORTIER J.F., TESTOT L., *La religion, unité et diversité*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2005.

DUPREZ A., *Jésus et les dieux guérisseurs*, Paris, L'Harmattan, 1970.

GIRARD M., *Les symboles dans la bible*, Paris, Bellarmin, 1987.

KASPER W., *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990.

KUNG H., *Qu'est-ce que l'Église ?,* Paris, Desclée De Brouwer, 1972.

LAURENTIN R., *La question mariale*, Paris, Seuil, 1963.

LAPOINTE E., *Communautés chrétiennes : pour une Église rassemblée et responsable*, Montréal, MédiasPaul, 2000.

MADRE Ph., *Guérison et exorcisme,* Paris, Edition des Béatitudes, 2005.

MALDAME J.M., *Le péché originel*, Paris, Cerf, 2008.

MALDONANDO L., *Vers une liturgie sécularisée*, Paris, Cerf, 1971.

MASSE R., BENOIST J., *Convocations thérapeutiques du sacré,* Paris, Karthala, 2002.

PANNET R., *Le catholicisme populaire, 30 ans après « La France, pays de mission ?* », Paris, Centurion, 1974.

PERROT C., SOULETIE J.L., THEVENOT., *Les miracles*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1995.

PIERRARD P., *Histoire de l'Église catholique*, 3e éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

PEYROUS B., CATTA H.M., *Qu'est-ce que le Renouveau charismatique ? D'où vient-il ? Où va-t-il ? Enquête sur le Renouveau charismatique aujourd'hui*, Paris, Mame, 1999.

RIGAL J., *L'Église obstacle et chemin vers Dieu*, Paris, Cerf, 1983.

RIGAL J., *L'Église en quête d'avenir*, Paris, Cerf, 2003.

URS Von BALTHASAR H., *Qui est l'Église ?,* Éditions Parole et Silence, 2000.

VAUCHEZ A., *La religion populaire en Languedoc*, Conclusion au *Cahier de Fanjeaux* n° 11, Toulouse, 1976.

VINATIER J., *Le renouveau de la religion populaire*, Paris, Desclée de Brouwer et Bellarmin, 1981.

3 Ouvrages de théologie africaine

APPIAH KUBI F., *Eglise, Famille de Dieu - Un Chemin pour les Églises D'Afrique*, Paris, Karthala, 2008.

ARNAULD D., *Histoire du christianisme en Afrique, sept premiers siècles*, Paris, L'Harmattan, 2001.

AWAZI MBAMBI KUNGUA B., *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2002.

AWAZI MBAMBI B., *Dieu crucifié en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008,

BAKOLE wa ILUNGA, *Chemin de libération*, Ed.de l'Archidiocèse, Kananga, 1978.

BIMWENYI O.K., *Le discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Thèse de doctorat en théologie, Louvain, 1977.

BARRET D., *Schism and renewal in Africa*, London, Oxford University Press, 1968.

BIDZOGO E., *Églises d'Afrique et autofinancement. Des tontines populaires aux tontines ecclésiales,* Préface de Mgr Michel Dubost , Paris, L'Harmattan, 2006.

BOURDANNÉ D., *L'Évangile de la prospérité. Une menace pour l'Église Africaine*, Abidjan, Presses Bibliques Africaines, 1999.

BUAKASA G., *Réinventer l'Afrique. De la modernité à la tradition au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1996.

BUJO B., *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008.

BÜHLMANN W., *La tierce Église est là*, Kinshasa, Saint-Paul, 1978.

CHEZA M., *Le synode africain. Histoires et textes*, Karthala, Paris, 1996.

CHRETIEN J.-P. (dir.), *L'invention religieuse en Afrique.* Paris, Karthala (en coédition avec l'ACCT), 1993.

DAMMANN E., *Les Religions de l'Afrique.* Paris, Payot, 1964.

DERROITTE H., *Églises et Santé dans le Tiers Monde, hier et aujourd'hui*, Leiden, E.J. Brill, 1991.

ELA J-M., *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1980.

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

HEBGA M., *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Karthala, Paris, 1995.

HEBGA M., *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 1982.

HOLAS B., *Le séparatisme religieux en Afrique noire. L'exemple de la Côte d'Ivoire*. Paris, P.U.F., 1965.

HOUNGBEDJI R., *L'Eglise-Famille de Dieu en Afrique. Selon Luc 8, 19-21. Problèmes de Fondements,* Abidjan, Ed. UCAO, 2008.

IWELE G., *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, Duculot, Louvain-la-Neuve, 1995.

KABASELE F., *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque,* Paris, Karthala, 1993.

KABASELE F., DORE J., LUNEAU R. (éd.), *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 2001.

KABASELE F., *Renouer avec ses racines. Chemin d'inculturation,* Paris, Karthala, 2005.

KABONGO P., *L'Eglise du Christ au Zaïre,* Paris, Karthala, 1992.

KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique,* Karthala, Paris, 1993.

KÄ MANA, *Christ d'Afrique : en Jésus-Christ,* Paris, Karthala, 1994.

KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000.

KÄ MANA, *À cœur ouvert. Confessions d'un croyant africain*, Yaoundé, Ed. Clé, 2006.

KIBWENGE El-Esu F., *Les enfants-sorciers en Afrique. Perspectives théologiques*, Paris, L'Harmattan, 2008.

LALEYE, I.-P., « Les religions de l'Afrique noire » dans *Le fait religieux*, sous la direction de Jean Delumeau, Paris, Fayard, 1993.

LUNEAU R., *Paroles et silences du Synode africain*, 1989-1995, Paris, Karthala, 1997.

MABUNDU MASAMBA F., *Lire la bible en milieu populaire*, Paris, Karthala, 2001.

LUNEAU R., *Comprendre l'Afrique: Évangile, modernité, mangeur d'âmes*, Paris, Karthala, 2002.

MAINDRON G., *Des apparitions Â Kibeho - Annonce De Marie Au Cœur De L'Afrique*, Paris, Edition de l'Œil, 1984.

MASAMBA MA MPOLO, *Le Saint Esprit interroge les Esprits. Essai de relecture et pistes psycho-pastorales de la spiritualité en Afrique. Le cas de la République démocratique du Congo*, Yaoundé, Éditions Clé, 2002.

MBEMBE A.*, Afriques indociles*, Paris, Karthala, 1988.

MULAGO V., *Un visage africain du christianisme,* Paris, Cerf, 1965.

MULAGO V., *La religion traditionnelle des bantous et leur vision du monde,* Kinshasa, Éditions saint Paul, 1980.

MUGESA L., *Le catholicisme africain en mutation. Des modèles d'Eglise pour un siècle nouveau*, Yaoundé, Ed. CLE, 2001.

MUKENA KATAYI A.V., *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007

MVENG E., *L'Afrique dans l'Eglise: paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris, 1985.

MVENG E., « De la mission à l'inculturation. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique », dans *Inculturation et conversion*, Karthala, Paris, 1994.

MVENG E., *Spiritualité et libération en Afrique*, L'Harmattan, 1987.

NDI-OKALLA J., (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens face au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994.

NDI-OKALLA J. et NTALOU A., *D'un synode africain à l'autre. Réception synodale et perspectives d'avenir : Église et société en Afrique*, Paris, Karthala, 2007.

NGANDU NKASHA, P., *L'Église des prophètes africains*, Paris, Karthala, 1995.

NGANDU NKASHA, *Églises nouvelles et nouveaux mouvements religieux*, Paris, Karthala, 2000.

NGOMO OKITEMBO L., *L'image du prêtre africain. Le cas du Zaïre*, Maîtrise de Théologie, Strasbourg, octobre 1989.

NTEDIKA KONDE et al., *Les nouveaux mouvements religieux : évangélisation et développement.* Bibliothèque du Centre d'Études des religions africaines (CERA), Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997.

PENOUKOU EFOE J., « Avenir des Églises africaines », dans *2000 ANS DE CHRISTIANISME*, 1976, tome VIII, dossier 22, pp. 83-87

PIAULT C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique, Albert Atccho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 1975.

PIROTTE J., (dir.), *La religion africaine réhabilitée ? : Regards changeants sur le fait religieux africain,* Karthala, Paris, 2007

RAMAZANI BISHWENDE A., *Église-famille-de-Dieu, esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001.

ID., *Eglise-Famille de Dieu dans la mondialisation. Théologie d'une nouvelle voie africaine d'évangélisation,* Paris, L'Harmattan, 2006.

ID., *Ecclésiologie africaine de Famille de Dieu. Annonce et débat avec les contemporains*, Paris, L'Harmattan, 2007

RECCHI S. (dir.), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique,* Paris, L'Harmattan, 2006.

SALVAING B., *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au 19e siècle. (Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891)*, Paris, L'Harmattan, 1994.

SERAPHIN G., (dir.), *L'effervescence religieuse en Afrique. La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et au Kenya*, Paris, Karthala, 2004.

SINDA M., *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguisme - Matsouanisme - autres mouvements*. Préface de Roger Bastide, Paris, Payot, 1972.

De SURGY A., *Le phénomène pentecôtiste en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 2001.

De SURGY A., *L'Église du Christianisme Céleste*, Paris, Karthala, 2002.

TEMPELS R.P., *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1949.

TERR HAAR G, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie*, Paris, Karthala, 1996.

THOMAS L-V. et LUNEAU R., *La terre africaine et ses religions*, Paris,

L'Harmattan, 1975.

TSHIBANGU T., *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique,* Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1987.

TONDA J., *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002.

UGEUX B., *Les Petites communautés chrétiennes*, Paris, Cerf, 1988.

VERGER C., *Pratiques de développement. L'action des chrétiens et des Églises dans les pays du Sud*, Paris, Karthala, 1995.

B. OUVRAGES ANTHROPOLOGIQUES ET SOCIOLOGIQUES

AUGE M., *Théorie des pouvoirs et idéologie : étude de cas en Côte-d'Ivoire,* Paris, Hermann, 1975 ;

BALANDIER G., *Le détour. Pouvoir et Modernité*, Paris, Fayard, 1985.

BALOGUM, AGUESSY, DIAGNE, *Introduction à la culture africaine*, Paris, UNESCO, 10/18, 1977.

BASTIDE R., *Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interprétations de civilisations*, Paris, P.U.F., 1960.

BASTIDE R., *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1925.

BASTIAN J-P., CHAMPION F., ROUSSELET K., (dir.), *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

BASTIAN J.P., *Le Protestantisme en Amérique latine, une approche socio historique*, Genève, Labor et Fides, 1994.

BAUDRILLARD J., « Modernité », in *Encyclopaedia Universalis*, vol.15, 1995, p. 552-554.

BUREAU R., *Bokayé ! Essai sur le bwiti fang du Gabon*., Paris, L'Harmattan, 1996.

BUREAU R., *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Paris, Karthala, 2002.

BOURDIEU P., *Réponses,* Paris, Seuil, 1991.

CAILLOIS R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

CAMUS D., *Pouvoirs et sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Imago, 1988.

CHAMPION F., HERVIEU-LEGER D., *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

CORTEN A. et MARY A. (éd.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2000.

CREUSAT L., *Gestion traditionnelle de la maladie et politiques de santé en Afrique du Sud*, Clermont-Ferrand, Les Presses universitaires Blaise Pascal (PUBP), 2000.

DAVIE G., HERVIEU-LEGER D.*, Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

DECONCHY J.P., *L'orthodoxie religieuse*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1971

De ROSNY E, *L'Afrique des Guérisons,* Paris, Karthala, 1992.

DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003.

DURKHEIM E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2004.

DESROSIERS Y., *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986.

DUPUY J.P., *La marque du sacré*, Paris, Carnet Nord, 2009.

ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

EVANS PRITCHARD E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, Paris, Gallimard, 1972.

FAVRET-SAADA J., *Les mots, la mort, le sort. La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1997.

FONTAINE M., *Santé et culture en Afrique noire, Une expérience au Nord-Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1995.

FOURCHARD L., MARY A., et OTAYEK R., (dir.), *Entreprises religieuses transnationales en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2005.

GAUCHET M.*, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1995.

GENDRON P., *La modernité religieuse dans la pensée sociologique. Ernst Troeltsch et Max Weber*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

GESCHIERE P., *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

HANI J., *Mythes, rites et symboles*, Paris, Éditions Guy Trédaniel, 1992.

HERVIEU-LEGER D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

HERVIEU-LEGER D., *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.

HERVIEU-LEGER D., *Catholicisme, la fin d'un monde,* Paris, Bayard culture, 2003.

HERVIEU-LEGER D. (dir.), *Religion et écologie*, colloque de Paris, 27 et 28 novembre 1991, organisé par le CNRS, Groupe de sociologie des religions, Paris, Éditions du Cerf, 1993.

HERVIEU-LEGER D, WILLAIME J-P., *Sociologies et religions*, Paris, PUF, 2001.

ISAMBERT, F. A., *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

ISAMBERT F. A., *De la religion à l'éthique*, Paris, Cerf, 1992.

JONCHERAY J. (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux,* Paris, Beauchesne, 1997

JONCKERS D., CARRE R., DUPRE M.C. (sous la dir.), *Femmes plurielles, les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, Paris, Édition MSH, 1999.

JONES M.F., « La notion de personne », in *La construction du monde*, Paris, Maspero, Dossiers africains, 1974.

KNAEBEL S. (dir.) *Marges, marginalités et institution*, Paris, Cerf/Cerit, 1987

LALLEMAND S., *La mangeuse d'âmes, sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1988.

LAURENT P-J., *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2002**.**

LE BRAS G., *Études de sociologie religieuse*, Paris, 2 volumes, 1955-1956.

LOUREAU R., *L'analyse institutionnelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.

LUYALUKULA K. L*., Vaincre la sorcellerie en Afrique - Une étude de la spiritualité en milieu kongo,* Paris*,* L'Harmattan, 2009.

MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

MANSELLI R., *La religion populaire au moyen âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal, Institut d'études médiévales, Paris, Vrin, 1975.

MAURIER H., *La Religion spontanée, Philosophie des religions traditionnelles d'Afrique noire*, Paris, Montréal, L'Harmattan, 1997.

PARES Y., *La médecine africaine, une efficacité étonnante*, Paris, Éditions Yves Michel, 2004.

PELOUX R., PIAN CH. (dir), *Les religiosités populaires : archaïsme ou modernité ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2010.

PIETTE A., *La religion de près*. *L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Éditions Métailié, 1999.

OTTO R., *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1969.

PLONGERON B. (sous la direction de), *La religion populaire, Approches historiques,* Paris, Beauchesne, 1976.

PLONGERON B. (sous la direction de), *Le christianisme populaire*, Paris, Le Centurion, 1976.

POUJOL G. et LABOURIE R., *Les cultures populaires. Permanence et émergence des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses,* Toulouse, 1979.

RIES J., *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009.

RIVIERE C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997.

RIVIERE E., PIETTE A. (éd.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes*, Paris, L'Harmattan, 1990.

OTTO. R., *Le sacré*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1995.

SAINTYVES P., *Manuel du Folklore*, Paris, E. Nourry, 1936.

SCHLEGEL J-L., *Religions à la carte*, Paris, Hachette, 1995.

SCHOTT-BILLMAN F., *Possession, danse et thérapie*, Paris, Sand, 1985.

SERAPHIN G., DROZ Y., MAUPEU H., MEDARD J-F., De ROSNY E., *L'effervescence religieuse en Afrique : La diversité locale des implantations religieuses chrétiennes au Cameroun et Kenya*, Paris, Karthala, 2004.

SIGAL P-A., *Les marcheurs de Dieu, Pèlerinages et pèlerins au moyen âge*, Paris, 1974.

TOUSSAERT J., *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, Paris, PIon, 1963.

UGEUX B., *Guérir à tout prix ?,* Paris, Ed. de l'Atelier, 2000.

VAN GENNEP A., *Le Folklore*, Paris, Stock, 1924.

VERGOTE A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles, Charles Dessart, 1966.

WAUTHIER Cl., *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 2007.

WEBER M., *L'éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

C. Ouvrages généraux sur l'Afrique

AMIN S., *La faillite du développement en Afrique et dans le Tiers-Monde. Une analyse politique,* L'Harmattan, Paris, 1989 ;

BAYART J-F. et al., *La politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Karthala, Paris, 1992.

BASILE G., *Burkina Faso, un espoir en Afrique*, L'Harmattan, 1995.

BENOIT Y., *La mort de Lumumba ou la tragédie congolaise*, vol.2, Paris, 1989.

BRUNO J., *Burkina Faso. Les années Sankara, de la révolution à la rectification*, L'Harmattan, 1989.

DIAKITE T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Karthala, Paris, 1986.

DIOP CHEIK ANTA., *Nations Nègres et Cultures*, Présence Africaine, Paris, 1955.

DUNGIA E., *Mobutu et l'argent du Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1992.

ELA J-M., *La ville en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1983.

ELA J-M., *Afrique. L'irruption des pauvres. Société contre Ingérence, Pouvoir et Argent*, Paris, L'Harmattan, 1994.

FANON F, *Les damnés de la terre*, Paris, Petite Maspero, 1968.

FROELICH, J-C., *Les nouveaux Dieux d'Afrique.* Paris, Éditions de l'Orante, 1969.

HAMPATE BA, « La tradition vivante », in *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, Jeune Afrique Stock-Unesco, 1980.

MILLET D., *L'Afrique sans dette*, Paris, Syllepse, 2005.

MONGA C., *Anthropologie de la colère: Société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1995.

NDAYWEL è N., *Histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*,

Duculot, Louvain-la-Neuve, 1997.

STRAHM R.H., *Pourquoi sont-ils pauvres? Faits et chiffres en 84 tableaux sur les mécanismes du développement,* Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1981.

WILLAME J-C., *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Karthala, Paris, 1992.

ZACHARIE A., TOUSSAINT E. (collectif), *Afrique : abolir la dette pour libérer le développement*, Paris, Syllepse, 2002.

ZIEGLER J., *Main basse sur l'Afrique*, Paris, Seuil, 1978.

D. ARTICLES, REVUES ET COLLOQUES

1. Articles divers

BASTIAN J-P., « Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine », in KEPEL G. (dir), *Les politiques des Dieux*, CEKI, Paris, Seuil, 1993, p. 203-220.

BECKFORD J.A., « Interprétation des Mouvements religieux », *in Revue Internationale des Sciences Sociales*, 29 (1977) n° 2, p. 257-271.

BEGOT A. C., « La construction sociale de l'efficacité thérapeutique au sein de groupes religieux (Science Chrétienne et Antoinisme) » tiré de http://www.ethnographiques.org, consulté le 31/03/2008.

BERNARD G., « Prophétisme et mouvements religieux dissidents en Afrique », *in Construire l'Afrique, construire le monde*, Kinshasa, Lovanium, 1968.

BERNAULT F., TONDA J. (coordination), *Dynamiques de l'invisible en Afrique*, in http://www.politique-africaine.com consulté en avril 2010.

BIMWENYI O.K., « Inculturation en Afrique et attitudes des agents de l'évangélisation », in *Bulletin de Théologie Africaine*, vol.III, 1981, n°5, p. 5-17.

BOKA di MPASI LONDI, « À propos des religions populaires d'Afrique subsahariennes », in *Lumen Vitae*, 33, Bruxelles, 1978, p. 389-418.

BOURDIEU P., « Genèse et structure du champ religieux », in *Revue française de sociologie*, 12, 3, 1971, p. 295-334.

BOURDIEU P., « Le fonctionnement du champ intellectuel », in *Regards sociologiques*, 1999, n° 17-18.

BOURGEOIS H., « Le christianisme populaire, un problème d'anthropologie théologique », in *La Maison-Dieu*, 122, p. 118.

CAMELOT J.-Th., « Le Renouveau charismatique interpellé », *La vie spirituelle*, 130 (1976) n. 617, p. 919-930.

CERTEAU M. de, « Religion et sociétés : Les messianismes »*,* in *Études*, (1969) p. 608-616.

CHERY H.Ch., « Visage des sectes et motif de dissidence », in *La théologie africaine d'ici au synode continental africain,* Noraf, Vol.4, n° 14, avril-juin 1989*.*

CIPRIANI R., "Sécularisation ou retour du sacré?". In: Archives des sciences sociales des religions, n°52, octobre-décembre 1981, pp. 141-150.

CORTEN A., « Explosion des pentecôtismes africains et latino-américains », in Le Monde diplomatique, décembre 2001, p. 22-23.

DECRAENE Ph., « Les incidences politiques des religions syncrétiques et des mouvements messianiques en Afrique noire »*,* in *Afrique contemporaine*, 4 (1965) n.° 17, p. 19-22.

DEVAUGES R., « Croyance et vérification : Les pratiques magico-religieuses en milieu urbain africain »*,* in *Cahiers d'Études Africaines*, 17 (Paris, 1977), n° 66-67, p. 299-305.

DOUTROULOUX A., DEGIVE C., « *Perspective anthropologique sur un mouvement religieux actuel »,* in *Social Compass, 25* (1978) n° 1, p. 43-54.

EBOUSSI BOULAGA, « Métamorphoses africaines », *Christus*, 77, juin 1973, p. 38-39.

ELONGO V., « Dieu est-il congolais, le sens d'une question face à la surchristianisation de la vie sociale en R.D. Congo », in *Alternative*, n°3, septembre 2000.

FANCELLO S., « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », in *Cahiers d'études africaines,* 2008 ; p. 189-190.

FLIPOT G., "Maladie et guérison dans le Renouveau charismatique" in *Lumen Vitae*, Revue Internationale de Formation Religieuse, Bruxelles, 1985, vol. 40, n°3, p. 315-326.

GALOT, J., « Marie corédemptrice. Controverses et problèmes doctrinaux », in *Évangile et Vie*, 106, 1996, p. 209-206.

GILLILAND S., « Peut-on appeler “chrétiennes” les Églises indépendantes d’Afrique ? »*,* in *Perspectives missionnaires*,1989, n° 17, p. 43-63.

HERVIEU-LEGER D, « Religion, objet perdu et reconstruit : un parcours de recherche », in Religiologiques, Université de Québec, 1994, p. 37.

HENRY CH., TALL K. (éd.), « Territoires sorciers » in Revue *Cahiers d’études africaines*, n° 189-190.

HOLLENWENGER W, « De l’Asuza street au phénomène de Toronto, les racines historiques du mouvement pentecostal », in Concilium, 265, 1996, p. 13-25.

ISAMBERT F. A., « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », in *Archives des Sciences des religions*, 1997/43, p. 161-184.

KÄ MANA, « L’Afrique chrétienne à l’heure de la mondialisation », in *Spiritus*, mars 2002, 166.

LANTERNANI, V, « La religion populaire. Perspective historique et anthropologique », in *Archives des Sciences des Religions*, 1982/53, p. 121-143.

LAURENT P.J., MARY A., « Modernité et hybridité du religieux africain », in *Social Compass*, Vol 48, 2001, p.308.

MAHANIAH K., « Les fonctions religieuses et thérapeutiques du cimetière chez les Kongo du Zaïre », in *Psychopathologie Africaine,* XIII, 1, 1977.

MAITRE J., « La religion populaire » in *Encyclopaedia Universalis*, vol XIX, p. 761-762.

MARY A., « Culture pentecôtiste et charisme visionnaire au sein d'une Eglise indépendante africaine », in *A.S.S.R.,* 105, 1999, p. 30.

METENA M'nteba, « L'inculturation dans la tierce-Église. Pentecôte de Dieu ou revanche des cultures? », in *Concilium*, Cahier Spécial (Vers le synode Africain), 1992, n° 239, p. 182.

MULAGO V, « Dialectique existentielle des bantu », in *Aspects de la culture noire*, Paris, Fayard, 1958, p. 146 sq.

MVENG E., « Les survivances traditionnelles dans les sectes chrétiennes modernes »*,* in *C.R.A.* (1973), n°13, Kinshasa, p. 63-74.

NDAYWEL è NZIEM I, « L'avènement de la Vierge Marie Mère du Désarmement à Kinshasa », in *Revue africaine des Sciences de mission,* 7, 1997, p. 171-222.

NGINDU A., « L'effervescence des Églises Africaines », in *R.C.A*. (1971) n° 26, p. 437-445.

NELSON Geoffrey, K., « Dépossession et besoin à l'origine des groupes religieux »*,* in *Social Compass,* 18 (1971).

PARKER GUMUCIO C., « Les nouvelles formes de religion dans la société globalisée: un défi à l'interprétation sociologique », in *Social Compass*, 49 (2), 2002, p. 167-186.

RIES J., "Homo religiosiosus et expérience du sacré", in *Religiosité, religions et identités religieuses*, Actes du colloque interdisciplinaire, Grenoble, 1994

ROSNY E. de, « Les Églises indépendantes africaines. Fonctions sociales et originalité culturelle »*,* in *Études*, (1983) n° 358, p. 93-107.

SEGUY, Jean. « Les Problèmes de la typologie dans l'étude des sectes », in *Social Compass,* 12 (1965) n°3, p. 165-170.

SEMPORE S., « Religion populaire en Afrique », in *Concilium* 206, p. 67.

SEMPORE S., « Le défi des Églises afro-chrétiennes », in *Lumière et Vie*, n°159, tome XXXI, sept.-oct. 1982, p. 43.

SIEME LASOUL, J.P., « Pour une valorisation du culte marial en Afrique », in *Ephemerides Mariologicae* ,51 (2001), p. 357-377.

SIVALON J., COMORO CH., « Le mouvement prônant la guérison par la foi en Marie: changements sociaux et catholicisme populaire en Tanzanie », in *Social Compass*, 1998, vol.45, n° 4.

TANGWA G., « Bioéthique et recherche biomédicale internationale sous l'angle de la philosophie et de la culture africaine », in *Éthique de la recherche et des soins dans les pays en développement*, Paris, Vuibert, 2005, p. 57.

THOMAS L-V., « L'Africain et le sacré », Bulletin de l'IFAN, XXIX, 1967, p. 619-677

VOVELLE M., « La religion populaire » in *Idéologie et mentalités*, Paris, 1982, p. 125-162.

VOYE L, « L'incontournable facteur religieux ou du sacré originaire », in Revue internationale d'action communautaire, 26/66, 1991, p. 45.

WILLAIME J-P, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », in *A.S.S.R*, 1999, 105.

WILSON B., « Typologie des sectes dans une perspective dynamique et comparative », in *Archives de sociologie des religions*. 16 (1963), p. 49-63.

2. Revues, colloques et séminaires, déclarations

- 2000 ANS DE CHRISTIANISME, X tomes, Société d'histoire chrétienne, AUFADI-Paris 1976 et S.H.C. International, Barcelona, San Vicente dels Horts, 1975.
- CONCILIUM, Revue Internationale de Théologie, Nijmegen, Pays-Bas**.**

- 206, 1986 : *La Religion populaire.*
- 239/1992 : *Vers le synode Africain*.
- 241/1993 : *Le fondamentalisme dans les religions du monde.*
- 258 /1995 : *Les nombreux visages de Dieu.*

- *La Maison Dieu* 122,1975, Paris, Cerf.
- *Théologiques*, vol 8, 1, 2000, Québec.
- Colloques du Centre d'Études des religions populaires du Québec:

- *La religion populaire* (1970 et 1972).
- *Recherche et religions populaires* (1973).
- *Foi populaire et Foi savante* (1976).

- *La piété populaire au moyen Age*. Actes du 99e Congrès national des sociétés savantes, Paris, 1977.
- Religions africaines et Christianisme, Actes du premier Colloque International de Kinshasa, du 9 au 14 janvier 1978, Éditions Saint Paul, Kinshasa, 1978.
- L'Afrique et ses formes de vie spirituelle, Actes du deuxième colloque International de Kinshasa, 21-27/02/1983, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1983.

- Médiations africaines du Sacré, Actes du troisième Colloque International de Kinshasa, du 16 au 22 février 1986, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1986.
- Sectes, cultures et sociétés. Les enjeux spirituels du temps présent, Actes du quatrième Colloque International du CERA, en collaboration avec la Fédération Internationale des Universités Catholiques, Kinshasa 14-21 novembre 1992, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994.
- Religions traditionnelles africaines et projet de société, Actes du Cinquième Colloque International du CERA, Kinshasa, du 24-30 novembre 1996, Faculté Catholique de Kinshasa, 1997.
- Religions africaines et mondialisation/Enjeux identitaires et transculturalité, Actes du VIIe Colloque International du CERA, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2004.
- Déclaration des évêques du Zaïre à la XIIe Assemblée plénière, *Notre foi en Jésus Christ*, SGE, Kinshasa, 1975.
- Exhortation pastorale des évêques du Zaïre, *Le chrétien et le développement de la Nation,* SGE, Kinshasa, 1988.
- Mémorandum et Déclaration des évêques du Zaïre, *Tous appelés à bâtir la Nation*, SGE, Kinshasa, 1990.
- Message des évêques du Zaïre, *Tenez bon dans la foi*, SGE, Kinshasa, 1993.
- Message des évêques du Zaïre, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple*, SGE, 1995.